

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THAYLA MAGALLY GEVEHR

**PORQUE HÁ LUTA, HÁ ENTE:
PÓLEMOS ENTRE PLATÃO E HEIDEGGER**

TOLEDO - PR

2016

THAYLA MAGALLY GEVEHR

PORQUE HÁ LUTA, HÁ ENTE:
PÓLEMOS ENTRE PLATÃO E HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich.

TOLEDO - PR
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

G396p Gevehr, Thayla Magally.
Porque há luta, há ente: *pólemos* entre Platão e Heidegger
/ Thayla Magally Gevehr. - Toledo, 2016.
134 f.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Oeste
do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

1. Platão. 2. Heidegger. 3. Diferença ontológica.
4. Metafísica. 5. Justiça. I. Utteich, Luciano Carlos,
orient. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Centro
de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

CDD 22.ed.184

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

THAYLA MAGALLY GEVEHR

PORQUE HÁ LUTA, HÁ ENTE:
PÓLEMOS ENTRE PLATÃO E HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/__.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano Utteich
UNIOESTE

Prof. Dr. Libanio Cardoso
UNIOESTE

Prof. Dr. Wagner Félix
UEM

Prof. Dr. Eduardo Corrêa do Prado

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

“Destino das explicações
Em algum lugar deve haver uma lixeira
onde estão amontoadas as explicações.
Uma única coisa inquieta neste exato panorama:
o que possa acontecer
no dia em que alguém consiga explicar também a lixeira”.

(Cortázar. *Um tal Lucas*, 1979, p.51).

Ao Deus da minha alma:
por Jesus, o Cristo,
aquele que ensina que
Justiça se faz com Amor.

Ao Ismar:
trabalho é mesmo vida, Pai!
(em memória).

À minha mãe,
mulher de Esparta e Atenas,
pela guerra, pela casa e pela caça.

Ao Roberto Cardoso,
meu pai do coração,
por ser a bondade e a beleza
que eu quero ver no mundo.

AGRADECIMENTOS

À CAPES por ter viabilizado este estudo com a concessão de uma bolsa de mestrado.

Ao professor Luciano Utteich, pela orientação e comprometimento, pela presença desde a graduação.

Ao professor Libanio Cardoso, por Heidegger, pela filosofia, pela orientação (e “desorientação”) e pela generosidade.

Ao professor Claudinei Silva, pelo acolhimento.

Ao professor Roberto Kahlmeyer-Mertens, pelo título.

Aos professores Wagner Félix, Eduardo do Prado e Claudinei Silva por aceitarem participar da banca.

Aos meus irmãos Rafael, Phamela e Caio, pela vida (partilha) que só faz sentido com vocês, pela força, por serem meus *irmãos*, pelo amor e companhia – pela base e modelo.

Ao Pântano e a todos que por ali passaram, pelo amor.

À Matilha, pelo sorvete do “Mc”, mas não sei se deveria agradecer-lhes por serem o motivo por que vendi a alma (a R\$ 2,50!).

Ao Bruno e ao Silvio, pela família (com vocês eu estou “em casa”).

Ao Jhonatan, pela cumplicidade, conversas, suporte e mimimis: “cômplices, al rescate del amor”.

À Simone Lima, pelo resgate, por colocar “Platão” em prática: trabalho e talento só são belos, justos e bons quando (com) partilhados.

À Carol, pela presença nos dias difíceis.

À Luana, por me trazer de volta à filosofia: muito grata por nossas leituras e conversas sobre Heidegger; pelo Wesley Safadão (vai, Safadão!).

Ao Henrique, pela amizade, vinhos e músicas “sofridas”, pelo ceticismo (suspenda seu juízo).

Ao Lucas, pelos origamis, carinho gratuito e fidelidade: um pouco de paz em dias de guerra.

À Michelle, pela loucura, coragem, incentivo e pelo grande ensinamento: “estou me passando, Michelle, me passando!”.

Às amigas Aline, Ana, Fabí e Dani, pelas risadas e pelos encontros restauradores.

À Bia e Hanna, pela amizade sincera, pela torcida *constante*. Amor. Amor.

Ao pessoal do projeto “Alimente-se de Graça”, por entenderem que a harmonia da cidade e do homem está na partilha.

GEVEHR, Thayla Magally, Porque há luta, há ente: *pólemos* entre Platão e Heidegger, 2016, 134 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE, TOLEDO, 2016.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é interpretar a passagem 433 d da *República*; ali, Platão afirma que a Justiça, virtude que investiga no diálogo, rivaliza (e o termo de referência é *pólemos*) com as virtudes de sabedoria, temperança e coragem. Para que pudéssemos entender o que esta guerra significa, buscamos na interpretação heideggeriana de Heráclito um caminho. Heidegger interpreta *pólemos* como luta originária, anúncio da diferença entre ser e ente. Por dizer a diferença, por se manter junto da questão pelo ser dos entes, Heráclito foi considerado um pensador originário, por Heidegger. Diferentemente de Heráclito, a doutrina de Platão, vista por Heidegger, não tem lugar junto à dos pensadores originários; o pensador alemão o concebe como iniciador da metafísica. Platão teria promovido uma transformação na essência da verdade, que perderia seu caráter de desvelamento para assumir o de correspondência. A origem dessa transformação pode ser identificada na “alegoria da caverna”. Platão conta, nesse mito, como um prisioneiro ultrapassa os âmbitos de desvelamento rumo ao que é maximamente presente: a Ideia. O prisioneiro lida, de início, com as “sombras”, o que não é constante em si mesmo; depois de se libertar, conhece a Ideia, o que é propriamente ente, o “mais aparente”; compreende que as sombras são menos verdadeiras (menos entes) e que o mais constante, o mais presente, é fundamento de todas as “coisas” com as quais lidava na caverna (as sombras). Por dizer que o fundamento é o mais presente, Platão teria promovido uma identificação do ser com o ente simplesmente presente, perdendo de vista, assim, a diferença para com o ser. Para além de meramente trazer a interpretação heideggeriana de *pólemos* para nos orientar na leitura e interpretação da passagem do diálogo platônico relativa à Justiça e à guerra entre as virtudes, ficamos impedidos de silenciar quanto à sua interpretação geral de Platão. Por isso, avaliamos-la e sugerimos um caminho alternativo, um caminho que buscou, a partir da relação entre Justiça, *pólemos* e Bem (conceitos presentes na *República*) subsídios para pensar Platão como filósofo “originário” (não “metafísico”) no sentido atribuído a esses termos por Heidegger. A intenção da presente dissertação é, pois, (1) interpretar o problema da rivalidade entre Justiça e demais virtudes, com base no termo-chave “*pólemos*”, e (2) com isso, a partir de Heidegger legitimar uma leitura diversa, e mesmo oposta, de Platão como pensador metafísico.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Heidegger. Diferença ontológica. Metafísica. Justiça. *Pólemos*. Bem.

GEVEHR, Thayla Magally, For there is fight, there is Being: *pólemos* between Plato and Heidegger, 2016, 134 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, TOLEDO, 2016.

ABSTRACT

This dissertation's objective is to interpret the passage 433 d of *The Republic*. There, Plato affirms that Justice, virtue which he investigates on the dialogue, rivals (*pólemos*) with the virtues of wisdom, temperance and bravery. So to understand what this 'war' means, we can find a path in Heidegger's interpretation of Heraclitus. Heidegger interprets *pólemos* as an originary fight, as an announcement of the difference between Being and beings. By saying that difference, by remaining together with the question of Being of being, Heraclitus was considered an original thinker. Unlike Heraclitus, Plato's doctrine analyzed by Heidegger doesn't give him a place among the original thinkers: he places Plato as the one who initiated metaphysics. That happens because, according to the German philosopher, Plato would have promoted a transformation on the essence of truth: the truth loses its unveiling character for a corresponding one. The origin of this transformation can be identified on "allegory of the cave". Plato tells, on this myth, how the cave's prisoner exceeds the scopes of unveiling towards what is maximally present, the Idea. As narrated on the myth, the prisoner deals with the shadows, what is not constant in itself, and, after breaking free, he meets the Idea, what is properly being, the apparent. Knowing the Idea, the prisoner realizes that the shadows are less real (less being) than it; realizes that the Idea, the more constant, the more present, is the ground of all of the things in which he dealt with in the cave (the shadows). By saying that the ground is more present, Plato would have promoted an identification of the Being with the beings, losing sight, thus, of the difference. Even if we could bring the Heideggerian interpretation of *pólemos* to conduct us on the reading and interpretation of the passage of the Platonic dialogue, which is relative to Justice and to war between the virtues, we are prevented of silencing ourselves regarding his interpretation of Plato. Therefore, we evaluate it and suggest an alternative path to it, a path that sought from the relation between Justice, *pólemos* and Good (concepts presented in *The Republic*), aids to think Plato as an original philosopher.

KEY WORDS: Plato. Heidegger. Ontological difference. Metaphysics. Justice. *Pólemos*. Good.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - LEVANTAMENTO DO PROBLEMA: A DISPUTA DO “PÓLEMOS” ENTRE HEIDEGGER E PLATÃO	18
1.1 Heráclito: pensamento originário.....	22
1.2 Platão: o início da metafísica a transformação da essência da verdade	26
CAPÍTULO 2 - Platão: o acontecer da transformação	33
2.1. O não dito de Platão: a transformação na essência da verdade	34
2.2. Friedländer: uma crítica à leitura heideggeriana	38
2.3. Gadamer: Platão o caminho “entre” o pensamento originário e a metafísica.....	43
CAPÍTULO 3 – Bem, ser e verdade: análise da ontologia platônica	55
3.1. Heidegger: uma análise do status do Bem em Platão.....	55
3.2. Ser-aí como o horizonte da questão pelo fundamento.....	66
3.3. Transcendência como ser-no-mundo.....	72
3.4. Transcendência como ato de fundar	76
CAPÍTULO 4 – Justiça, Bem e Pólemos.....	87
4.1. Apresentação do propósito geral da República: a questão pela natureza da Justiça como a guerra entre as virtudes	92
4.2. A natureza de tò agathón	104
4.3. Transcendência: relação entre Bem, pólemos e Justiça.....	116

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é analisar a passagem 433d da *República (Politeía)*. Ali, Platão afirma que a Justiça¹ (*dikaiosýne*), principal tema do diálogo, é a “virtude” que guerreia com as virtudes da sabedoria, temperança e coragem. O termo presente na passagem citada, referente à guerra, é *pólemos*. Nossas primeiras questões são, por isso, “o que é *pólemos*?” e “o que esse termo tem a ver com *dikaiosýne*?” Para aproximarmos do significado de “guerra” em Platão, e assim buscar esclarecer a passagem acima indicada, mostrou-se relevante acompanhar a interpretação que Martin Heidegger propõe ao vocábulo.

Heidegger analisa o significado de “luta” em meio a uma interpretação de Heráclito. Para o filósofo alemão, com a palavra “guerra” o primeiro pensador disse a origem da totalidade, a unidade da multiplicidade, o ser dos entes, a diferença ontológica (diferença entre ser e ente). Justamente por dizer essa diferença a partir do que *luta* designa, a saber: que a realidade acontece como a diferença entre o “aparecer” (ser) e o que “aparece” (ente), Heráclito é caracterizado como um filósofo originário. Originariedade significa manter-se junto ao ser dos entes, manter-se junto ao movimento de entrega do real. Se, em Heráclito, *pólemos* designa o acontecimento da realidade *a partir da* diferença ontológica e *como* diferença ontológica, será que o mesmo acontece em Platão? Se sim, o que isto tem a ver com Justiça?

A questão sobre Platão ter entrevisto e levado ao discurso a diferença ontológica encontra, já de antemão, um parecer heideggeriano negativo, que incide sobre o pensador grego no todo de sua obra. De acordo com Heidegger, Platão teria sido o primeiro a empreender uma identificação entre ser e ente, em meio ao “esquecimento” da diferença, tão presente aos primeiros pensadores. Justamente por determinar o ser em vinculação com o ente o pensador grego teria dado início à filosofia, propriamente dita; isto significa dizer, em termos heideggerianos, que com ele se iniciou a metafísica.

Heidegger concebe, pois, a história do pensamento filosófico a partir de uma divisão entre pensadores originários e pensadores metafísicos. Os primeiros, por não empreenderem um esforço investigativo que requer a análise descritiva do que permite a

¹ Optamos por grafar, ao longo de toda a dissertação, Justiça, iniciando por maiúscula. Assim procedemos para distingui-la (em toda sua força ontológica) de “justiça” em seu sentido equitativo, normativo, ôntico.

realidade ser tal qual é – o fundamento - não iniciaram “a filosofia” (enquanto pensar descritivo ou investigativo do fundamento); eles permaneceram junto ao apelo originário do pensar sobre o ser. Os pensadores metafísicos, por sua vez, são aqueles que pensam a realidade a partir da necessidade da exposição do princípio, das estruturas ontológicas do ente, e da correspondência entre aquilo que o princípio principia e aquilo que é principiado. A filosofia começa, aqui, como metafísica porquanto apelo mesmo da exposição do que dá início, já não atenta à diferença entre aquilo que entrega os entes e o que é entregue.

Seguindo esta divisão, Platão é concebido, dissemos, como metafísico, conforme a leitura de Heidegger, p.ex., dos livros VI e VII da *República*, à medida que, ali, concebe a origem e consistência da “realidade” pela *Idea*. Esta, tomada como o “mais presente”, o constante e mesmo eterno, permite que “aqueles que a conhecem”, os filósofos, possam dizer, por meio do desvelamento (verdade enquanto *alétheia*), o que ela é e possam, com isso, verificar se a medida do discurso, a palavra falada, corresponde (verdade enquanto *orthotés*) ao princípio de todas as coisas.

Determinar o ser dos entes, determinar a verdade como aquilo que depende da correspondência entre dois âmbitos presentes em medida diversa é se movimentar no âmbito do derivado, daquilo que indica o esquecimento da abertura de todas as coisas (a entrega dos entes, a correspondência, a verificação, a fala, etc): o ser.

Tomando por base a tese geral heideggeriana sobre Platão e sobre a história do pensamento filosófico, nossa questão é se, a partir da consideração do livro IV da *República*, no qual a Justiça aparece como aquela que guerreia, o pensador grego pode, de fato, ter pensado o ser dos entes não metafisicamente, mas de maneira originária.

Se, nos livros que Heidegger analisou, parece que a metafísica, a identificação entre ser e ente, é evidente, será que o mesmo acontece a partir de nossa análise do *pólemos*, presente na determinação da *dikaiosýne*? Afinal de contas, se Platão menciona *pólemos*, se pensou a Justiça, tema condutor do diálogo, a partir de um vocábulo que indica a diferença ontológica, como poderia ele ser tomado apenas e unicamente como metafísico?

Assim, temos até agora o seguinte: sabemos que *pólemos* tem a ver com diferença ontológica na medida em que este anuncia a diferença essencial entre o aparecer e o que aparece. Não sabemos, ainda, o que este anúncio tem a ver, em Platão, com a Justiça. Esta permanece, então, como questão. Junto à possibilidade de interpretar o termo grego de forma originária, anunciada pelo próprio Heidegger, perguntamos se Platão, ao mencioná-lo, não deveria ser incluído, também, no rol dos pensadores originários. Face a essa

possibilidade, porém, a leitura heideggeriana, que abriu um campo à presente dissertação com sua interpretação do *pólemos*, encontra-se como uma barreira.

Heidegger afirma que o filósofo grego deu início ao esquecimento da diferença ontológica a partir da identificação entre ser (*Idea*) e ente (sensível). Porém, a defesa dessas teses sua leitura parece ter ficado restrita à interpretação dos livros VI e VII da *Politeia*. Nossa questão visa pontuar o seguinte: se se torna possível identificar a diferença ontológica na análise geral do diálogo, sobretudo desde a leitura do livro IV, em que a determinação da Justiça e o anúncio de *pólemos* se fazem presentes. Nesse sentido haveria de se “revisar” e visitar a leitura heideggeriana de Platão.

A fim de melhor colocar as nossas questões e mesmo pensar a “divisão heideggeriana” da filosofia, talvez caiba ainda perguntar: de que modo Heidegger, em seu pensar, disse ou mostrou o acontecimento da realidade a partir da diferença ontológica? Concebe ele, de modo renovado e “não metafísico”, o fundamento?

Toda a filosofia heideggeriana, todo o empreendimento de sua “ontologia fundamental”, que se propõe analisar as estruturas fundamentais do ser-aí, se ocupa em pensar e retomar a questão pelo sentido de ser. Só mesmo a partir da necessidade desta retomada e de recolocar essa questão “adequadamente” é que o filósofo pode tomar os pensadores iniciais como originários e “os demais” como metafísicos.

Heidegger analisa, assim, em sua questão sobre o fundamento do ente em totalidade (o “real”), o ser-aí – o ente que está junto ao originário e ao esquecimento. Porque somos o ente que compreende ser, porque somos aqueles que lidam com os entes enquanto tais, devemos nós mesmos ser tematizados como âmbito da diferença, como âmbito de sentido, de “mundo” (pois mesmo o mundo deve “ganhar sentido” desde a compreensão de ser que nos caracteriza). Heidegger mostra que ser-aí se dá, não “no” mundo, mas *como* ser-no-mundo. Isto significa que esse ente (ser-aí) é o âmbito mesmo de aparecimento dos entes, porquanto abertura. Por ser a abertura, o que doa sentido, que se posta junto aos entes, é, também, aquele que precisa responder por sua constituição, à medida que aparece para si mesmo como um ente a mais, em meio ao mundo. Todo esse movimento do ser-aí como ser-no-mundo, a saber: ser a abertura, ser aquele que dá sentido ao ente, ser aquele que se “relaciona” com o ente, e que tem que responder por si à medida que é, é chamado, por Heidegger, de transcendência. Transcender, ultrapassar, não é nada senão o ir em direção ao ente compreensivamente, compreender o seu ser mediante uma totalidade, e retornar a si com a compreensão da diferença entre aquilo que aparece e o aparecer mesmo. Neste

caso, o aparecer (o ser ou o movimento que “revela” ser) se refere ao ser-aí mesmo como a abertura que jamais pode ser determinada ao modo dos entes. Ser-ai não é, pois, nem presente nem presença, mas o dar-se mesmo de “mundo”.

Parece que o filósofo alemão pensou a diferença ontológica a partir da noção de transcendência como ser-no-mundo. Ora, diante desse modo de conceber o real, de que maneira devemos interpretar Platão? Com relação ao tema da transcendência, qual é o lugar de Platão? E qual é o lugar da transcendência em Platão, para Heidegger?

O filósofo alemão responde a essa questão do seguinte modo: se, num primeiro momento, Platão é um filósofo metafísico por ter promovido a identificação entre ser e ente, num segundo momento, e conseqüentemente, ele seria também aquele que não tematizou devidamente o ser-aí, isto é, que não o concebeu propriamente, a saber, como transcendência, no sentido antes indicado. Exatamente por falta dessa tematização Platão não teria concebido o ser-aí como âmbito da questão pelo sentido de ser, isto é, desde a diferença ontológica inscrita na compreensão de ser.

Expliquemo-nos. Nos livros VI e VII da *República*, além de pensar a constituição da realidade como *Idea*, como um “mais ente”, Platão também evoca a transcendência como momento necessário para o pensamento da “realidade”. O filósofo grego não concebe o ente em geral apenas a partir daquilo que dá ser e constância aos entes – a Ideia, a Forma – mas sobretudo a partir do âmbito em que têm sentido tanto aquilo que dá ser aos entes quanto os sensíveis mesmos. Esse âmbito é o Bem.

Tò agathón aparece, em Platão, como superior à *Idea*, “mais ente” que essa instância ontologicamente determinante. “É mais” porque se constitui como âmbito superior ao da Ideia e porque lhe dá força para formar, porque lhe permite entregar o real a si mesmo. Quando Platão pensa sobre a natureza do Bem, propõe-no como *epekhéina tês ousías*: o Bem está para além das essências. Esse estar para além é o que Heidegger compreende anúncio da transcendência, na filosofia platônica.

Se *tò agathón* é o que está além, num âmbito outro, é ele, segundo Heidegger, o que ultrapassa o âmbito dos sensíveis e o da *Idea*. Porém, embora Platão expresse a transcendência nessa ultrapassagem, não a pensaria em sua conexão com o ser-aí de modo a que este fosse concebido como ser-no-mundo, isto é, ele, no mínimo, não explica de que modo a transcendência poderia explicar o fenômeno do mundo. Platão diz que o Bem é o mais ente e está além da Ideia, mas não explica a relação do Bem com o homem, que é aberto para mundo e formador de mundo (doador de sentido, inclusive aberto para o Bem

ele mesmo). Embora o filósofo proponha imagens e expresse, com a fórmula “além das essências”, a transcendência, e esta pareça decidir a questão do ser do ente em geral, tal transcendência permanece obscura e sem “justificativa”, na medida em que não é tematizada sua participação para com a Ideia, o sensível e o homem. Se a transcendência é, para Heidegger, constitutiva desse ente que somos, para Platão ela parece caracterizar o Bem e apenas a ele.

À base do que foi dito, podemos perceber que a questão pela constituição da “realidade” não envolve apenas dizer o princípio que a tudo origina, mas que esse princípio requer a diferença ontológica. Como requisição da diferença, o ser-aí, ente que aparece “no” real como aquele que dá sentido a todo ente, precisa ser tematizado, se é que se quer esclarecer “mundo”. A “relação” do ser-aí com o ente tem que se fazer evidente, em sua natureza mais própria. Nisto o “erro” de Platão parece ter sido não apenas o de determinar o ser a partir dos entes (dando início à metafísica), mas de não explicar, também, ao tematizar a transcendência, de que modo esta poderia se dar enquanto acontecimento de mundo, como ser-aí enquanto ser-no-mundo. Comose dá a conexão geral entre os entes e âmbitos ontológicos? Como um ente (ser-aí) pode ser doador de sentido e aberto para o nexos originário de tudo?

É importante, porém, reiterar que a análise heideggeriana do Bem está circunscrita aos livros VI e VII da *República*. A escolha desses livros não é estranha, visto ser neles que Platão tematiza a natureza mesma de *tò agathón*. No entanto, também no livro VI o pensador grego anuncia que o Bem está em relação com a Justiça (505 a). Aliás, é de grande valia ter em conta que a questão pela natureza do Bem surge mesmo mediante o empreendimento de uma *pólis* justa, de uma *pólis* que precisa mostrar a natureza da *dikaiosýne* e que é desde sempre posta em conexão com a “alma”. Na construção da cidade “ideal”, efetivamente, Platão mostra o quanto ela é dependente de que o homem descubra a sua *phýsis*. O descobrimento de sua natureza dá a ele não só a medida do que lhe é próprio, mas, também, uma parte da cidade; nisso, cidade e homem parecem ser unificados pelo “trabalho” (*ergon*). No livro IV, exatamente o descobrimento do que é relativo à *phýsis* de cada um, e o fato de que cada um se mantém no que lhe é próprio (*ergon*) sem ir direção ao que não lhe corresponde, é o que se chama Justiça.

Se, nesse anúncio geral sobre a natureza da *dikaiosýne*, conseguimos saber que ela tem a ver já com homem e cidade (e, por que não dizer?, mundo), será mesmo que Platão não teria pensado, para além da crítica heideggeriana, a transcendência como

acontecimento de mundo? De que maneira, porém, o filósofo o teria formulado e desenvolvido? Através da Justiça como unidade originária de homem e cidade (Justiça mostra como homem se dá através do trabalho). Mas, nisso, já que transcendência parece ser tematizada por esse conceito, e não no mero e inexplicado fundar operado pelo Bem, cumpre perguntar: o que *dikaiosýne* teria a ver com o Bem?

Supomos que, devido à determinação da Justiça, e principalmente ao anúncio platônico de que ela deve ser pensada junto ao Bem, a tematização da transcendência deve ser pensada por meio dessa conexão, ou seja, não apenas a partir da análise “quase isolada” de *tò agathón* como *epékheina tês ousías*. Neste caso, se a Justiça parece requisitar o Bem de alguma maneira, se este aparece, nessa requisição, como o que está além, então parece mais do que justificado que devamos dar atenção a isso.

Em última instância quer-se dizer que, para pensar Platão e mesmo para repensar a crítica heideggeriana ao filósofo, o tema geral do diálogo – a Justiça – precisa ser retomado. E essa retomada requer que a analisemos em relação ao *agathón*, sem dúvida, mas, para além do que faz Heidegger, também em relação ao *pólemos*, já que explicitamente a Justiça “polemiza” – combate, luta, guerra – com as demais virtudes constituintes da alma/cidade.

A necessidade acima anunciada de pensar a *dikaiosýne* junto ao combate e ao Bem não é imposta por nós ao diálogo platônico, senão algo que o próprio filósofo concebeu como relativo ao justo, à *pólis* e ao homem. Nesse sentido, pretende-se esclarecer a unidade dessa conexão, buscando, ao mesmo tempo, retomar a classificação heideggeriana do filósofo grego, “relocando” Platão para o posto do pensamento originário, isto é, na posição de pensador que tematizou a transcendência a partir da diferença ontológica. Talvez somente esta última afirmação possa ser tomada como uma “imposição” nossa ao texto platônico, isto é, daquilo que Platão não tomou como seu tema propriamente dito, ainda que tivesse permitido ou deixado em aberto o caminho para pensar essa possibilidade.

Em suma, nossas questões e hipóteses são:

(1) Por que Platão concebe, junto à determinação da *dikaiosýne*, o combate (*pólemos*)?

(2) Falar sobre *pólemos*, tendo em vista que ele é, segundo Heidegger, em sentido propriamente filosófico o anúncio mesmo da diferença ontológica, permite reatualizar a classificação de Platão, concebendo-o como pensador originário?

(3) Em caso positivo, como deve ser pensada a teoria ontológica da *Idea*, como o mais determinado, e do Bem, como *epékheina* (alem) em relação até mesmo àquele âmbito determinante?

(4) Não será mediante a retomada da Justiça e de sua relação com *pólemos* e Bem que se torna alcançável o devido modo de pensar a noção de transcendência em Platão?

(5) É possível dizer que, com isso, encontramos um outro Platão em (ou “desde”) Heidegger?²

A fim de tratar devidamente essas questões, apresentamos, em nosso primeiro capítulo, aspectos centrais da interpretação do termo *pólemos*, a partir da leitura de Heidegger, e sua crítica geral a Platão. No segundo capítulo, analisamos essa crítica junto a duas leituras sobre ela (as de Friedländer e Gadamer). No terceiro capítulo, tratamos da noção de transcendência em Heidegger, a fim de melhor compreender o “erro” de Platão ao pensar o Bem como fundamento, enquanto o princípio originário dos entes. E, por fim, voltamos, no quarto capítulo, à *República*, a fim de tematizar a Justiça e a vinculação desse conceito condutor em relação a *pólemos* e ao Bem.

² A pergunta pela possibilidade de pensar outro Platão em Heidegger não é nossa. Germano Nogueira Prado, em “*Epékheina tês ousías*: outro Platão em Heidegger”, texto não publicado, já anuncia a questão e aponta essa possibilidade. Apesar de tomarmos caminhos e pontos de partida diferentes para pensar a possibilidade de responder a essa questão, nos pareceu pertinente, aqui, repeti-la, e assim o fizemos.

CAPÍTULO 1 - LEVANTAMENTO DO PROBLEMA: A DISPUTA DO “PÓLEMOS” ENTRE HEIDEGGER E PLATÃO

“Logo, a força que leva cada um a manter-se nos limites da sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem da mesma. [...] E não porias a justiça como rival destas para dar virtude à cidade? Absolutamente (433 d-e)”.

A passagem acima pertence ao livro IV da *República* de Platão. Se a considerarmos atentamente, a afirmação platônica pode provocar certo estranhamento. Logo de início é apresentada a Justiça, principal tema do diálogo, como força capaz de levar cada cidadão a manter-se no seu *ergon* (tarefa, trabalho) próprio. O que soa estranho não é que a Justiça seja apresentada como força, mas o que se requer dessa força: a luta, o embate, o combate (*pólemos*). Ainda não sabemos o que significa essa luta e que tem ela a ver com a essência da *dikaiosýne* (Justiça) – apenas sabemos que Justiça é colocada como rival das demais virtudes: sabedoria, temperança e coragem.

Um caminho que ajuda a pensar o sentido e a interpretar o conceito de *pólemos*, conforme o excerto mencionado, encontra-se em *Ser e Verdade* (2007), publicado em 1933/34, de Heidegger. Ali, em meio à interpretação do fragmento 53 de Heráclito, e na tentativa de tornar mais claro aquilo que os gregos compreendiam por combate, o pensador alemão julga ser necessário distinguir *polémos* de *agón* (competição). Tal necessidade se justificaria porque não encontramos, no último conceito, o tipo de luta que *pólemos* designa, a saber, a luta “originária”. Segundo a leitura heideggeriana, *agón* significa competição; é aquilo que representa uma medição, entre amigos, de forças; apenas uma disputa ou uma rivalidade entre dois que se postam como adversários. Nessa luta não há destruição, geração ou mesmo rompimento, mas há um encontro de dois cujas forças só podem ser medidas porque o comum já se deu, já aconteceu e apareceu harmonizado, como um ‘lado a lado’. Por sua vez, *Pólemos* representa a luta entre inimigos, porque não harmonizados, uma luta que atravessa tudo, uma luta que não é um comportamento humano (ainda que se possa falar em inimizade), mas que diz respeito a tudo aquilo que “é”, em sua conservação e geração. Para que entendamos melhor a interpretação desse último conceito, trazemos brevemente o modo por que Heidegger interpreta o fragmento heraclítico.

O fragmento 53, de Heráclito, diz: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (1996, p. 102)³. Já numa primeira aproximação pode-se perceber que *pólemos* (combate) se mostra como “pai”, como “rei”. Esses termos guardam, em si mesmos, uma série de preconceções sobre as quais devemos nos precaver. Pai e rei, aqui, não querem dizer aqueles indivíduos que colocam outros sob seus cuidados ou estão, hierarquicamente, acima daqueles dos quais cuidam ou sobre os quais exercem poder. Ao interpretar esses conceitos de modo absolutamente corriqueiro perde-se de vista seu sentido ontológico. Pois, combate, pensado ontologicamente como pai, é aquilo que dá condição, porque gerador, de os entes aparecerem. Ele, no entanto, não é só o que faz surgir os entes tais como são, pois, como rei, é aquilo que, em fazendo aparecer, domina aquilo que aparece de tal forma que o deixa persistir no aparecimento.

Se luta (*pólemos*) não se mostrasse como aquilo que deixa os entes aparecerem e como aquilo que mantém esse aparecimento, a realidade ou aquilo que concebemos, de modo mais vulgar, como real, não se mostraria como tal. Porque luta não se retira daquilo (dos entes) a que gera e faz permanecer, já que rege o aparecer e a constituição essencial do ente, a vigência e a diferença entre tudo o que há pode ser dita. Porque há luta, em outras palavras, há ente. Por isso, Heidegger afirma, em *Ser e Verdade*, que

A luta atravessa com sua dupla regência o todo do ente como poder de geração e como poder de conservação. Não é preciso dizer que onde não há nem reina luta instala-se, por si mesmo, paralisia, nivelamento, equivalência, mediania, inocuidade, estiolamento, fragmentação e capricho, decadência e derrocada, breve: o desaparecimento (2007 a, p. 105).

Quando se fala em luta, em sentido originário⁴, não falamos, então, numa briga, numa competição, numa rixa qualquer: estas só podem aparecer se antes (ontologicamente antes) houver luta primordial (*pólemos*). Uma competição entre dois amigos (*ágon*), por exemplo, só acontece se eles, se os entes, já estiverem harmonizados e aparecendo nesta harmonia. Com isso, não estamos querendo dizer que há, primeiro, uma luta primordial e depois ente, mas que o modo de o ente aparecer é luta constante – sem ser ou produzir, assim, destruição, aniquilação de algo, mas vigência. Sem combate constante não há

³ Utilizamos, aqui, a tradução de José Cavalcante, publicada na *Coleção Os pensadores*, porque, em *Ser e Verdade*, Heidegger não oferece a tradução completa do fragmento em questão.

⁴ O termo “originário” pode ser entendido, de maneira simples, como o que indica o pensamento sobre o ser dos entes em sentido ontológico, isto é, o pensamento que pensa o ser dos entes a partir da diferença ontológica – diferença entre ser e ente.

aparecimento. Essa série de vocábulos, encontrados no trecho supracitado, mostra o que Heidegger usa para designar, em última instância, um resultado, o “desaparecimento”, a falta de luta. Combate, enquanto geração e permanência, não pode ser visto como causa do ente. O ente só é desvelado pela e na luta. Ali, e só ali, ele encontra sua solidez e estabilidade porque seu ser é luta.

Tendo em vista o sentido primordial (originário) de *pólemos*, pode-se entender, *grosso modo*, o significado na leitura heideggeriana do fragmento de Heráclito. Se combate é aquilo que revela e mantém o ente sendo e tal como é, então somente através dele cada ente pode se mostrar como o que, disposto fundamentalmente na “decisão” (não ôntica ou subjetiva), é tal como é – seja como deus, seja como homem, escravo ou livre.

Segundo Heidegger, esses modos de o ente aparecer não representam apenas uma quantidade aleatória de exemplos de entes, de áreas ou espécies de entes escolhidas por Heráclito. Deus, homem, escravos ou livres são “os *modos fundamentais do ser* em geral em sua origem e providência na vigência e essência do ser” (2007, p. 107. Grifo do autor). Como luta designa a origem e a vigência do ente, ela revela essencialmente o ser dos entes. Noutras palavras, isso quer dizer que todo modo de ser é, sempre, atravessado pela decisão de, na luta e em sendo constantemente luta, deixar vencer um *modo de ser* Deus, homem, livre ou escravo. Assim, não se pode falar que isto ou aquilo é simplesmente um Deus ou um homem, mas que, na luta, houve decisão de o ente aparecer, em seu modo de ser, como Deus ou como homem.

Com isso fica claro: a luta se põe a ser no ser, se põe e se mantém; ela constitui a essência e a vigência do ser de tal modo que *atravessa* todo ente com *um caráter de decisão*, a agudeza sempre cortante do ou-ou; ou ela ou eu; ou ficar em pé ou cair (2007 a, p. 108. Grifo do autor).

Combate, como aquilo que revela a essência do ser, como aquilo que é incessante no ente, é o que faz imperar e vigorar o modo de o ente aparecer de tal ou de tal maneira. Neste sentido, no sentido do fazer e deixar aparecer, a luta impera como aquilo em que a decisão – não como a expressão de uma vontade deste, uma vontade qualquer – sobre o modo de ser do ente pode aparecer como aquilo que permite a diferença. Combate é, enquanto a essência do ser, enquanto o que revela o ente, o âmbito da diferenciação – o aparecimento e a vigência do aparecimento do ente enquanto tal, enquanto o ente que é, aparecimento do ente em sua unidade essencial.

Dito de outra forma: luta designa uma das palavras fundamentais⁵ que Heráclito “escolhe” para dizer a unidade da multiplicidade, o fundamento do ente, “o modo como e o conteúdo em que a essência se essencializa” (2007 a, p. 109). Diante da interpretação que Heidegger oferece ao termo *pólemos*, voltemo-nos ao tema de nossa dissertação e perguntemos com mais clareza:

(1) em que sentido Justiça pode rivalizar com a sabedoria, a temperança e a coragem?

(2) será que Justiça é o desde onde as demais virtudes podem aparecer?

(3) será que Justiça é, enquanto aparente âmbito da diferenciação, decisão?

(4) em caso positivo, ela decide sobre o quê e como decide?

(5) que é *pólemos*, na *República*, e como esse fenômeno pode ter sido levado, por Platão, para o interior da determinação da Justiça?

(6) será que também é possível pensar, no diálogo platônico, combate como uma palavra originária (equivalente à *pólemos* grega)?

(7) em caso afirmativo, pode Platão ser visto como um pensador originário?

Essas questões deverão ser pensadas com cuidado. Por ora devemos ter em mente que a interpretação heideggeriana do conceito grego deve nos ajudar a interpretar o que se mostra a nós como um enigma em Platão. No entanto, esse auxílio interpretativo não deverá dispensar ou negligenciar a filosofia do próprio pensador alemão.

Pois, ao levarmos em conta que o caminho ao debate de uma questão em Platão foi retirado da interpretação de um conceito e de um pensador (Heráclito) considerado, por Heidegger, como originário, resta contrastar isso com tais constatações:

(1) que Platão não é considerado por Heidegger um pensador originário; o filósofo alemão afirma, mais de uma vez, que a filosofia platônica deu início à metafísica, isto é, deu início ao esquecimento do ser. E isto pelo fato de não ser tomado como um pensador originário; e (2) que identificamos na filosofia de Platão o surgimento de um conceito cuja interpretação conduz a considerá-lo, entretanto, a despeito da interpretação heideggeriana, como um pensar originário.

A fim de esclarecer tais questões, examinemos antes o que se entende, na tematização filosófica de Heidegger, por ‘pensamento originário’ e por ‘metafísica’.

⁵ Há outras palavras que designam, em Heráclito, o pensamento sobre a origem da totalidade, a saber: *phýsis*, fogo, *lógos*, harmonia.

1.1 Heráclito: pensamento originário

Heidegger, na elaboração de seu projeto filosófico – na elaboração da questão pelo sentido de ser⁶ – estabelece uma diferenciação entre os autores que considera pensadores originários (Anaximandro, Heráclito e Parmênides)⁷ e os pensadores metafísicos (de Platão a Husserl). De modo geral, os pensadores originários conduziram suas investigações, ainda que não tematicamente, ao que dá origem à totalidade, a partir do cuidado com a diferença entre ser e ente, a diferença ontológica⁸. Em contrapartida, os pensadores metafísicos, “esquecidos”⁹ dessa diferença, buscaram, na lida com a questão pela origem, a presentificação do fundamento uno e constante do ente em totalidade e enquanto tal. A fim de compreender tais afirmações tematizamos primeiro o modo pelo qual e ainda a justificativa do porquê Heidegger considera Heráclito um pensador originário. Depois nos esforçamos para esclarecer o que isso tem a ver com Platão em nossa presente pesquisa.

A principal marca característica do pensamento dos primeiros filósofos, os *physiologoi*, é o pensamento sobre a *phýsis*. Habitualmente esse termo é traduzido por natureza¹⁰. Tal tradução, no entanto, provoca um afastamento, por assim dizer, da experiência que os gregos fizeram ou tiveram com o aparecer da totalidade. O sentido primário dessa palavra, *phýsis*, é resgatado por Heidegger em *Introdução à metafísica* (1987). Ali ele afirma que *phýsis* é

⁶ Essa questão deu origem a principal obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Para a elaboração dessa questão e para a investigação da mesma, o filósofo vê a necessidade da elaboração do que ficou conhecido como “ontologia fundamental”. Esta, acompanhando ao que já está presente na interpretação heideggeriana dos primeiros pensadores (os pensadores originários), está fundada na “diferença ontológica”. Não nos delongaremos aqui na explicação desse projeto, já que reaparecerá ao longo deste trabalho.

⁷ Não temos a intenção de explicar o motivo por que cada pensador é considerado “originário” ou “metafísico”, mas, apenas esclarecer o sentido geral em que origem e metafísica foram pensadas por Heidegger. Deixando claro este objetivo é válido dizer que nos movemos, na medida da nossa necessidade, na interpretação heideggeriana da filosofia de Heráclito. Assim o fazemos porque é do interior desta interpretação que vemos um caminho aberto à interpretação do conceito de *pólemos* – que é o que, de fato, está em jogo aqui.

⁸ Ainda que os primeiros pensadores não tenham terminologicamente convencionado o que ficou conhecido como “diferença ontológica”, em seus pensamentos já havia alusão ao encobrimento e descobrimento do ser no ente. Pois, segundo Heidegger, “Os gregos fizeram a experiência do esquecimento, *léthe*, como destino de encobrimento”. Encobrimento “[...] não se refere a um comportamento do homem, dentre muito outros. [...] Indica, bem ao contrário, o traço fundamental de todo relacionar-se com o que está vigente e o que está ausente, designando até mesmo o traço fundamental da própria vigência e ausência” (HEIDEGGER, 2001, pp. 233-234).

⁹ Esquecimento não deve ser visto como comportamento, mas designa, ontologicamente, o que está implícito na dinâmica do ser – esconder-se ou encobrir-se no desencobrimento ou aparecimento do ente.

¹⁰ Segundo Thomas Kesselring, há pelo menos três maneiras de interpretar a *phýsis* no pensamento grego: (1) enquanto o cosmos, universo, tudo o que existe. “o verbo correspondente é *phyein* que significa “crescer”, não no sentido de tornar a cada vez maior [quantitativamente], mas sim no sentido qualitativo; *phyein* significa tornar-se visível”; (2) “como um processo circular, um processo de surgir e desvanecer” e (3) “enquanto essência e princípio de cada ser singular” (2000, pp. 155,156).

o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável. [...] *Phýsis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir-a-ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Phýsis* é o surgir (*Ent-stehen*), o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.[...] Ao ente como tal em sua totalidade, chamavam-no os gregos *phýsis* (1987, p. 45).

Mais do que natureza que é entendida, na maioria das vezes, como aquilo que reúne todas as coisas que existem ou como aquilo que diz respeito à essência dos entes, *phýsis* mostra o “acontecer da realidade” num movimento de descobrimento e encobrimento. Na mesma medida em que ser revela o ente (mostra o ente em seu ser) esconde-se nele. O ente se mostra como observável somente porque o aparecer permanece reinando, vigorando nele.

Essa permanência se dá, no caso ilustrado de empréstimo por uma sentença do poema 18, de Rainer Maria Rilke, em sua obra *Jardins*, publicada em 1924, como “uma quase ausência” (1995, p. 49). Isto quer dizer que o aparecer dos entes, em seu movimento de mostrar o ente e se esconder nele, permanece como uma “quase ausência”; o ser não é encontrado no ente como se fosse uma coisa, um outro ente presente, mas como uma ausência presente, uma ausência vigorante, reinante, que faz ou deixa o ente aparecer.

Ao se manter em vista que “ausência” é um se manter presente não “comparecendo”, vê-se que o aparecer dos entes, por não ser um ente, se “mostra” como o que se encobre. Nisto mora o que Heidegger chama de diferença ontológica – a diferença entre ser e ente. Só mesmo o movimento do ser de deixar aparecer se escondendo permitenos dizer essas coisas. Só mesmo este movimento permite a Heidegger reconhecer, na atenção que os primeiros pensadores dedicaram à origem, que há uma distância fundamental entre aquilo que aparece e aquilo que permite o aparecimento. Com este movimento, com esta diferença, os gregos mostraram a *phýsis* como o “acontecer da realidade” – a realidade acontece como diferença ontológica¹¹, como *phýsis*.

Essas explicações encontram certo sentido, em grande medida, no fragmento 123 de Heráclito. Ali ele afirma que: “a *phýsis*¹² ama esconder-se”. Atentemos somente ao movimento que as palavras de Heráclito apontam, sem nos fixarmos ao sentido de cada uma delas: “*phýsis* ama esconder-se” quer dizer, por outras palavras, que o aparecer dos

¹¹ Ainda que o termo “diferença ontológica” seja propriamente heideggeriano, ele só tem sentido ou só encontra sua “configuração” devido à atenção ou à leitura que Heidegger fez dos *phýsiologi*.

¹² Mantivemos, aqui, o termo em grego, para escapar à tradução usual de *phýsis* por natureza e, com isso, perdermos o sentido do fragmento.

entes tem morada, enquanto fonte de vinculação e aparecimento, no ente. Tal morada é o que maximamente aparece (o ente) enquanto a origem mesma da morada se esconde ou encontra sua guarda nela. Porém, o que isso tudo tem a ver com pensamento originário?

A aplicação dessas explicações sobre a *phýsis*, ou sobre o movimento que revela a essência da *phýsis* grega, pode ser vista no acompanhamento da interpretação heideggeriana do fragmento 16, que conduz, ainda que não explicitamente, a uma experiência com a verdade. Esta, por sua vez, se tornará mais clara ao tratarmos de Platão.

Logo no início da conferência “*Alétheia (Heráclito, fragmento 16)*” (2001), publicada em 1954¹³, Heidegger, mencionando uma longa tradição que apresenta Heráclito como o obscuro, pergunta o motivo por que teria ele sido assim considerado. Já nas primeiras páginas de sua investigação afirma que “[...] qualquer pessoa esclarecida percebe que o modo de falar de Heráclito é diferente do de Platão, de Aristóteles, de um escritor dogmático cristão, de Hegel ou Nietzsche” (2001, p. 230). A diferença entre a fala de Heráclito e a desses outros pensadores não mora, apenas, na forma de falar, mas, sobretudo, no conteúdo daquilo que está presente em sua fala (aquilo que sua fala fala). É uma obviedade e Heidegger não está mirando nisso, que o modo como cada pensador se dirige à questão investigada e o modo como a apresenta é, sempre, próprio, diferente. O que está em jogo aqui é que a diferença e, talvez, a obscuridade de Heráclito estejam justamente em que aquilo que ele diz implica no seu modo de dizer, e investigar (colocar em questão) aquilo que está implícito no pensamento de todo pensador – a questão pela origem, a questão pela possibilidade de pensar isto ou aquilo, seja o ente em geral, a sociedade, o conhecimento, a razão, o homem, Deus, o próprio pensamento etc.

No fragmento 16, Heráclito investiga a origem de todas as coisas a partir da seguinte questão: “[...] como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita (declina)?”¹⁴ (2001, p. 229). Essa questão pode ser vista como condutora de todos os fragmentos do filósofo. Ela, porque questiona o que nunca declina – o ser dos entes – permanece junto ao essencial: a pergunta por aquilo que, em revelando o ente, permanece nele, velado. O “alguém” dessa questão, diz Heidegger, não tem nada a ver com *um* alguém (homem) que se comporta de determinado jeito (encobrimento ou desencobrimento) frente ao que nunca declina. Se assim fosse teríamos que responder não apenas “o que” este alguém, talvez o homem, deixa na possibilidade do encobrimento,

13 A conferência nominada foi proferida, pela primeira vez, em 1943, sendo publicada em 1954, no volume *Ensaio e Conferências*. A tradução utilizada corresponde ao ano de 2001.

14 Tradução de Diels citada por Heidegger.

mas, sobretudo, como, em aparecendo junto com os demais entes, essa possibilidade (o velamento) lhe é justamente outorgada. Nesse aparecimento e nessa possibilidade teríamos que justificar, ainda, por que o aparecer, acontecimento ontologicamente primário, doaria ao homem – que aparece e é, ontologicamente, secundário – o “poder” de manter coberto ou descoberto o ser dos entes em geral.

Em respondendo a essas questões chegaríamos, na verdade, ao fato de que o homem, na inquirição de Heráclito, não é o “quem” ou o “alguém” “especial”, “primário”, ao qual diz respeito o manter-se encoberto diante do que não se declina. A questão por “quem”, embora pertinente, não se deve movimentar na pressuposição de que este “quem” é o homem e que ele se comporta de tal e tal maneira. “Quem” designa “aquele” que é questionado diante da possibilidade do encobrimento (2001, p. 235)¹⁵. Em vista disso, a questão pode ser então assim elaborada: “[...] como o ente em geral (homem, deus, e todas as outras coisas), face ao que nunca se encobre, poderia manter-se encoberto?”

Nesse modo de entender o questionar de Heráclito, homem não pode ser visto como um “quem” (*hypokeímenon*) a partir do qual desencobrimento e encobrimento são originariamente pensados. O homem não é o suporte ou autor do desvelamento e velamento enquanto tais (a serem dois); ele está no desvelamento e, porque já o está, deve ser pensado em relação com o que nunca declina (ib., p. 235). O que nunca declina, em Heráclito, é o ser dos entes. Nunca declinar é nunca deixar de vigorar ou de manter o vigor. Os entes, na medida em que aparecem, não estão na possibilidade ontológica de encobrirem-se “frente àquilo” que lhes fundamenta e lhes confere vigor (ser). O ser dos entes, no entanto, na medida em que deixa aparecer, se esconde no ente que aparece. Esconder, aqui, não é uma espécie de “desaparecer”, mas de, em mantendo o aparecimento, se diferenciar e se distanciar essencialmente daquilo que aparece – o ser não é o ente – porém *naquilo* mesmo que aparece (pois não se trata de dois; ser não é fundamento).

Nesse movimento de encobrimento e desencobrimento, na diferença ontológica, o filósofo alemão viu a simplicidade e a “originalidade” em que Heráclito vislumbrou “o uno, mas que se manteve encoberto para os seus sucessores” (2001, p. 240). Essa simplicidade se deve a que o filósofo grego, de acordo com Heidegger, pensou e se manteve junto ao sentido do ente – ser (ib. p. 249). Por se manter junto e investigar o ser dos entes, Heráclito é, para Heidegger, um pensador originário. Diante disso permanece a

¹⁵ Em *Ser e Tempo* (2011), Heidegger diz que o ente deve ser questionado, mas não qualquer ente. O ente a ser questionado é esse que nós mesmos somos – *Dasein* (o âmbito de compreensibilidade, de sentido).

questão: em que medida faz sentido a proposta de tomar a Platão como outro pensador originário, fora do cânone estabelecido por Heidegger?

1.2 Platão: o início da metafísica a transformação da essência da verdade

Logo no início da filosofia, os pensadores considerados por Heidegger como originários mantiveram sua compreensão da origem da totalidade, como vimos, junto à experiência com o aparecer dos entes (*phýsis/ser*), junto ao movimento de encobrimento e desencobrimento que revela o acontecer da realidade. Em contrapartida, conforme a leitura heideggeriana, após Platão toda a história da filosofia se moveu na busca pela natureza do fundamento, considerando-o uma coisa que aparece, um ente. E com isso não se experimenta mais o ser ou o aparecer dos entes em vista do encobrimento e desencobrimento, mas somente uma identificação do fundamento com o fundado. Como tal identificação acontece ou começa a acontecer em Platão? Segundo a leitura de Heidegger, por meio de uma transformação na essência da verdade.

Heidegger lê a filosofia platônica a partir da “alegoria da caverna”, presente no livro VII, da *República*. Nesta alegoria, sob a temática da verdade, o filósofo alemão vê o acontecer de uma transformação: ali a essência da verdade teria perdido o sentido originário de desvelamento e assumido o sentido derivado de correção (*orthóthés*) e adequação (*homóiosis*). Tal transformação é narrada através da descrição dos vários níveis de “conhecimento”¹⁶ a que o filósofo, aquele que ama o saber, pode chegar. O último nível do conhecimento, por assim dizer, é aquele em que ele visualiza o fundamento de todas as coisas – a Ideia de Bem. E, porque o filósofo pode visualizar a Ideia, num primeiro âmbito do desvelamento, e a Ideia das Ideias (o Bem), no último âmbito de desvelamento, Platão teria anunciado que o ser dos entes pode ser conhecido e, por isso mesmo, descrito.¹⁷ Tratemos de esclarecer, para melhor introduzir as questões (apresentadas em 1.1) que dão forma a nossa dissertação e o caminho que tomamos para apresentá-las, o que se pode entender por *alétheia*, segundo a leitura heideggeriana.

¹⁶ Há, pelo menos, quatro estágios que representam quatro tipos de conhecimento diferentes, contados no “mito da caverna”. No primeiro estágio, temos a opinião (*dóxa*), que diz respeito a um conhecimento mais inferior, porque restrito às imagens do sensível; no segundo, temos a crença (*pistis*), que representa o conhecimento do próprio sensível; no terceiro, temos o raciocínio hipotético (*diánoia*), que representa o conhecimento matemático; por fim, no quarto estágio, temos a intuição intelectual (*noesis*), que diz respeito ao conhecimento filosófico. Neste último estágio, está o Bem.

¹⁷ Reservamos ao segundo e ao terceiro capítulo de nosso texto apresentar o modo como acontece a transformação na essência da verdade, o sentido em que é possível pensar o acontecimento dessa transformação e o que tudo isso tem a ver com a questão pelo fundamento.

Na mesma obra *Ser e Verdade* (2007), de onde obtivemos a interpretação de *pólemos* para o fragmento 53, de Heráclito, Heidegger apresenta uma distinção entre verdade como *alétheia*¹⁸ e verdade como *homóiosis*¹⁹:

a-létheia, descobrimento, provém do feito e do fato de *encobrir, velar*, respectivamente, desvelar, descobrir. “Correção” provém do feito e do fato de *regere* uma coisa *por* outra, de *medida* e *medir*. “Desvelar” e “medir” são feitos e fatos inteiramente diferentes (2007 a, p. 111. Grifo do autor).

Alétheia (*a-létheia*) é marcada por um alfa privativo. Essa marcação privativa não é interpretada por Heidegger como um mero acaso. O termo *alétheia*, em sua negação (positiva), indica algo. Este algo tem a ver com des-cobrimto, desen-cobrimto, des-velamento, isto é, verdade está, de alguma forma, em relação tanto com o encobrir quanto com o desencobrir. Diferente do modo como usualmente compreendemos verdade (como adequação)²⁰, os gregos viam nessa palavra uma experiência.

Desde a demarcação da diferença entre essas concepções tal nuance pode ser assim explicada. Nós, quando dizemos verdade, simplesmente concebemos que algo está de acordo, está correto, e, portanto, está no lugar. Atingimos, nisso, certo estado de segurança e tranquilidade. Pensamos: se algo está de acordo com, ou é conforme com, então está correto, não há perigo. “Estar de acordo” quer dizer, em dois sentidos, tal como Heidegger afirma em *Sobre a essência da verdade* (1979), conferência publicada em 1943, “[...] a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa” (1979 a, p.133).

De certa forma nós, como toda a tradição filosófica depois de Platão, ao menos segundo a demarcação heideggeriana, não pensamos ou não experimentamos verdade na sua “privação” e no que esta indica. Isso acontece porque o sentido que damos à verdade e com o qual estamos acostumados está associado com o que concebemos como verdadeiro

¹⁸ Conforme a etimologia heideggeriana, a palavra grega *a-létheia* é constituída por uma negatividade. O radical - *létheia* significa velado, oculto, escondido. O alfa privativo desta palavra permitiria entendê-la como des-velamento, isto é, como a negação de um velamento, de um ocultamento.

¹⁹ Na leitura crítica de Heidegger a Platão, verdade como correção e verdade como adequação assumem significações, minimamente, distintas. A primeira (*orthothés*) tem a ver com a correção do olhar, isto é, a direção correta do olhar para o princípio originário de todas as coisas (o Bem). A segunda (*homóiosis*) tem a ver com a adequação do enunciado com a coisa. Por enquanto, para além das distinções mais específicas, basta que entendamos em que sentido *alétheia* pode ser lida como originária e em que sentido *orthothés* e *homóiosis* são derivadas.

²⁰ Em Tomás de Aquino podemos ver que a concepção de verdade está ligada ao intelecto: verdade é adequação do intelecto com a coisa. No pensamento transcendental kantiano, a noção de verdade também está ligada à razão, mas de outra forma. Em Kant os objetos se conformam ao nosso conhecimento, com a subjetividade, com as estruturas da subjetividade.

(correto, adequado). Daí que muito facilmente tomamos verdade como aquilo que é verdadeiro e, com isso, algo que está imediatamente em oposição ao falso (o “fora” de lugar, o “fora” da verdade).

Dizemos que algo é verdadeiro se nosso enunciado está em conformidade com a coisa que enunciamos, com a coisa a que, em algum momento, vimos. Mas aquele que ouve nosso enunciado, a fim de saber se aquilo que falamos sobre algo está de acordo (é verdadeiro), necessita de um outro movimento: a verificação. Verdade, tal como a experienciamos, recebe neste caso a sua medida daquilo que nós verificamos – se o ente, a coisa que já apareceu está adequada com aquilo que dizemos ou pensamos sobre ela, então nossa proposição ou nosso pensamento são verdadeiros. Mas a isso Heidegger chama de “derivado ou secundário”, porque para que seja possível verificar o ente, este já precisa ter aparecido – já ter sido desvelado, já estar no desvelamento.

Por sua vez, o sentido em que os gregos experimentaram a *a-létheia*, pelo menos num primeiro momento, indica, segundo Heidegger em *Parmênides* (2008), obra publicada em 1943, que a “[...] essência da verdade como descobrimento é contraposta de algum modo ao encobrimento. O desencobrimento está, assim parece, numa ‘luta’ com o encobrimento, e a essência dessa luta permanece em disputa” (2008 a, p. 33).

Verdade como *alétheia* mostra o constante jogo do velamento (*lethe*)²¹ com o desvelamento. Isto quer dizer que a essência da verdade conduz a uma experiência tanto da luta travada pelo desencobrimento contra (ou com) o encobrimento quanto a experiência da ligação entre os dois. O que esta experiência designa parece ser semelhante à experiência com a *phýsis*. Dissemos que *phýsis*, na interpretação do fragmento 123 de Heráclito, ama esconder-se. O aparecer dos entes tem a “característica” de doar os entes ao aparecimento na mesma medida em que encontra morada neles. Ao encontrar essa morada no ente, esconde-se nele. No “esconder”, o ser dos entes não é simplesmente “tirado de vista”, porque ele nunca apareceu. No dizer mesmo do esconder vemos desabrochar a diferença ontológica – porque ser não é ente, o modo como “ele” se “mostra” é se ocultando e abrindo espaço ou doando espaço para que o ente seja tal como ele é, que apareça sob determinado sentido. Essa mesma dinâmica que descreve o movimento da *phýsis* está presente em *alétheia* como luta, o *pólemos* (2008 a, p. 36), entre velamento e desvelamento.

²¹ Na mitologia, a água do rio *Lethe* é a água do esquecimento.

Alétheia, como luta entre velamento e desvelamento, mostra agora não apenas a dinâmica do ser, mas algo a respeito do ente: “[...] o desvelado [o ente] é arrancado a uma ocultação, mas neste arrancamento revela-se, quer dizer desvela-se, essa mesma ocultação [ser], e desvela-se como condição (inaparente) de aparição de todo o desvelado” (ZARADER, 1990, p.83). Ou seja, o ente é levado ao aparecimento e na medida em que aparece mostra que o vigorar do desvelamento (o ser, a *phýsis*) não pode ser um outro ente, o vigorar do desvelamento é o puro velamento, é o “esconder” que mostra um outro (um ente). Este “velamento” (ser) permanece escondido porque desvela, porque entrega, porque deixa o ente ser e porque “acusa”, nisso, a diferença.

Só nessa primeira apresentação do termo *alétheia* como desvelamento vemos que o reino da segurança e da tranquilidade, com o qual habitualmente experimentamos a verdade no sentido do verdadeiro, é abalado pelo que a palavra e experiência grega nos revela – uma luta entre velar e desvelar que não tem como âmbito primário a enunciação ou não retira seu “atestado” de verdade da verificação. Aliás, é só porque o desvelamento é aquilo que permite o aparecimento de todo e qualquer ente que o enunciado e a verificação podem acontecer, depois que o ente já tiver sido desvelado, isto é, para que haja enunciado e verificação o desvelamento, o puro espaço de aparecimento, precisa já sempre ter se dado e, por isso, permitir que atos secundários (enunciar ou verificar) aconteçam.

Verdade, a partir da experiência grega, contrapondo-se ao modo usual, parece ter algo a ver com “perigo”, “insegurança”, justamente porque há luta. Onde reina a luta, no sentido de *pólemos*, não reina a desordem – reina o caráter cortante do ou-ou, ou isto ou aquilo, reina a consistência, a identidade, a alteridade, a pura liberdade, a decisão, a diferença; combate diz o acontecer da realidade como diferença ontológica, como o modo que revela como os entes vêm a ser, da mesma maneira que *phýsis* e *alétheia*.

Combate, como já dissemos, é aquilo que deixa e mantém o ente no aparecimento. Ao deixá-lo e mantê-lo, a luta diferencia cada ente que aparece, reunindo-o numa totalidade. Esta, por sua vez, é o desde onde cada coisa pode ser compreendida em seu sentido – como isto ou como aquilo, como aquilo que tem uma “identidade” e como aquilo que se diferencia essencialmente de outro ente. O ente só é desvelado pela e na luta, porque o espaço (o ser) que permite esse desvelamento permanece sempre vigente. Esse espaço é o que aparece como decisão, como o que coloca o ente fundamentalmente na decisão – o ente é desvelado como aquele que é o que é, tal como aparece desde um sentido. *Phýsis*, por sua vez, mostra a dinâmica do ser: a entrega de todos os entes numa totalidade (o

deixar o ente ser) e o movimento diferenciador daquilo que entrega e “daquilo” que “permite” a entrega (ser).

Tanto *pólemos* quanto *phýsis* colocam em jogo velamento e desvelamento tendo a diferença ontológica como “fundamento”. Ainda que nesses termos esteja presente um mesmo movimento que *alétheia* designa, talvez só nela ou só a partir dela seja mostrado mais detidamente, por Heidegger, como sentido (compreensão) acontece, por assim dizer.

Esclareçamos assim: Heidegger, em *Sobre a essência da verdade* (1979), chama *alétheia* de liberdade (decisão)²². Ele afirma: “[...] a liberdade é a própria essência da verdade” (1979 a, p. 137). Por liberdade deve-se entender, assim como já ficou subentendido quando falamos de decisão, o deixar ser o que cada ente é (*pólemos*), a abertura que permite ao ser-aí (o aberto) “se” comportar em relação ao ente, isto é, a liberdade é o puro espaço, prévio, de aparecimento (sentido) e conexão de todos os entes (totalidade). Todo comportamento em relação ao ente é já um comportamento que acontece num âmbito de sentido, e, portanto, na liberdade (na verdade). Nada do que existe, nenhum ente, pode aparecer sem sentido, sem estar num horizonte de compreensão – aliás, não haveria aparecimento sem compreensão. Esse horizonte de compreensão, que permite que cada ente apareça como aquele que é – seja uma xícara, um copo, uma flor, um livro –, é chamado, por Heidegger, de liberdade, de ser-aí.

Dasein, ser-aí, é o ente ôntico-ontológico, é o ente que abre “mundo”, que se movimenta na compreensão de ser, que compreende ser. Isto quer dizer que ser-aí é tanto o espaço de compreensão (liberdade) quanto o ente que se relaciona com os demais entes, os entes em geral, na compreensão. O que confere ao ser-aí esse caráter de se relacionar com os demais entes, o que lhe permite doar sentido, é o fato de ele ser o único ente que *ek-siste* (insiste em ser o “fora”). Somente por isso é que ele pode se constituir como o âmbito para que o ente venha, como aquele que pode se relacionar compreensivamente com o ente na totalidade e consigo mesmo: “[...] a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1979 a, p. 139).

Desvelamento, dessa forma, é o desvelamento do ente (o puro aparecimento do ente – *phýsis*) que só acontece numa abertura compreensiva, num espaço, não entificado, que permite que os entes apareçam e sejam compreendidos. O modo como liberdade,

²² Em *Sobre a essência do fundamento* (1929), Heidegger associa os termos liberdade e decisão. Ali, ambos parecem ter o mesmo sentido ou indicar o mesmo âmbito – transcendência (1979 b, p. 119).

compreensão, sentido, totalidade devem ser entendidos passa pelo que Heidegger chamou de “transcendência” (ser-no-mundo) já em *Ser e Tempo* (2011), publicada em 1927, mas que é o principal tema da conferência *Sobre a essência do fundamento* (1979), publicada em 1929. Transcendência, ali, é vista como a constituição fundamental do ser-aí, é o modo por que podemos entender “mundo” (o ente em totalidade). Ser transcendência, em sentido heideggeriano, é ser ser-no-mundo, ou melhor, é ser-o-mundo. Isto significa, *grosso modo*, que ser-aí, o ente ôntico-ontológico, que lida com o ente que aparece, ultrapassa (transcende) compreensivamente todos entes sem se perder em meio a eles. Isto é, por ser-aí *ek-sistir* e por essa *ek-sistência* ser marcada pela transcendência, ele pode ser o âmbito (“o fora”, o espaço) para todo e qualquer ente mantendo sua marca essencial, mantendo a si como o espaço de compreensão, o lugar em que os entes acontecem com sentido.

Noutras palavras, por poder ultrapassar e se manter um mesmo, por ser mesmidade e permitir alteridade (permitir a diferença), se mostra, entre outras coisas, como “o” mundo, como o lugar para todos os entes, como o lugar de velamento e desvelamento (o lugar da verdade).

Diante do que vimos supõe-se que a interpretação de Heidegger sobre o pensador originário Heráclito, e em virtude de seu próprio pensar sobre o fundamento que acabamos de esboçar, fornece-nos “munição” e subsídios suficientes para nos conduzir a uma melhor compreensão da crítica heideggeriana de Platão, ou até mesmo a uma melhor compreensão de Platão. Se a verdade tem de ser compreendida, por um lado, como desvelamento, como liberdade, segundo Heidegger vê-se que é possível pensá-la assim graças à diferença ontológica. Desde a referência à diferença ontológica como fundamento vimos que a *alétheia* pode ser tomada como diretamente relacionada à *pólemos* e à *phýsis*: esses dois termos dizem, de algum modo, verdade, porque falam do aberto. Porém, para Heidegger por meio da *alétheia* é mostrada a relação do ser-aí (*Dasein*) com a verdade – “[...] o ser-aí é e está na verdade” (2011, p. 291).

Por outro lado, vimos também que verdade como adequação ou correção, no caso de terem sido colocadas diante do âmbito do desvelamento ou no âmbito da pura diferença, que ambas se mostram como secundárias, derivadas. E isso significa apenas que correção ou adequação não servem, de modo originário, para fundamento da verdade como desvelamento (ZARADER, 1990, p. 65). Antes o desvelamento funda a correção, a adequação, permitindo com isso a verificação. Assim, algo como verdadeiro só tem sentido se já estiver acontecendo verdade como desvelamento.

Desde o domínio da questão proposta como horizonte temático que visa estabelecer a relação entre o *pólemos* e a Justiça em Platão, à base da avaliação inicial que mostrou o condicionamento da mútua exclusão entre “pensamento originário” e “metafísica”, após ter sido concedido por Heidegger um lugar originário à Heráclito e um metafísico à Platão, mas a partir de uma questão que revelar-se-á ainda ligeiramente anterior à tematização heideggeriana do combate (*pólemos*), a saber, a relativa à Justiça como aquela força capaz de levar cada cidadão a manter-se no seu *ergon* (tarefa) próprio, da qual se requer a luta, o embate, o combate (*pólemos*), pode-se conceder como irretocável, sumária e pertinente a classificação de Platão como metafísico por Heidegger?

Afinal de contas, não pode a Justiça, em Platão, ser considerada como o *locus* desde o qual também se dá o aparecimento das demais virtudes (sabedoria, temperança e coragem)? Em tal caso a investigação do(s) vínculo(s) desse combate com a essência da *dikaíosýne* (Justiça) serve de apoio para colocar em xeque e mesmo remover a determinação heideggeriana de Platão como filósofo apenas “metafísico”. Vê-se assim que a investigação desta dimensão da Justiça – de certo modo já acentuada por Platão como um domínio de diferenciação e de decisão prévia, não meramente aparente, mas sim efetiva – apresenta a Platão com um nível de protagonismo que impede enquadrá-lo sumariamente ou até esgotá-lo naquela classificação heideggeriana.

Ainda que possa cair parcialmente na classe de pensador metafísico, nem por isso precisa ser entendido todo o Platão, previamente, como tendo se esgotado na autoria das questões investigadas pura e simplesmente através do modo de pensar assentado no tema da busca de um fundamento, criticado por Heidegger. Em paralelo à abordagem do *pólemos* heraclítico, a tematização da Justiça deve servir aqui de exemplo para conduzir à uma visão alternativa à abordagem restritiva heideggeriana. A resposta sobre o modo como a Justiça – por meio da luta, do combate – conduz à decisão sobre o que é efetivo, planeando ao mesmo tempo o modo como chega a fazê-lo, foi conduzida por Platão e parece ter passada ao lado das considerações e mesmo da atenção de Heidegger.

Vejamos de que modo pode-se galgar ainda a conquista de um lugar à Platão como pensador originário. Antes, porém, de trabalharmos a tematização específica disso, voltemo-nos à crítica heideggeriana de Platão. Por meio dela visamos alcançar, em sua totalidade, os argumentos de que necessitamos para nossa análise dar conta de nosso objetivo.

CAPÍTULO 2 - Platão: o acontecer da transformação

Ainda hoje é bastante discutida a interpretação heideggeriana de Platão; todavia, desde a publicação de *A doutrina platônica da verdade* (2008) ela vem sofrendo inúmeras críticas. Heidegger afirma que há uma modificação, em Platão, do conceito de verdade como desvelamento (*alétheia*) para o de verdade como adequação (*homóiosis*). *A-létheia* (des-velamento), segundo a concepção de Heidegger, deve ser entendida como abertura, clareira (*Lichtung*), âmbito que permite, de modo ontologicamente prévio, a conexão de todos os entes, como horizonte de sentido. Só mesmo a partir da abertura, da conexão já dada dos entes, é que pode surgir a verdade como conformidade e, a partir desta, a verdade como proposição que anuncia, apresenta o objeto já aberto em e desde um âmbito.

Através da diferenciação entre *homóiosis* e *alétheia*, Heidegger “acusará” a história da filosofia (considerada como “metafísica”), que teria seu começo com Platão, de entender e fixar a verdade desde um sentido derivado e esquecer ou não perguntar pela abertura. Isto significa que a filosofia já não mais perguntaria pelo aparecer de todas as coisas, mas apenas pela constituição ontológica *dos entes*: as ontologias seriam já sinal do esquecimento.

Paul Friedländer, contemporâneo e colega de Heidegger, em *Alétheia: uma discussão com Martin Heidegger* (1979)²³, contrapôs-se com firmeza à interpretação heideggeriana do vocábulo *alétheia* e, depois, à tese geral do filósofo contemporâneo sobre a verdade em Platão (e nos gregos). A etimologia de *alétheia* e a historicidade de seu uso, tais como vistas por Heidegger, estariam equivocadas. Segundo Friedländer, o termo *alétheia*, não sendo marcado por qualquer negatividade centrada em um suposto alfa privativo²⁴, não pode ser dito como desvelamento do ente. Além disso, antes mesmo de Platão, em Hesíodo e Homero, *alétheia* já seria usada no sentido de correção, de verdade, de sinceridade. Não haveria, portanto, um sentido originário (*a-létheia*) e um sentido derivado (*homóiosis*). Assim, Platão não teria sido o primeiro a aplicar o termo como “correção”²⁵.

²³ Capítulo XI da obra *Platão: eidos, paideia, diálogos*.

²⁴ Optamos por transliterar as palavras gregas. Quando falamos em “alfa privativo” queremos designar a primeira letra da palavra *alétheia*. Nos caracteres gregos: ἀλήθεια.

²⁵ Precisamente quanto à etimologia de *alétheia*, podemos ver a resposta heideggeriana à crítica de Friedländer em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1979). De modo geral, ali o filósofo alemão dirá que os gregos fizeram a experiência do desvelamento ainda que não a tenham nomeado, isto é, ainda que não a tenham chamado de *alétheia*. É a experiência grega que importa e não, propriamente, o termo. O modo

Diferente de Friedländer, Hans-Georg Gadamer, aluno de Heidegger, em sua análise da leitura de Platão feita pelo filósofo alemão, não questiona a pertinência de traduzir *alétheia* por desvelamento; ele tomará como verdadeira a experiência grega relatada por Heidegger (a experiência vê em *alétheia* o acontecimento da diferença ontológica), mas, por outro lado, questionará se há alguma possibilidade de que em Platão o fundamento (o Bem) seja pensado como Abertura (como desvelamento). Porém, essa questão parece contrariar a leitura heideggeriana que vê *tò agathón* como o mais presente e, portanto, o mais desvelado. Mesmo mediante esta presença, Gadamer questiona se Bem poderia, em alguma medida, ser pensado como desvelar, como o espaço dos entes. Seja como for, essa possibilidade parece abrir e apontar para um novo caminho de leitura em direção à Platão, oferecendo-nos uma nova maneira de considerar o filósofo grego.

Diante de tais indicações, expomos com maior clareza os passos estruturais iniciais deste capítulo. Tratar-se-á aqui de (1) apresentar melhor a crítica de Heidegger à Platão, e de (2) apresentar a recepção de Friedländer e Gadamer sobre essa crítica, a fim de em seguida (3) encaminhar uma possível interpretação que busque esclarecer o lugar de Platão em Heidegger.

2.1. O não dito de Platão: a transformação na essência da verdade

Heidegger inicia *A doutrina platônica da verdade* afirmando que o “não-dito” de Platão (sua doutrina) é “[...] uma virada na determinação da essência da verdade” (2008, 215). Tal virada poderia ser vista em toda a filosofia platônica, mas é mais clara no livro VII da *República*. Não devemos nos esquecer, em nenhum momento, que o tema principal deste diálogo é a Justiça. Ou seja, que a pergunta pela formação (no sentido de *paidéia*) da alma humana, pela essência da *pólis* e do homem e mesmo a pela verdade, podem ser tematizadas por meio da pergunta pela natureza da *dikaíosyne* (Justiça). É especialmente da passagem da *apaidéusia* (falta de formação) para a *paidéia* e de como tal passagem modula a essência da verdade que trata o livro VII analisado por Heidegger.

A “alegoria da caverna”, os diversos níveis em que se manifesta a verdade – a prisão, a libertação, a saída e o retorno do homem à caverna –, são interpretados por Heidegger como um processo de formação da alma, e eles constituem a essência da

grego de experimentar a realidade estaria fundado na sua tentativa de dizer o Aparecer dos entes, o qual é totalmente diferente do que aparece (entes). Isto não pode ser chamado de verdade em termos de correspondência, e deve ter o sentido de desvelamento.

paidéia. Sem nos fixarmos à alegoria, detenhamo-nos brevemente no modo como esses diferentes níveis são interpretados.

Os dois primeiros estágios, a prisão e a libertação do homem, ainda no interior da caverna, representam sua lida com os entes, considerando-os constantes em si mesmos, determinados, e tomando a caverna, as sombras que avistam e as vozes que lhe chegam como verdadeiras em si mesmas; os que habitam a caverna não pensam que há algo além disso, embora o fogo, a fonte mais próxima de luminosidade da caverna, já pudesse indicar a diferença entre a fonte de luz e o que é iluminado.

A saída do homem da caverna, no terceiro estágio, requer uma readaptação do olhar: o homem não pode olhar diretamente para a claridade. Com os olhos adaptados à luz, percebe que as sombras (os “semi-entes”) de dentro da caverna são apenas imagens, reflexos do que há, ali, fora da caverna. Percebe ainda que aquilo que considerava como em si e constante não o é, porque retira toda aparência de constância do que lhe dá ser: as Ideias, fora da caverna. No último estágio, quando o homem retorna à caverna, ele precisa, mais uma vez, readaptar o seu olhar, porque sua relação volta a ser com as sombras, os “menos entes”. Voltar para o interior da caverna significa aqui “encerrar”, por assim dizer, o processo de formação, que adveio pela transformação da alma; significa conhecer a diferença entre desvelamento (aparecimento) e desvelado (mais ente, Ideia). O desvelado é a medida da *paidéia*, é o modo de ser da “sombra” (outrora considerada real, determinada em si mesma).

Aqui, porém, há um grande problema. Heidegger entende como “Aspecto” a Ideia platônica. Os menos-entes, ou sombras, constituem aquilo que está em perspectiva, isto é, aquilo que pode aparecer sob tal e tal aspecto somente porque é perspectivado pela Ideia²⁶. Ao sair da caverna, o prisioneiro não está mais lidando com sombras ou reflexos, mas com as coisas mesmas, com aquilo que possui constância em si.

Ideias são o foco da perspectivação determinada: os modos pelos quais se dá a unidade de um ente, por exemplo. A garantia da perspectivação em geral é dada pelo Sol, Forma do Bem. A ideia das ideias, o Bem – o que não é ente, mas âmbito para todo ser e perceber – permite que todas as Ideias (entes em plena acepção) sejam o que dá perspectiva aos menos-entes. Quando o homem sai da caverna e vê, então, mediante uma adaptação do olhar à claridade, que há algo lá fora que ilumina (o Sol/ o Bem) e que

²⁶ Algo pode aparecer como livro, por exemplo, mas pode aparecer sob o modo aspectual de unidade, mesmidade, coisa pesada, obstáculo, etc. As perspectivas são em si e por si aquilo que dá sentido ao isto múltiplo. Não há coisas, mas há sentidos em que as coisas se mostram.

permite a visão daquilo que abre perspectiva para tudo o que aparece, ele o entende como medida para os entes imediatamente percebidos, na caverna – os semi-entes – e como medida para ele mesmo.

A partir desses elementos pode-se entender, de maneira simples, porque a verdade se modifica, em Platão, do desvelamento para a correção, base da crítica heideggeriana. À medida que as Ideias são fonte já sempre desvelada de claridade, elas impõem um olhar reto, correto (*orthótes*) do homem sobre o ser dos entes; Ideias não são o desvelamento, mas o essencialmente desvelado. Por entender a Ideia platônica como o ser dos entes, isto é, por dizer que o modo de ser de tudo que aparece é um mais ente (Ideia), Heidegger considera a filosofia platônica como o início da metafísica. Todavia, basta com que retomemos aqui a diferença entre os primeiros pensadores (*physiólogoi*) e Platão para conseguir entender melhor a raiz desta crítica.

Como já anunciado na introdução e no primeiro capítulo, com os *physiólogoi* a verdade era compreendida a partir da *phýsis* como desvelamento. Isso é análogo ao que Heidegger compreende como diferença ontológica, à medida que os primeiros pensadores estavam mais atentos ao movimento de vir-a-ser dos entes, e não aos entes mesmos. Porém, com Platão o movimento de vir-a-ser dos entes se apresenta vinculado a um mais-ente (Forma/Ideia). Assim, com a adaptação do olhar (*paidéia*), com a visualização das formas, o discurso passou a ser o da correspondência das coisas que são vistas com aquilo que permite a visualização – mas isto também sendo entendido como um ente. Embora o Bem não o seja, o modo de comportamento instaurado parece ser o da *homóiosis*, e a ênfase é dada aqui à adequação (adequação do intelecto com a coisa – ente em plena acepção).

Se, com os primeiros pensadores, o homem tinha o papel de, no máximo, homologar o desvelamento, dizendo a diferença entre o surgir e os entes que surgem (diferença entre ser e ente), a tese platônica teria ficado restrita a ligar a verdade à existência do homem, e mais, à correta visão das Formas e adequação da linguagem. Teria restado ao homem ver corretamente as Ideias; e nisso o discurso humano teria uma forma adequada (ou inadequada), de acordo com seu ajuste aos princípios, isto é, o âmbito do fundamento metafísico.

O que se dizia como diferença entre ser e ente antes, entre os pensadores pré-socráticos, em Platão teria passado à identidade entre os entes, garantida pelo fundamento (Ideia de Bem) e identificada no olhar e no discurso corretos. Pode-se dizer que, para

Heidegger, com Platão a força poética abandonou a filosofia e com isso a ciência, reino da observação e descrição adequadas, ganhou morada. Entende-se aqui por “força poética” o poder dos pensadores originários de, por muitos caminhos, manifestarem a *phýsis*, a diferença ontológica²⁷; os “muitos caminhos” mencionados representam a ampla liberdade daquele cuja tarefa é pôr-se à escuta da diferença para que ela se imponha ao *logos* (discurso, palavra). Muito diferente disso é estar sempre ligado à necessidade de descrever estruturas metafísicas corretamente – uma determinação que nasceria em Platão e permaneceria até Husserl. Toda descrição pretende se aproximar mais e mais de seu objeto; e aquele que descreve é o sujeito dessa descrição.

Assim, a doutrina de Platão sobre a verdade: (1) já não escuta mais o mesmo que os primeiros pensadores; (2) exige para a filosofia a forma da descrição adequada ou correta, enquanto que (3) pressupõe que o fundamento tem o modo de ser da constância (Forma/Ideia). Por sua constância as Formas garantem o ser de toda a realidade; o pensamento humano só pode compreender a realidade se visualizar as Formas.

Tomando desse modo a doutrina de fundo de Platão é compreensível que Heidegger tenha visto no Deus cristão (Ente Supremo) um substituto ao que, em Platão, corresponderiam as Formas e, em Aristóteles, a Substância (*ousía*): sempre se trata do maximamente ente, ao qual toda descrição ontológica tem que se adequar. O saber verdadeiro é adequação ao objeto “Verdade”, ou ao ente essencialmente verdadeiro. Diz Heidegger: “A *alétheia* põe-se sob o jugo da *idea*”, (2008, p. 242). Esta frase se refere à *República* 517 c, onde lemos ainda que a Ideia do Bem “[...] é senhora, na medida em que garante desvelamento (ao que se mostra), garantindo igualmente a percepção do desvelado” (ibid., p. 242)²⁸. Esse predomínio da Ideia (“senhora”) se constitui por sua posição de fundamento constante, tanto dos entes em geral quanto da percepção ou entendimento. O desvelamento, que antes caracterizava a *phýsis*, não é mais questão para Platão; as Formas são eternas, e isto significa que já sempre estão desveladas. Continua Heidegger: aqui “[...] a essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento” (ibid., p.242.), isto é, há uma modificação do conceito de verdade como desvelamento para o de verdade como adequação.

²⁷ Heidegger afirma que a distinção entre ser e ente, ou “diferença ontológica”, jamais foi propriamente questionada, mas também insiste em que, no início da filosofia, com Anaximandro, Heráclito e Parmênides, ela é o tema continuamente manifesto.

²⁸ Utilizamos a tradução de Heidegger, conforme a edição traduzida por Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein.

Porém, tal interpretação heideggeriana da filosofia platônica, baseada numa modificação da essência da verdade, é criticada por Friedländer (1979). Para este a má interpretação da filosofia de Platão seria proveniente aqui de um descuido com a etimologia da palavra *alétheia*, traduzida por Heidegger por “des-velamento”. Tal descuido, já presente no parágrafo 44 b de *Ser e Tempo* (2011), ganharia um reforço doutrinário pelo fato de ter reaparecido em outros textos, como por exemplo, em *A doutrina platônica da verdade* (2008).

2.2. Friedländer: uma crítica à leitura heideggeriana

Em *Ser e Tempo*, o tema do §44 b é a distinção da verdade em seu sentido originário frente à verdade tradicionalmente aceita como adequação. A crítica de Friedländer à Heidegger parte de uma afirmação deste parágrafo. Heidegger diz ali que a tarefa da filosofia é “[...] preservar a força das palavras mais elementares, em que a presença [*Dasein*] se pronuncie a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudo-problemas” (2011, p. 290).

É justamente por esse motivo, segundo Friedländer, que a etimologia do termo *alétheia* e a historicidade de seu uso deveriam ser cuidadas. Partindo daquilo que Heidegger mesmo afirma, o filólogo busca mostrar então o sentido no qual era usada *alétheia* antes de Platão e como através do conceito de verdade como adequação deveria ser interpretada a “alegoria da caverna”.

Segundo Friedländer (1979), a fundamentação etimológica heideggeriana da tradução de *a-létheia* e *a-lethés* para “encobrimento” e “esquecimento” não é tão firme como parece. Embora não se possa decidir se a etimologia proposta (que implica o alfa privativo) é correta ou incorreta, deve-se dar atenção ao fato de que, na maioria das vezes, o teor central dos vocábulos não pode ser interpretado negativamente. Não haveria, conforme Friedländer, um alfa privativo nessas palavras; os radicais em *-létheia* e *-lethés* não são negados. Prova disto é que para o termo *alethés*, “verdadeiro”, há um contraposto negativo: *analethes*, o “falso”. Para *alétheia* (verdade), por sua vez, o contraposto negativo é *pseudos* – falsidade. Estes termos são empregados na poesia e na tragédia, por exemplo, como estritamente positivos. Há, no entanto, exceções como se vê em Hesíodo, e que Friedländer não deixa de considerar, aliás, mantendo a sua própria posição.

Em sua *Teogonia* (1995) Hesíodo usa uma vez *alétheia* no sentido de esquecimento: em 233-35, ele diz que “[...] o Mar gerou Nereu sem mentira nem olvido,

filho o mais velho, também o chamam Ancião porque infalível e bom, nem os preceitos olvida, mas justos e bons desígnios conhece” (1995, p.119). Os termos gregos para “mentira”, “olvido” e “olvida” são *apseudéa*, *alétheia* e *léthetai*. No segundo caso, logo notamos que *alétheia* indica algo negativo, o esquecimento, o que parece homologar a tese de Heidegger sobre o vocábulo. Porém, ainda aqui quando *alétheia* parece portar um alfa privativo assim designando o esquecimento, o termo não indica nada parecido com encobrimento do ser, afirma Friedländer. Para ele, *alétheia*, na *Teogonia*, é qualquer coisa de que não se pode esquecer, que não se negligencia, que não se deixa fora do pensamento – em resumo: uma correção (conformidade) do pensamento a um princípio. Essa mesma lógica argumentativa pode ser aplicada aos casos em que, também em Homero, *alétheia* e *alethés* aparecem como encobrimento ou esquecimento.

Se, no mais das vezes, os termos *alétheia* e *alethés* querem designar correção, como foi mostrado, parece que Heidegger quer impor decisivamente à filosofia platônica uma responsabilidade que talvez não lhe caiba. Platão não falaria, em sua “alegoria”, de verdade como desvelamento, mas de correção da percepção. Além disso, ele não seria o primeiro a usar o termo nesse sentido.

Consequentemente, por entender o termo *alétheia* como desvelamento, Heidegger levou para dentro do texto platônico esse processo de domínio: a Ideia é senhora da *alétheia*. Contrariamente a essa interpretação, Friedländer identifica no mesmo texto um estado de coisas que nada tem a ver com domínio, mas com a complementaridade entre ser e conhecer. Expliquemos isso melhor. Na *Doutrina platônica da verdade*, Heidegger afirma: “[...] com a palavra desvelado e seu desvelamento nomeia-se a cada vez aquilo que vigora como abertamente presente no âmbito da morada do homem”. E um pouco adiante ele acrescenta: “[...] desvelamento refere-se agora incessantemente ao desvelado como aquilo que é acessível por meio da luminosidade da ideia” (2008, pp. 233 e 237).

Num primeiro momento, ainda na ascensão do conhecimento, *alétheia* é vista como aquilo que se mostra em cada nível de desvelamento (ou verdade). Num segundo momento, com o conhecimento pleno de que há algo essencialmente determinado que assegura o desvelamento, *alétheia* é então tomada como Ideia. Isto significa que cada âmbito do desvelamento (do aparecimento) é determinado por aquilo que aparece.

Assim, Platão não falaria no aparecer dos entes, mas naquilo que essencialmente aparece, determinando os graus de realidade inferior: o mais ente (Forma). O desvelamento dos menos entes – nos termos da “alegoria”, as “sombras” – vincula-se a um pleno ente.

Nisto que a cada âmbito se abre como verdade, nisto que a cada vez se revela, há um processo de conhecimento (inteligibilidade), que se reflete alegoricamente nas gradações de luz e potenciação do ver: das sombras à Ideia.

Diferentemente de tal interpretação, o filólogo e estudioso de Platão afirma que não há qualquer processo em que Ideia pudesse ter primazia em relação à *alétheia*: o que há, admite ele, é um estado de coisas em que ser e conhecer são complementares. Para Friedländer em Platão há “[...] em *alethés* e *alétheia* um equilíbrio entre a verdade que revela, a realidade não oculta e a veracidade que mede aquela realidade mediante esta verdade” (1979 d, p. 303. Tradução nossa). Aqui “Verdade que revela” é conhecimento; e, por conseguinte, “realidade não oculta” é a Ideia; sendo, por sua vez, “veracidade” a relação entre Ideia e conhecimento, o ajuste e a postura de concordância entre nosso conhecimento e o ser que se revela.

A Ideia seria então o ser da realidade, fundamento do ser dos entes. Tal fundamento, todavia, não é pura mostraçã dos entes, mas o que pode ser conhecido como fundamento ontológico. Haveria, assim, na “alegoria da caverna”, uma ontologia porque há algo que funda o aparecimento dos entes, o fundamento, o ser de tudo o que aparece – Forma; e, também, uma epistemologia, porque o fundamento se dá ao conhecimento humano. O conhecimento é determinado pelo fundamento, é medido por ele, é a correta percepção da Ideia/Forma; não há, nisso, um processo ontológico, e ainda menos um processo em que o conhecer substitui o vir-a-ser, porque ser e conhecer estão intimamente ligados num estado de mútua dependência.

Assim, não se deve dizer que o desvelamento desapareceria sob o novo império da Ideia, nem que a ontologia desapareceria sob uma epistemologia nascente: o antigo sentido de adequação seria mantido e Platão teria esclarecido por fim a unicidade entre metafísica e conhecimento, entre verdade e ser.

Entretanto, essa interpretação de Platão, defendida por Friedländer, cai justamente no que Heidegger pretende ver desde fora – a metafísica, o esquecimento do ser. Pois, como já dissemos, o projeto filosófico de Heidegger não é uma metafísica (ou uma ontologia tradicional), mas uma ontologia fundamental. Isto quer dizer que ele pensará o fundamento da realidade não como aquilo que é maximamente presente (Forma, por exemplo), mas como âmbito que permite o aparecimento de todas as coisas, como a abertura e doação de sentido que permite constituir-se uma realidade. Tal âmbito não pode ser determinado.

Nesse sentido não se trata, então, nem de uma ontologia a mais, nem de um fundamento melhor visto e exposto. O desvelamento, compreendido heideggerianamente, não pode ser ente, como em Platão – segundo exclusivamente a leitura de Heidegger, pelo menos –, ou assim como o leu Friedländer, mas deve ser dito como Aparecer.

Heidegger responde diretamente a objeção etimológica colocada por Friedländer em *O fim da filosofia e a tarefa de pensamento* (1979). Ali diz o filósofo alemão:

Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão. [...] A *Alétheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela filosofia nas eras posteriores. Pois desde Aristóteles a tarefa da Filosofia como metafísica é pensar o ente como tal onto-teologicamente²⁹ (1979 c, p. 79).

A questão que deve ser pensada é a questão pelo sentido de ser. Heidegger afirma tudo isso querendo pôr ênfase na importância da experiência que os primeiros filósofos teriam tido com o que ele entende por desvelamento. Diferentemente de Platão que, na “alegoria da caverna”, entende Ideia, o que dá ser aos entes, como o maximamente ente, os *physiologistas* dirão a totalidade de tudo aquilo que aparece como o surgir dos entes, ao menos, por assim dizer, pressentindo a diferença. Em síntese, o Aparecer dos entes, a unidade da multiplicidade, não pode ser igual ao surgido; há, entre aparecer e o que aparece, uma diferença essencial (a diferença ontológica).

Diante disso, a experiência dos primeiros pensadores deveria ser entendida como norteada pela experiência de *alétheia* no sentido do desvelamento, nada tendo a ver com a experiência da pergunta pela possibilidade da adequação do conhecimento ao ser. É exclusivamente por isso que na terminologia heideggeriana desvelamento é também dito como Abertura, Clareira, *Dasein*. Essas palavras querem designar o âmbito em que o ente em sua totalidade – e cada ente particular, por isso – tem sentido. A isto ninguém poderia, segundo ele, chamar de verdade no sentido de correção ou adequação, porque a Abertura mesma não se presentifica para ser adequada a algo. Ou seja, se há adequação entre as coisas que já surgiram, é somente porque há, ontologicamente antes, o Aparecer que permite todas as conexões.

²⁹ Ontoteologia é a investigação (*logia*) do ente enquanto tal (*onto*) concomitante à investigação do ente supremo (*teo*).

Devido a isso, Heidegger admitirá, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, que vincular o discurso sobre a verdade do ser à *alétheia* fora um erro: a experiência grega da última, ainda que jamais chegando a um questionamento explícito, é mais originária que a expressa na primeira. De certa forma, é justo o que Friedländer diz de Homero e Hesíodo, a saber, que usaram *alethés* no sentido de correção.

Cabe observar, porém, assim como faz o filósofo alemão, que o importante, de fato, não é a etimologia, mas o que ficou sem resposta na história da filosofia e que sempre convoca o pensamento: a questão pelo ser, pelo sentido de ser. Se Homero e Hesíodo pensaram eventualmente a verdade como correção, isto só prova que a poesia, assim como a “filosofia” ou “metafísica”, não viu a tarefa de perguntar pelo sentido do vir-a-ser, ou pelo vir-a-ser como âmbito de sentido, restringindo-se à lida com os entes.

A pergunta pelo ser do ente nunca teve força para responder “[...] em que medida pode haver presença” (1979 c, p. 80). Só há presença onde há *alétheia*, entendida como desvelamento, como Abertura, Aparecer. Os gregos disseram o ser dos entes desde a *alétheia*, já que pensam os entes como os que aparecem, os que superam a obscuridade e o não-ser, mas não chegaram a experimentar a pergunta por esse movimento, o Aparecer.

Assim, ainda que *alétheia* tenha sido experimentada por toda a história da filosofia e mesmo pela poesia como correção, não teria sentido atribuir integralmente à Platão a transformação na essência da verdade³⁰. Pois, onde senão e principalmente no pensamento platônico a pergunta pelo fundamento do ser e do conhecer apareceu proposta explicitamente e num mesmo lugar, a ponto de que passasse a fazer parte do fundamento do ser a terminologia do “Aspecto”? E não foi claramente afirmado por Platão que o fundamento dos “semi-entes” é o plenamente ente, o constante, a fonte de toda visibilidade ou determinação?

A consideração heideggeriana de que, em Platão, não haveria sentido em afirmar uma transformação na essência da verdade (1979 c, p.80), porque *alétheia* sempre foi entendida como correção, induz à crença de que sua crítica e leitura do texto platônico perderam a força, graça às considerações de Friedländer. Devemos, entretanto, perguntar: os problemas identificados por Heidegger, em Platão, foram resolvidos? Em Platão não há mais um movimento de desvelamento e só há, portanto, correção? Só há, portanto,

³⁰ Deve-se observar, contudo, que é justamente por *alétheia* ser sempre tomada como adequação que a pergunta por aquilo que torna possível a adequação precisa ser feita. Como é possível que algo seja adequado a algo? Como é possível a correspondência? Como é possível que haja conexões entre os entes? Tais questões permanecem sempre como um convite ao pensamento.

metafísica? A “alegoria da caverna”, considerada por Heidegger como cerne da filosofia platônica, responde às questões propriamente heideggerianas sobre o sentido de ser? Não nos parece que Heidegger poderia responder afirmativamente a nenhuma dessas questões.

Ao contrário do que se possa imaginar, a crítica de Heidegger a Platão se tornou muito mais forte através de suas respostas às objeções de Friedländer. Se, afinal de contas, em Platão não há uma mudança na essência da verdade, então só pode haver correção da percepção, dado que a modificação foi suspensa e que o desvelamento, em última instância, se refere à Ideia (o desvelado). Parece, agora, que em Platão só há metafísica. Queremos pensar sobre isso, mas queremos, também, resgatar o que, antes, na leitura de Heidegger, não se fazia uma crítica, a saber, que Platão teria experienciado o desvelamento. Tal experiência é mencionada por Gadamer em seu texto “Platão” (2012). Ali, ele pretende ver justamente o Bem no âmbito do desvelamento, ressignificando-o.

2.3. Gadamer: Platão o caminho “entre” o pensamento originário e a metafísica

Gadamer inicia seu texto *Platão* (2012) fazendo um diagnóstico do que Heidegger pretendeu com *Ser e Tempo*. O pensamento heideggeriano, segundo ele, ensinou que a unidade que atravessa toda a história da filosofia, a não colocação adequada da questão pelo ser, fez vigorar, primeiramente em Aristóteles, a exigência de que o princípio ou o fundamento de todas as coisas encontrasse, em seu estágio último, um ser supremo, o ser divino (GADAMER, 2012 b, p. 318). O que já estava implícito na metafísica tradicional, isto é, a falta de consciência da importância da questão pelo sentido, arrastou-se por toda a história da filosofia. Sob essa leitura e interpretação realizada por Heidegger, a proposta seria justamente fazer com que a metafísica reconhecesse seus limites junto à questão pelo ser, reconhecendo, conjuntamente, a necessidade de voltar ao “começo do pensamento grego”. Ali no começo, afirma Gadamer, em sua leitura de Heidegger, os testemunhos de Anaximandro, Heráclito e Parmênides mostrariam não só o caráter aberto do começo, mas que *alétheia* não designava, em nada, o correto de uma proposição, nem sequer a mera manifestação do ente (2012 b, p. 318).

O intento heideggeriano, na proposta de voltar ao começo, nunca foi o de superar a metafísica como se ela fosse um caminho errado do pensamento, ou uma maneira de se portar, na história, como aquele que se apartou dela, mas como alguém que encontrou, neste terreno, diante das tensões imanentes a ele e a própria história, a necessidade de outro

modo de questionar o ser dos entes (2012 b, p. 318), um modo que tem a questão pelo sentido de ser como fundamental.

Embora a interpretação geral da filosofia heideggeriana feita por Gadamer seja importante, interessa-nos propriamente a questão que o filósofo coloca a partir deste diagnóstico. De acordo com a leitura gadameriana, Heidegger vê em Aristóteles o nascimento da metafísica, em *Ser e Tempo*, e aponta à necessidade de um retorno ao começo. Se na filosofia aristotélica é que a metafísica propriamente começa, então “[...] qual seria a situação de Platão?”, ele pergunta. Na modulação literal: “[...] seu pensamento [o pensamento de Platão] não se achava no ponto médio entre o pensamento originário e a configuração escolástica da metafísica que conquistou nos escritos doutrinários de Aristóteles sua forma primeira? Como é que podemos determinar seu lugar?” (2012 b, p. 319).

Por não se apartar da metafísica, Heidegger encontrou em Aristóteles tanto um adversário quanto um cúmplice, sobretudo em sua leitura de Platão. Segundo Gadamer, “[...] o que Heidegger interpretou de maneira produtiva era, sobretudo, a rejeição que a filosofia aristotélica fez da ideia geral de Bem em Platão, sua apelação à ideia da analogia e seu aprofundamento na essência da *phýsis*, a saber, sobre todo o livro VI da *Ética à Nicômaco* e o livro II da *Física*” (2012 b, p. 319). Detemo-nos aqui não em apresentar todas as consequências implicadas na leitura de Platão por Aristóteles, mas apenas no que se relaciona à Heidegger e aos termos *alétheia* e Bem, que são objeto de nossa dissertação.

No livro VI da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles questiona o que deve ser entendido por Bem universal. A partir desta pergunta ele já insere uma de suas críticas a Platão, a de que o Bem parece ser usado tanto como um “em si mesmo”, quanto nas categorias de substância, de qualidade e de relação. A grande confusão se dá, segundo Aristóteles, porque *tò agathón*, quando usado como substância, é algo de que se pode falar e que tem tais e tais qualidades e está em relação a tais e tais substâncias, mas, também, se usado como qualidade, ele passa a ser aquilo que é dito de uma determinada substância. Sabemos que Aristóteles, na *Metafísica VII*, em sua investigação do ente, separa em duas categorias tudo aquilo que pode ser dito dele. A substância faz parte da categoria “primeira”, pois é a partir dela que algo pode ser dito, isto é, só porque há uma substância, as outras categorias (qualidade, relação, tempo, quantidade, etc.) encontram base, sustentação e podem chegar à forma de um enunciado mostrador. A substância, neste sentido, nunca pode ser dita como qualidade, mas a qualidade é dita da substância.

Pensando a diferenciação e a ordem ontológica entre o que é primeiro e o que pode ser dito do primeiro, Bem, nestas circunstâncias, é visto por Aristóteles, na filosofia platônica, como tendo parte tanto na substância (o que é primeiro) quanto no que acompanha a substância (qualidade, relação, tempo) e, por isso, o real sentido do termo parece se perder em sua “definição”.

Assim, cabe questionar, segundo esta leitura, sobre a possibilidade de identificar e diferenciar, por exemplo, a substância “bem” (o que é primeiro) da qualidade “bem” (o que é segundo). E, também, tendo ao fundo a crítica aristotélica, questionar se ao falarmos sobre *tò agathón* é possível que haja diferença entre o Bem em si mesmo e suas demais formas, por um lado, e quais as determinações essenciais que pertencem a cada uma delas. Afinal, o que é o Bem em si? Será que o Bem em si é a Ideia de Bem e unicamente ela? Deve-se pensar sobre o Bem enquanto qualidade, relação, tempo, quantidade etc? E como se relacionam umas com as outras essas categorias?

Aristóteles não parece encontrar respostas para essas questões na filosofia platônica. Contudo, nessa primeira crítica ele afirma que *tò agathón* tem tantos sentidos quanto “ser” e, por isso, parece não poder ser algo único e universal, “[...] pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa” (1991, p.11). Colocar o Bem em alguma categoria é já tirar dele o caráter de “único”, exigindo que ele seja qualificado, quantificado, temporalizado, etc. Para Gadamer, quanto à noção de Bem o filósofo grego também afirma que Platão não estabeleceu uma hierarquia, no sentido de dizer o que é anterior e o que é posterior na utilização dos termos, e menos ainda os modos nos quais eles têm de ser empregados. Com isso não se pode saber o que é, de fato, *tò agathón*. Num segundo momento, ainda nesta toada, Aristóteles dirá que mesmo que existisse uma ideia de Bem (um em si mesmo), ela não poderia ser atingida pelo homem, porque não faz parte do atingível. Além do mais, o conhecimento desta ideia não seria nada útil para um tecelão, carpinteiro, etc. Pois saber que existe um Bem em si não ajuda a que um homem, no exercício de sua função particular, exerça melhor ou adquira melhor estudo de sua arte.

Ao acompanhar a crítica aristotélica explicitada por Gadamer, sabe-se que a direção dela é o projeto empreendido por Platão na *República*. Ali Platão afirma que somente os guerreiros filósofos poderão manter o equilíbrio da *pólis* porque são eles que conhecem a Ideia de Bem – portanto, isto é o que a configuraria como um saber atingível. O

conhecimento desta *Idea* é que permite ao filósofo “exercer” em excelência o seu trabalho e garantir a harmonia entre cidade e homens.

Nosso intuito ao apresentar a leitura de Gadamer em par com as afirmações de Aristóteles, ainda que pareça “enfraquecer” toda a crítica aristotélica, serve apenas para mostrar o solo desde o qual o filósofo retira a base para apresentar as confusões que julga estarem implícitas no pensamento de Platão. Assim, nesse momento não podemos considerar mais detidamente a discussão entre os pensadores antigos.

Aqui tais afirmações e apontamentos têm de servir como anúncios, como caminhos para o pensamento. O que tem de ser visto como válido para o prosseguimento da discussão reside em que se saiba que Aristóteles é, para Heidegger, ao menos uma orientação crítica em direção à filosofia platônica. Mais do que isso: parece ser da filosofia aristotélica que Heidegger retira o próprio impulso para seu fazer filosófico.

Expliquemo-nos assim: a questão que parece ter ficado em aberto na filosofia platônica, para Aristóteles, a saber, em quais sentidos Bem pode ser empregado, de que modo esses sentidos se articulam e o que Bem tem a ver com o agir e conhecer humano – mais tarde seria apontado por Heidegger como uma questão não apenas em Platão, mas também em Aristóteles, conforme lhe couber tal conceituação.

Ou seja, assim como Platão não parece ter resolvido o problema do Bem como o último estágio de sua teoria das Ideias e a articulação do sentido em que “este” pode ser empregado, também a filosofia aristotélica deixará em aberto o problema da articulação da pluralidade dos diversos significados do ente encontrados no conceito de ser (GADAMER, 2012 b, p. 320). A tentativa aristotélica de pensar os sentidos em que ser pode ser dito abriu caminho ao pensamento heideggeriano, marcando, segundo a leitura gadameriana, um primeiro período de seu pensamento. Mais tarde a questão sobre a articulação da pluralidade parece perder força em Heidegger, e isso, segundo Gadamer, pode ser visto na preocupação esboçada pelo filósofo alemão em *Ser e Tempo*:

Mas, então, abrimos *Ser e Tempo* e encontramos lá bem no começo a célebre citação de *O sofista* acerca da questão já sempre levantada e já sempre formulada de maneira vã acerca do ser. Com certeza, a citação não contém qualquer articulação determinada de conteúdo sobre o modo como aqui se pergunta sobre o ser, e a superação do conceito eleata de ser, que é introduzida dessa maneira em *O sofista*, aponta para uma direção totalmente diversa daquela da questão acerca da unidade velada dos diversos significados de ser, que despertou a atenção do jovem Heidegger (2012 b, p. 320).

Detanhamo-nos por instantes nessa obra, apoiando-nos em Gadamer, a fim de buscar entender não só essa mudança de preocupação heideggeriana em relação à questão pelo ser (se é que há mesmo uma mudança), mas, sobretudo, o lugar que Platão teria ocupado nela. É necessário esclarecer melhor, primeiramente, o que está implícito nesse excerto que trouxemos à tona.

A epígrafe de *Ser e Tempo* (2011) retirada do *Sofista* de Platão e mencionada por Gadamer, diz o seguinte: “[...] pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (HEIDEGGER *apud* PLATÃO, 2011, p. 34).

Nessa citação está presente uma dificuldade na compreensão de ser vista por Heidegger desde o nascimento da filosofia. O embaraço no qual nos colocamos quando tentamos explicar o que queremos dizer com *ente* (2011, p. 34). Tal dificuldade fez com o que filósofo recolocasse a questão pelo sentido de ser. O que importa, agora, é o motivo por que Gadamer lembra essa citação presente na obra heideggeriana em questão. Trata-se justamente de resgatar um tema tratado pelo mesmo *Sofista* de Platão: a constante aporia sobre o ser e o que nesta ou desta aporia dialoga com temas já tratados antes mesmo de Platão, mas por ele retomados em seu diálogo, como as teses de Parmênides de Eléia sobre os modos fundamentais de aparecimento do ente.

Segundo a leitura gadameriana, com Parmênides de Eléia podemos ver que há duas manifestações possíveis ao ente: repouso e movimento. Essas duas formas são excludentes e isso significa que se olho para o ente que está em movimento não posso encontrar nele o repouso (o contrário é verdadeiro). Não há movimento e repouso atuando conjuntamente em tudo aquilo que é, mas são eles que indicam, a cada vez, toda e qualquer possibilidade de algo ser. Diante dessa teoria sobre o ser, o filósofo alemão afirma não ser possível questionar, em Parmênides, “[...] para onde se deve olhar [...] se não se quiser vislumbrar nem um nem outro [movimento e repouso], mas o “ser”?” (2012 b, p.321).

A impossibilidade dessa questão se dá justamente porque o estrangeiro de Eléia não pensou *ser* como algo universal, no qual a diferença poderia acontecer, mas como algo que acontece, se revela e está limitado a acontecer somente sob uma dessas duas formas já citadas – ou como movimento ou como repouso. Com Platão, porém, essa dinâmica toma outra proporção. Ser, tal como o diálogo *Sofista* mostra, tem uma estrutura interna. Nela, mesmidade, identidade, alteridade tem lugar. O acontecer da diferença, que é negada por Parmênides em seu pensamento sobre o ser dos entes, em Platão é possível. Isso significa

que ainda que essas formas citadas (mesmidade, alteridade, identidade) possam parecer “contraditórias”, elas aparecem conjuntamente em todo ente. Ao mesmo tempo em que o ente é idêntico a si mesmo, ele é diverso de outro ente. Identidade e diferença fazem parte, conjuntamente, de tudo aquilo que é, porque se não houvesse uma, a outra não seria possível – ente não apareceria.

Convém lembrar, mesmo que o próprio Gadamer não o faz, do exemplo de Heidegger, em *Ser e Verdade* (2007), sobre essa mesma dinâmica: “[...] todo o objeto é um objeto, mas todo objeto é sempre um *outro* objeto (cada um é diferente). Daí decorre: unidade, alteridade, diferença, pluralidade” (2007, p. 267. Grifo do autor). É por isso que em Platão “[...] está implícita uma diferenciação que não distingue diferentes âmbitos de ser, mas que se refere a uma estruturação interna do ser mesmo. Todo o falar sobre o ser implica identidade, alteridade e diferença” (GADAMER, 2012 b, p. 85).

Há nesses dois modos de pensar sobre o ser um abismo, um abismo que levou Platão a afirmar, no *Sofista*, segundo Heidegger, que “[...] ao abandonar o princípio de que alguma coisa ou é ou não é, ele cometeu um parricídio, assassinando o próprio pai (Parmênides)” (HEIDEGGER, 2007, p. 263). Aqui o ser dos entes passa a ser pensado sob nova perspectiva (a de que o ente (ou um mesmo ente) pode ser pensado por seus pares contrários, por exemplo) e é justamente nesta que Heidegger vê um limite.

No pensamento de Platão sobre o ser, presente no *Sofista*, encontramos o que Heidegger denominará de metafísica; nas palavras de Gadamer, “[...] o esquecimento crescente da questão acerca do ser” (GADAMER, 2012 b, p. 321). Isto acontece porque a conversa de Platão com Parmênides mostra que seu pensamento sobre o ser dos entes requer, sempre, a presentificação do ser. Tornar o ser presente é o mesmo que esquecer a diferença entre ser e ente, como já dissemos. Em outras palavras: Platão parece pensar na diferença constituinte do próprio ser do ente, mas ao fazer isso, ao mostrar o ser em sua estrutura interna, acaba por já torná-lo aparente na manifestação do sensível – ser é mesmidade, é identidade, é diferença, por isso o ente aparece como tal.

Platão chama o ser dos entes de *Idea/Eidos* (Forma) e elas aparecem como o que é maximamente presente, constante, eterno. Apesar de *Eidos* (Forma) constituir a estrutura interna do ente (sua *quididade*), garantindo-lhe constância em seu aparecimento, isso acaba por mostrá-la não apenas como determinante, mas como determinada – isto é, ao mesmo tempo que toda determinação do ente depende da medida que é dada pela Forma, ela aparece, também, como determinada a formar, como aquilo que é o maximamente

presente, aquilo que não muda e, portanto, pode dar ser ao que é mutável. É por isso que, como vimos, Heidegger diz que *Eidos*, em Platão, é “aspecto” – é aquilo que condiciona, que possibilita, que permite o aparecimento do ente e, como aspecto, é aquilo que já está determinado, por sua constituição, a “aspectuar”, a se tonar presente enquanto determinação do ente.

Como a Forma dá a medida de aparecimento, ela também regula todo e qualquer discurso sobre o ente; ela dá a medida da verdade e da não verdade. Diz Gadamer:

O que se mostra aí como *eidos*, isto é, como determinação imutável de seu ser-o-que, compreende implicitamente “ser” como presente constante, e isto também determina ainda o sentido do desvelamento, ou seja, da verdade, estabelecendo para todo enunciado essencial sobre o ente a medida do certo e do errado (GADAMER, 2012 b, p. 321).

A Forma determina de tal modo o ente, ou o mede de tal maneira, que atribui a cada ente aquilo que lhe pertence. É falso dizer, por exemplo, que homens voam, porque, em seu *Eidos*, em seu “ser-o-que” (*quididade*), homens não podem voar. Junto do modo como homem aparece (de seu aspecto, de sua determinação essencial), há também a medida de seu aparecimento, o que lhe cabe e o que não lhe cabe – a verdade sobre seu modo de ser que recusa todo e qualquer discurso ou associação que lhes sejam contrárias.

Para que a Forma dê medida, para a medida medir, ela precisa se tornar aparente ou passível de conhecimento – a Forma precisa mostrar aquilo que forma (o ente sensível, o mutável). É só o seu “ser presente” determinante que pode regular e dizer o que é verdade e o que tem aparência de verdade, todo o saber e todo *logos*; porque, em Platão, ou em sua dialética do ser e não ser, é o “[...] saber no *logos* que enuncia a entidade do ente, o seu ser-o-que” (GADAMER, 2012 b, p. 322).

A tese geral sobre o *Eidos* constitui o que Gadamer e outros, como acompanhamos até aqui, viram na interpretação heideggeriana da filosofia de Platão: “Heidegger viu, na doutrina platônica do *eidos*, o primeiro passo para a transformação da verdade” – verdade deixa de ser desvelamento e passa a ser adequação, correção do enunciado (2012 b, p. 324), ou seja, aquilo que permite o aparecimento (desvelamento) do ente não é mais a pura diferença acontecendo, mas algo presente (Forma), algo que se mostra como possuindo uma diferença determinada e determinante de todo e qualquer discurso sobre o ente.

Mais tarde, contudo, Heidegger afirmará, segundo a leitura gadameriana, que em Platão não houve transformação, mas que verdade foi interpretada exclusivamente como

orthothés, como a correção da representação com a proposição (2012 b, p. 325)³¹. O que nos importa, agora, não é essa mudança, mas a questão de Gadamer em relação à situação e ao lugar de Platão na filosofia heideggeriana.

Como Heidegger centraliza sua interpretação de Platão na problemática inerente à teoria das ideias, assim como faz Aristóteles, e como há uma mudança no pensamento heideggeriano quanto à filosofia platônica (da suposição de existência de um desvelamento à negação da possibilidade do mesmo), Gadamer levanta a seguinte hipótese, a de pensar a Ideia de Bem no próprio âmbito do desvelamento, contrariando com isso a leitura de Platão por Heidegger:

agora, eu gostaria inversamente de levantar a questão de saber se o próprio Platão e, em verdade, não apenas com base em certos enredamentos e dificuldades internas na suposição das ideias, mas, desde o princípio, não teria questionado criticamente os fundamentos impensados dessa suposição e ao menos tentado pensar na ideia do bem o âmbito do desvelamento. (2012 b, p. 235).

Essa hipótese de pensamento, ao que parece, possibilita “ultrapassar” ou pensar mais profundamente a crítica de Heidegger à noção de verdade em Platão, a que determina, em última instância, seu pensamento platônico sobre o Bem (o fundamento).

Trata-se de questionar se a concepção de Platão acerca das Ideias é, de fato, uma concepção que teria colocado a verdade única e exclusivamente como adequação; se as Formas foram pensadas pelo filósofo grego como o sumamente aparente, tal como sugere a leitura heideggeriana, acompanhada por Gadamer, não poderá ser dito o mesmo sobre a Ideia de Bem?

Um tal questionamento permite, também, estender-se à seguinte investigação: de saber se o Bem, por algum motivo, pode ser pensado no âmbito do desvelamento e, em caso positivo, questionar a partir de então sobre o que lhe garantirá, afinal de contas, presença. Vê-se assim que se o Bem puder ser tomado igualmente como desvelamento, que a hipótese de leitura de Heidegger sobre a crítica de Aristóteles à Platão, sugerida por ele próprio [Heidegger] como devendo ser afastada em virtude do *chorismo* – da separação entre mundo sensível e inteligível – evidenciado em Aristóteles (e aparentemente acompanhado por Heidegger mesmo), desautoriza e mesmo refuta a tentativa de

³¹ Apresentamos, na seção anterior, nossa posição sobre o argumento da mudança de posição heideggeriana em relação a Platão, a qual Gadamer parece herdar. Não consideramos essa mudança efetiva, porque as questões de Heidegger não podem ser retiradas de sua leitura de Platão e porque o filósofo grego (ou seu texto) mesmo teria de ser negligenciados em relação ao “ter visto” o originário – Platão falou o desvelamento e isso é fato.

desvincular e desatrelar o Bem do momento do desvelamento, pois, não se pode admitir como separado o âmbito promissor de todas as coisas daquilo que permite e é diferente dele (as Formas, os entes sensíveis), visto que teria que “participar” daquilo que permite, enquanto permite, como diferença (uma diferença constitutiva).

Além disso, o papel da Ideia de Bem, conforme a leitura aristotélica da teoria das Ideias de Platão, apenas foi vista a partir do ponto de vista prático, do apontamento sobre a desnecessidade de o homem conhecer o Bem para exercer uma determinada função.

Seja como for, a Ideia de Bem não deve ter em conta nem ater-se a esses acenos. Em primeiro lugar, porque a noção de separação pensada por Aristóteles parece ser superada, segundo Gadamer, através da dialética platônica – não existiria uma separação entre dois mundos irreconciliáveis, mas uma diferenciação que só tem sentido entre dois que já participam, que já estão em unidade, em co-pertencimento. Neste sentido, e somente neste, o *chorismo*, em Platão, não poderia ser visto como uma separação indissociável, mas somente como aquilo que é constitutivo da participação.

Gadamer parece fornecer a sugestão, após a leitura de Platão deste modo, que na filosofia platônica mesma o Bem já teria a função e o poder de dar ser (dar Forma) e sentido (contexto, âmbito) aos entes. Em segundo lugar, porque o Bem é constitutivamente indeterminado, e ainda que possa ser conhecido de algum jeito (e este conhecimento não tem nada a ver com um melhor exercício de função, mas com saber filosófico), é ele (o Bem), em sua indeterminação constitutiva, que determina todas as coisas sem ser, em nenhuma circunstância, passível de determinação – o Bem não é um ente.

Tal como entendemos, diante do que vimos, Gadamer parece defender que o Bem é, de alguma maneira, certo tipo de diferença possibilitadora – é ele quem dá ser e sustenta o aparecimento de todas as coisas sem ser nada do que sustenta. À base desta possibilidade de pensar o Bem como desvelamento, Gadamer começa a apresentar alguns elementos que parecem ajudar a corroborar o modo como empreende sua leitura. O primeiro deles é o fato de que desde os diálogos iniciais de Platão, *tò agathón* sempre aparece como uma instância negativa – ainda que existam muitas coisas que possam ser ditas boas, o Bem nunca é ou se parece com nenhuma delas, ou seja, o Bem *não é* isto ou um isto, *não é* aquilo ou um aquilo; *tò agathón* não é nada que possa ser determinado essencialmente.

Considerado dessa maneira parece que o Bem pode ser comparado àquilo que se dá no pensamento originário. Se, de acordo com Heidegger, os primeiros pensadores (Heráclito, Parmênides e Anaximandro) se mantiveram junto à questão pelo sentido de ser

porque não o determinaram essencialmente, mas viram a diferença entre ente e ser, então parece que a correta condução da “indeterminação essencial” do Bem, em Platão, permitirá sugerir um lado em Platão que se classifica como pertencente ao pensamento originário. Pois, se o ser, porque pura diferença, de algum modo nega toda a caracterização ôntica, será que pode ser visto o Bem, tal como o ser, numa relação de possibilitação e de negação de toda caracterização ôntica, de toda presença? Para Gadamer, justamente isso é o que deveria ser levado em conta como digno de atenção.

O segundo aspecto importante a notar, seguindo a leitura gadameriana, é que Platão sempre coloca o Bem num “para lá”, num “além de” quando precisa falar sobre a sua natureza – “[...] é evidentemente mais do que uma arte de escrita que está em jogo, quando os próprios enunciados platônicos sobre o Bem se mostram completamente propensos a se recolher de uma maneira peculiar em algo que se acha no além” (GADAMER, 2012 b, p. 326).

Na *República* isso pode ser comprovado. Por exemplo, no apelo próprio do diálogo o filósofo grego se utiliza da analogia do Sol como recurso para conseguir falar minimamente sobre o Bem. O sol é o filho do Bem; ele é a fonte de visibilidade de tudo que é visível. Da mesma forma que o Sol é a base de toda luz e reúne tudo o que é iluminado (tudo o que existe), o Bem dá unidade, ser e ordem a todas as coisas – ele dá ordem à alma e à *pólis* na mesma medida em que lhes confere unidade.

Por isso, Gadamer diz que “[...] o Bem é mais aquilo que empresta uniformidade do que aquilo que é ele mesmo uno. Ele é efetivamente para além de todo ser” (2012 b, p. 326). Isto quer dizer que o Bem está além de toda Forma e de toda unidade proporcionada pela Forma, que ele não é apreensível em algo uno, porque ele não é o “um” quantitativo, ou a unidade interna de cada ente, *tò agathón* não é “um algo”, um ente; ele só pode ser “apreendido” numa triplicidade que mostra o acontecer da realidade. Esta triplicidade tem a ver com medida, adequação e verdade, que cabem, efetivamente, à essência do Belo, como Platão mostrou no *Fedro* – “[...] onde ‘estaria’ afinal o bem senão na figura do belo? E isso não significa que ele não é pensado como um ente, mas como o desvelamento do vir à tona na visibilidade? (*tò ekphanéstaton* – *Fedro*, 250d)” (GADAMER, 2012 b, 321).

Gadamer parece sugerir, em sua leitura, que o Bem, o não ente, o não ser, desvela a realidade mostrando aquilo que pode ser visto – a Forma como constituição essencial dos entes sensíveis. Na mesma medida em que mostra o ser dos entes (a constituição interna do ente), o Bem não permite que sua natureza seja conhecida. É por isso que Platão sempre

precisa associar *tò agathon* a uma figura ôntica (como o Sol), que revela, em alguma instância, sua dinâmica, ou então precisa dizer que o Bem mesmo está num “para lá”, num “além de”. Ao mesmo tempo em que o filósofo alemão parece sugerir que *tò agathon* seja pensado dessa maneira (como um não determinado), inicia uma discussão sobre o estatuto do não ser em Platão que não tem, aparentemente, solução ali³².

Se o Bem não é ente e também não é ser, parece então ser o não ser. Mas como o não ser seria? Como pode surgir ou como pode, ao menos no discurso, o não ser emprestar a forma de ser e aparecer no *lógos*? Ainda: se tudo o que compreendemos é sempre presente, se o conhecimento é o conhecimento do que está presente, qual é então o *status* do não ser em Platão? Talvez a falta de solução, anunciada por Gadamer, para o problema do não ser seja, também, em certa medida, uma justificativa para a falta de resolução para o problema da natureza do Bem. Seja como for, não podemos acompanhar e aprofundar essa discussão porque aqui ela não seria pensada de maneira justa.

Diante do que foi dito, pode-se afirmar então que Gadamer pensa o Bem, em Platão, no âmbito do desvelamento. Isso implica reconhecer que *tò agathón* não é meramente uma entidade, não é um mero determinado, mas que está em relação com o não ser, pelo menos enquanto negação de toda determinação daquilo que é: o Bem não é o ser e não é o ente, ele revela a dinâmica do real.

Esta hipótese de leitura, contudo, não “desfaz” a crítica heideggeriana, porque não mostra como o ser dos entes deixaria de ser o presente, o mais ente. Talvez isso aconteça porque, aparentemente, este não era mesmo o objetivo de Gadamer. Mas justamente por não tomar como principal objetivo o esclarecimento do que a análise do Bem como desvelamento teria a ver com a noção de ser em Platão, não terá ele fortalecido a leitura empreendida pelo próprio Heidegger, de que o filósofo grego pensou o desvelamento, mas deixou imperar, em seu filosofar, a correção, a adequação? Será que, ao final, não estaremos apenas reafirmando que Platão esqueceu, de fato, a diferença ontológica? Nosso intuito é responder negativamente.

³² “A análise platônica do não-ser no *Sofista* conduz imperceptivelmente de um primeiro não-ser que é que não é propriamente (ser), para um segundo não-ser, o não-ser que é propriamente (não-ser), mas apenas por mediação da tomada de consciência da atribuição do “é” àquele, na qual este “é” descobre, perante o seu limite, o alcance da sua atributividade e a regra do seu uso legítimo, podendo vir agora reclamar, com propriedade, tanto o “é” como o “não é” que digam respeito aos entes enquanto tais. Este novo “não é” assim descoberto não é já, com efeito, o não-ser que em absoluto contradiz o ser, mas o não-ser que a própria enticidade constitui no seu interior como um distinto uso legítimo do “é”, porque sempre relativo a um ente; e, assim, dizer “a mesa é castanha” ou “a mesa não é verde” é sempre dizer “é”, porque é sempre referir, afirmativa ou negativamente, um ente, ou, se se preferir, é dizer “é” e “não é” com propriedade em relação a um ente”. (MESQUITA, 1993, p. 257).

Ainda que tenhamos apresentado, aqui, a interpretação de Heidegger de Platão e duas leituras dessa interpretação, não devemos nos esquecer de que o caminho dessa dissertação pretende colocar a Justiça como *pólemos* em jogo. Se perguntamos sobre a possibilidade de o Bem ser pensado, em alguma medida, como diferença ontológica, é só mesmo porque ele terá que ser visto em relação com a Justiça, já que ela é o tema central da *República*.

A fim de tornar possível o estabelecimento destas novas relações apresentamos adiante, primeiramente, a crítica heideggeriana mais central desferida contra Platão. Assim, para resgatarmos a leitura de um Platão originário para nós, ou mesmo de um Platão distante da leitura impositiva trazida por Heidegger, apresentamos no capítulo seguinte os elementos que caracterizam a ontologia platônica (uma ontologia que implica na análise do Bem) e que se encontra na *República*. Vale ressaltar que tais elementos caracterizam de que modo essa ontologia acabou sendo apropriada e pensada em meio ao projeto filosófico heideggeriano – na questão pelo sentido de ser a partir da análise das estruturas fundamentais do ser-aí (a transcendência).

CAPÍTULO 3 – Bem, ser e verdade: análise da ontologia platônica

Nossa tarefa agora é entender o lugar do Bem na filosofia de Platão e, também, reclassificar o modo como Heidegger interpretou esse lugar. A pergunta pelo “lugar” aqui surge porque sabemos, e o repetimos, que na filosofia platônica começa a se perder o que caracterizava o pensamento originário – o desvelamento, entendido como um manter-se junto ao ser dos entes. Ainda que no capítulo anterior tenhamos dito como isso acontece, devemos, agora, explicitar a relação entre essa transformação e *tò agathón*³³.

A necessidade de explica-lo surge do fato de, segundo a interpretação heideggeriana, o fundamento, em Platão, não ter sido pensado como visando a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente. Os principais temas da conferência publicada em 1929, logo após *Ser e Tempo*, intitulada de *Sobre a essência do Fundamento*, são “fundamento” e “diferença ontológica”. Heidegger investiga, ali, o que significa fundar e de que modo deve ser entendido o fundamento a partir do *fundar*.

Segundo Heidegger, de modo estrito, todo fundamento e ato de fundar podem ser pensados radicalmente apenas se levada em conta a diferença ontológica, “no” que o filósofo chama de “transcendência” (ultrapassagem). Transcendência é, *grosso modo*, conforme a conferência, abertura de possibilidade para que o fundamento se instaure como tal. Essa instauração é o que está em questão e é o que reúne todos os conceitos mencionados (fundamento, ato de fundar, diferença ontológica e transcendência).

Mesmo que não saibamos imediatamente o que isso tudo significa, cabe mencionar, por ora, que tratar da conferência de 1929 é importante, para a presente investigação, porque Platão é visto, ali, como quem anuncia, pela primeira vez, a relação ontológica entre fundamento (Bem) e transcendência (ultrapassagem). Justamente por esse motivo Heidegger busca, na filosofia do pensador grego, um caminho para desenvolver aquilo que se torna a sua temática, a saber, a transcendência como âmbito do fundamento enquanto diferença ontológica. Passaremos a analisar, doravante, as consequências desse tratamento da questão e a sua relação com o conceito de Bem em Platão.

3.1. Heidegger: uma análise do *status* do Bem em Platão

Em *Sobre a essência do Fundamento* (HEIDEGGER, 1979), Heidegger diz, sobre o Bem, que:

³³ Levando em conta justamente a possibilidade aberta por Gadamer de pensá-lo como desvelamento.

Propriamente expressa está a transcendência na *epékheina tês ousías* de Platão. Mas será que podemos interpretar o *agathón* como a transcendência do ser-aí? Já um rápido lance de olhos em direção ao contexto no interior do qual discute a questão do *agathón* deve dissipar tais dúvidas. O problema do *agathón* não é senão o da culminância da questão central e correta da possibilidade orientadora fundamental da *existência do ser-aí* na *pólis*. Mesmo que não se proponha expressamente a tarefa de um projeto ontológico do ser-aí com vistas a sua constituição metafísica fundamental e mesmo que essa tarefa não seja elaborada, a tríplice caracterização do *agathón*, contudo, [...], impele para a questão acerca da possibilidade da verdade, compreensão e ser – isto é, na síntese dos fenômenos – para a questão acerca do fundamento originariamente uno da possibilidade da verdade da compreensão de ser. Essa compreensão – como projetar desvelador de ser – é, porém, a ação originária da existência humana, a ação na qual todo o existir em meio ao ente tem que ser radicado. O *agathón* é, portanto, aquela *héxis* (potência) que tem em seu poder a possibilidade de verdade, compreensão e ser [...]. (HEIDEGGER, 1979 b, pp. 117, 118).

Nesse longo trecho, o filósofo alemão nos diz que Platão pensa, de alguma maneira, o fundamento ontológico do ente, isto é, sua *arkhé* (o Bem) como transcendência, ultrapassagem. Um tal ultrapassar, que deve ser concebido ontologicamente, está, sob esta perspectiva, em relação com o ser-aí na medida em que o Bem se mostra como o fundamento orientador da existência do homem e do Bem mesmo, na *pólis*. (*Pólis*: o lugar pleno e total do sentido, o “real”, tomado sob a perspectiva da finitude humana). O modo “como” uma tal orientação deve ser pensada requer o esclarecimento do vínculo entre verdade, compreensão e ser. Só mesmo a partir do esclarecimento da imbricação da tríplice característica do fundamento dos entes pode ser mostrado o desdobramento do que é mais próprio do ser-aí, a compreensão de ser. Em sua finitude, o “homem” (ser-aí) tem acesso ao Bem (ser) sob um modo específico: a compreensão, e isto na medida de sua finitude, que exige uma determinada abertura (verdade). É a essa tríplice imbricação que se refere todo o mito da caverna, p.ex.

O que dissemos até aqui parece traduzir ou, ao menos, trazer à tona algumas das determinações citadas sobre o Bem. Ao dizermos, por exemplo, que *tò agathón* confere ser e essência aos entes, porque, em seu poder e dignidade, está além delas, possibilitando-as, isto é, quando dizemos que só porque ele possibilita o aparecimento do ente, sem ser um ente, só mesmo porque ele dá constância ao que confere essência (*Idea/Eidos*), sem ser uma mera determinação aspectual – unicamente por isso o Bem pode ser pensado como aquilo que garante, enquanto um “além” – verdade, compreensão e ser como determinações da finitude. O “fato” desse estar além é justamente o que o autoriza a

garantir (fundar) o acontecimento do ente em totalidade.

Contudo, isso ainda não esclarece o “como” dessa possibilitação, enquanto justamente aquilo que Heidegger afirma necessário, no excerto acima citado. Esse “como” requer, então, que se explique no que está fundada a constituição da realidade: como pode ser condição de possibilidade de tudo quanto há a Ideia das Ideias (o Bem)? Como ela pode possibilitar ser (Forma), compreensão (ser-aí?) e verdade (desvelamento)? Como o fundamento (Bem) funda?

Com tais questões, conduzimo-nos ao centro da ontologia platônica. Devemos entender de que maneira Platão concebe o ente enquanto tal, e, com isso, o Bem, como origem (*arkhé*) da totalidade, mesmo que esse entendimento continue a seguir, provisoriamente, a interpretação heideggeriana.

Heidegger afirma que o ser dos entes é pensado, em Platão, como *Idea/Eidos*. A constituição do que aparece passa por aquilo que o ente é essencialmente, sua cunhagem formal (*morphé*), e por aquilo que dá a perspectiva de aparecimento do ente já determinado, o Aspecto (*Eidos, Idea*). Sabemos que este último termo, como visto no segundo capítulo, deve ser entendido no sentido do que direciona o modo como o ente aparece, abrir-se do âmbito para que o ente venha-a-ser já em sua configuração ou cunhagem formal (essencial). Isto significa que o Aspecto é primário na medida em que abre ou doa espaço, na medida em que dá a perspectiva para que algo apareça assim como aparece. Sem essa perspectiva aberta, sem o âmbito de aparecimento aberto e determinante, o ente, em sua cunhagem formal (*morphé*), não pode aparecer. Dessa maneira o Aspecto, constituindo-se como possibilidade de aparecimento de todo e qualquer ente, configura-o (determina-o) em tal e tal medida – dá à cunhagem formal *o modo como* (o critério, a determinação) o ente deve aparecer, a medida de sua coisidade, e isto, de certa forma, já é dar a medida de toda e qualquer compreensão.

Por isso, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (2012), preleção publicada em 1927/28, Heidegger diz que

a cunhagem formal é, tal como também podemos ver, uma conformação. O oleiro faz com o barro um jarro. Todo levar a termo uma conformação realiza-se a partir do fio condutor e do critério de medida de uma imagem no sentido do modelo. A conformação é produzida com vistas ao aspecto antecipado da coisa a ser feita, cunhada. Esse aspecto antecipado e visto de antemão da coisa é aquilo que os gregos tinham em mente ontologicamente com a palavra *eidos, idea*. A conformação, que é feita segundo o modelo, é enquanto tal a cópia do modelo (2012 c, p. 158).

Eidos é uma “antecipação” do ente, é o paradigma, modelo que permite adequação, conformação. A cunhagem formal só o pode ser enquanto adequada à perspectiva, o que significa dizer que o ente só se essencializa mediante uma abertura de sentido, mediante um contexto, uma medida que indica ou possibilita todo o comportamento em relação ao que aparece (seja ele produtivo, de manuseio etc).

Ainda que *Eidos* não se manifeste como um ente sensível determinado, mas como aquilo que dá a medida essencial ao ente, (*Eidos*) é o que há de mais “real”, de mais “efetivo”, porquanto empresta constância ao sensível, sendo o princípio já sempre “visto” de cada ente (seu lugar, sua possibilidade de conexão e, por isso, compreensão). Demos ênfase ao último tópico: a Ideia doa ou permite ao ente que esteja ou seja também para uma ou numa visão.

Neste sentido, não é à toa que Heidegger lembre de que Platão e Aristóteles falaram, ambos, em “[...] *omma tes psyché*, do olho da alma, um olho que vê o ser” (2012 c, p. 163). Isto quer dizer que há a compreensão que vê, por sobre todo ver ôntico, e também que somente um olhar que vê a coisa em seu ser, isto é, que compreende, pode se mover (comportar) ou se orientar pelo contexto, numa circunvisão propriamente dita. Como o olho que vê acessa, no entanto, o que permite a visão, o *Eidos/Idea*?

É exatamente sobre esse *como* que, ao final, parece falar a alegoria da caverna. A questão pela formação e condução da alma integral, presente ao livro VII da *República*, passa por mostrar como os homens se comportam em relação ao que aparece, em relação ao presente – e não sob o aspecto ôntico do que imediatamente se dá a ver, mas sob o aspecto ontológico do que dá e deixa ver. “Formar”, ali, pois, parece estar relacionado ao alcance da visão e o que esse alcance gera ou diz a respeito da essência do homem. A ilustração da caverna, os diversos níveis percorridos pelo prisioneiro são, de alguma maneira, aquilo que indica o que a cada vez se compreende pelo ente enquanto tal, aquilo que a visão alcança a cada vez sobre o ser dos entes. Se pudermos partir do que há de mais geral e parece inegável sobre esse mito, diríamos que ele revela que ser homem é, em última instância, ser no “real”, ser na lida com o ente, estar sempre em situação, compreendendo a si mesmo, na sua lida com os entes, e aos outros. Mas o que se concebe ali por “real”, por estar “no real”, em situação?

Estar em situação significa estar na e para a abertura. O olho que vê o ser está na abertura – na pura possibilidade de compreender ser – e é a abertura dessa compreensão. A

abertura da compreensão não acontece sem lugar, porque ela mesma constitui o lugar para que os entes venham (a ser). A esta abertura Heidegger chama desvelamento (*alétheia*). O “real”, portanto, é o que se desvela a cada vez, como totalidade, no âmbito do desvelamento, na abertura.

Por chamar a abertura de *desvelamento* e associar o que homem compreende ao desvelado, podemos começar a entender por que o filósofo alemão vê, na alegoria, uma constante luta entre o desvelamento e o desvelado. Se o que está em jogo, ali, é o ser do homem e se o ser do homem tem a ver com a constante lida com o ente, então sabemos que a cada situação (dentro da caverna, fora da caverna) ele está tanto em relação com o que compreende (desvelado) quanto em relação com o âmbito que permite a compreensão.

Toda questão parece ser, então, a de compreender se é, sempre e de fato, o compreender do que se mostra (ente) ou se não se trata de compreensão, mas de outra coisa, quando falamos do âmbito que abre a compreensão (visão) dos entes. Qual o modo de ser do que “dá” ser e que compreensão lhe corresponde? (Subsidiariamente, muito se pesquisou e se pesquisa sobre o não-ser e o falso, em Platão – mas não é este nosso foco, aqui.) Ainda: questionamos se o âmbito sempre aberto para compreensão é aquilo que aparece junto do ente, ou seja, se o próprio espaço da compreensão é, também, um ente ou é, também, algo presente. Em caso positivo (ele é presente), qual é a forma de sua presença? Conjuntamente a isso, tem de ser investigado o que chamaríamos de abertura, de lugar, em sentido amplo, caso não se trate de pura presença, mas de possibilitação. Qual seria o modo de ser da possibilitação ontológica?

Se, de todo modo, tal como vimos, *Idea/Eidos* diz o ser do ente, é o modelo determinante e determinado (porque afinal de contas o modelo só o é enquanto aparece como tal), então agora sabe-se que a dinâmica do ser do ente, em Platão, diz respeito a desvelamento-desvelado, isto é, diz respeito à perspectivação tanto do âmbito permissor do aparecimento (ente em sentido pleno) quanto do âmbito do que aparece já sob aspectuação (ente em segunda instância). Todavia, pode-se dizer que o ser dos entes é, aqui mesmo, *âmbito de aparecimento*? Ou será que deve ser admitido que o ser dos entes *aparece*, também, “no” desvelamento, como um supremo e prévio “desvelado”?

Tudo indica, e já o afirmamos, que o ser dos entes, em Platão, ainda que guarde certo teor desvelante é, também, em algum sentido, desvelado; e é o homem, por estar no desvelamento (na possibilidade de compreender ser – *Eidos*), que parece compreendê-lo. Parece que homem, enquanto aquele que compreende, lida com o desvelado e com o

desvelamento; e, enquanto ente (enquanto um que aparece), é ele mesmo desvelado; porém, se ele é e lida com o desvelado, como pode, ao mesmo tempo, compreender e estar no desvelamento? O que é desvelamento e como se dá? Que é o homem, afinal, em Platão?

Relativamente a esta última questão, devemos ter em mente que Heidegger, em sua análise da ontologia grega, afirma, na preleção de 1927/28, que os gregos não pensaram devidamente o ser-aí, porque simplesmente não o colocaram em questão enquanto tal, isto é, do ponto de vista da diferença ontológica. O “lugar ontológico” do ser-aí quanto a transcendência e fundamento parece permanecer velado, a despeito do que se faz na alegoria. Diz ele:

Se voltarmos os olhos para o ser-aí e para as suas posturas comportamentais pertencentes à essência do modo de questionamento e da interpretação ontológica, então a problemática ontológica da Antiguidade também só pode tomar consciência de si e ser concebida em sua possibilidade se levarmos a sério a necessidade desse retorno ao ser-aí. [...] Esse discurso sobre o retorno só se justifica pelo fato de, na ontologia antiga ingênua, o ser-aí se encontrar aparentemente esquecido. (HEIDEGGER, 2012 c, pp. 164-165).

Esse apontamento não é estranho à conferência *Sobre a essência do fundamento* porque, como vimos, Heidegger parece destacar como não tendo sido a intenção de Platão o empreendimento de “[...] um projeto ontológico do ser-aí com vistas a sua constituição metafísica fundamental” (1979 b, p. 173), ainda que mesmo sem tal projeto o ser-aí pareça entrar em jogo.

Se o pensamento grego sobre o ser-aí não foi, de fato, conduzido devidamente ou foi esquecido, têm de ser entendidos os motivos para tanto, desde logo concebidos filosoficamente. A fim de sugerir um modo de descobri-lo, temos de dar atenção ao significado do que o filósofo alemão chama de “esquecimento do ser-aí” (com a consequente exigência de retorno ao ser-aí). Esse esquecimento parece estar sumariamente presente na metafísica forjada com base em *tò agathón*.

Por isso, a fim de situar o Bem na ontologia platônica, retomemos um pouco do percurso até aqui empreendido. Sabe-se que a *Idea* é o ser do ente. É ela que atribui constância a tudo aquilo que aparece (o ente sensível). Em si mesmo, o sensível não tem constância; por isso, ele precisa de um “fundamento” mais constante, que possa vigorar em seu aparecimento como sua “identidade e diferença”. O que torna um ente “sensível” (aqui por ‘imediatamente dado’) apto a ser é a relação entre *morphé* e Aspecto – o ser é *Ideia* porque garante visibilidade, porque dá a perspectiva de aparecimento e permite a

determinação essencial (*morphé*) da coisa.

No entanto, o que nos permite dizer tudo isso é o fato de haver uma *Idea* superior à própria Forma – a Ideia das Ideias, o Bem. Se a primeira guarda ainda alguma determinação e singularidade possibilitante (de pluralidade e singularidade), a segunda está além de toda dicotomia singular/plural, está além da determinação. Se, em alguma medida, o *Eidos* garante que o sensível seja, então algo precisa haver para que o próprio ser do ente encontre força para ser. Trat-se da fonte, não “unitária” de toda multiplicidade, mas de toda unidade/multiplicidade, e, por isso, de um âmbito que ultrapassa e funda desde sempre todo uno e todo múltiplo, inclusive as Formas. Para Platão, o ser (Ideia) não “é”, simplesmente; ele precisa de força para ser, requer um âmbito superior para aspectuar, para formar, para permitir sua mesma visibilidade enquanto âmbito possível e possibilitante.

Segundo a interpretação heideggeriana – e não somente ela, visto que desde o neoplatonismo corre essa leitura geral dos Diálogos – o que dá forma e constância ao ser é o Bem; este é o âmbito supremo. Nisso reconhecemos um processo “hierárquico” gradativo – há os entes imediatamente dados, sem constância (ser) em si mesmos; há um âmbito que doa constância (a *Idea*) e há um âmbito superior, que garante o acontecimento de tudo (o Bem). Mas nesse processo há, também, como afirma Heidegger em *Nietzsche II* (2012) uma ambiguidade:

Com isso e a partir daí, ou seja, com o começo da metafísica, surge uma ambiguidade peculiar na interpretação do ser. O ser é, em certa medida, a pura presença e é ao mesmo tempo a possibilidade do ente. [...] Logo que o ente se antepõe, atrai para si e requisita todos os comportamentos do homem. [...] A ambiguidade do ser como ideia (pura presença e possibilitação) também se anuncia no fato de a ligação com o “ver”, o conhecimento do homem, ressoar por meio da interpretação do ser (*phýsis*) como *Idea*. Enquanto o visível, o ser é presença, mas também é ao mesmo tempo aquilo que o homem visualiza. (2012 d, pp. 173).

A ambiguidade de que fala o filósofo alemão havia aparecido já em nossa exposição sobre o Aspecto, sobre o caráter desvelante (enquanto aquilo que permite que algo apareça enquanto tal) e desvelado (como aquilo que aparece como constante) da *Idea*. O que é novo e o que se requer, agora, é que seja esclarecido o comportamento do homem em relação à *Idea*, e sobremaneira em relação à Ideia das Ideias, Forma das Formas, o Bem.

A Forma é, enquanto ser do ente, aquilo que permite a visibilidade, isto é, ela, porque é “luz”, é condição de possibilidade para que ver e visto apareçam num contexto

(ela é possibilidade de “mundo”). A *Idea* é uma orientação prévia para aquilo que é visto (ela determina sob que aspecto o ente aparecerá) e isso significa que o ato de ver só se efetiva mediante esta orientação que, no entanto, e decerto surpreendentemente, também é vista – quem vê o ente o vê em uma perspectiva de aparecimento, ou seja, vê a própria perspectiva, ainda que não “saiba” disto, em princípio, e pode vê-la enquanto tal, à medida que filosofa. O homem, aquele que compreende ser, aquele que vê propriamente, na mesma medida em que é “perspectivado” (ou seja, “perspectivante”) está na possibilidade de ver e “representar” aquilo que a *Idea* perspectiva (o ente), assim como a própria perspectiva perspectivadora (*Idea* enquanto determinação aspectual, essencial do ente). A *Idea*, assim, passa, em Platão de modo inaugural sob o caráter do ver, a ser aquilo que, porquanto constante e garantidora de constância, pode ser representado pelo homem, tomado por ele. Essa “representação”, contudo, necessita de um âmbito ainda superior, que permita que a relação entre todas as coisas (homem, ente, perspectiva) se dê. Este âmbito é o Bem. Estranho seria se também esse âmbito pudesse ser, e do mesmo modo, “visto”, tomado.

Se a *Idea*, como dissemos, é luz, então o Bem é a fonte de toda a luz. É o Bem (o Sol, na representação da alegoria e já desde o livro VI da *República*), como dissemos, que garante o aparecimento das Ideias. Por isso, Platão diz sobre ele que “[...] o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que ele mesmo seja a gênese” (509b). Aqui a atribuição ao Sol (Bem) do caráter de fonte do ser parece distingui-lo das Formas em geral.

Tò agathón é, pois, o que gera sem ser gerado. É o que dá início, o começo (*arkhé*) sem ser começado. Bem é fundamento. Justamente por esse motivo Platão afirma que o Bem está além das essências – *epékheina tês ousías* – e isto significa que ele não tem o mesmo modo de ser do ser (Ideia, Forma) e dos entes, não é um “o que”, uma coisa determinada; ultrapassa o sensível, é ultrapassagem, é determinante, mostra o “como” ou dá a medida do “real”. Nesse *como*, ou *medida*, o Bem coloca tudo sob seu “poder”: dispõe. O poder que é exercido por *tò agathón* não tem nada a ver com posse ou com mera autoridade subjugadora. Enquanto aquilo que está além, que transcende, ele é o que potencia, o que tem o “poder” de deixar ser (o poder de dar poder). Por isso sabemos que o ser é potenciado, “permitido” pelo Bem, e o mesmo acontece com a verdade (desvelamento), que não é mais que a conexão em geral de tudo que recebe poder do

essencialmente poderoso.

Todo o “como” do “real” está em relação com ser e verdade, segundo a leitura heideggeriana. Em Platão, como vamos acompanhando, o ente sensível só aparece (só é desvelado) porque a *Idea* tem caráter desvelante (verdade). Esta, por sua vez, só tem força para ser porque o Bem determina, possibilita todo ser (unidade do ente) e verdade (desvelamento do contexto em que o ente aparece), ou seja, nenhum ente é em si mesmo se não receber a potenciação para ser, para aparecer, de *tô agathón*. Nesse sentido Heidegger diz, em *Ser e Verdade* (2008), que

verdade e ser se acham, simplesmente e universalmente, subordinados a algo superior e mais alto, do qual recebem sua origem, mas ambos, ao mesmo tempo, se articulam entre si nesta subordinação. A verdade como abertura do e para o ente e o ser, como possibilidade de apreender o ente, estão ambos sob um fardo, na medida em que sobre ambos se estende o fardo e assim se lhes possibilita a conexão de essência. O *agathón* possui o caráter de fardo e forma o arco para se experimentar a abertura e o ser das coisas. (2008, p. 213).

Por “fardo” devemos entender, segundo o filósofo alemão, o puro poder potenciador do Bem, o puro exercer de “senhorio”, de permissão para ser. Formar o arco, como diz o excerto, quer dizer formar a configuração do Ente, dar as estruturas que permitem que algo seja, dar, ao Ente, efetividade. A dinâmica do Bem mostra, assim, que ele é o possível, o *como* do efetivo. Esse como, no entanto, velado em seu conteúdo, e que é ele mesmo um ultrapassar (transcendência) só é atingido por meio de uma ultrapassagem, de um transcender. Reiteremos: o Bem é ultrapassagem (enquanto âmbito do efetivo), mas, ao mesmo tempo, requer, para ser conhecido, uma ultrapassagem em sua direção, em direção a seu ser. A pergunta que devemos agora enfrentar é, porém, esta: se, essencialmente, o Bem é nada, ente nenhum, (ou deveríamos dizer que ele é o “nada”?) que “ser” seria esse, como se dá alguma “direção”?

No mito da caverna, Platão mostra que o fundamento do ente só pode aparecer em meio à formação (*paidéia*) humana. A compreensão ontológica, própria somente ao ente que somos, exige, necessariamente, uma ultrapassagem daquilo que aparece simplesmente, o ente em totalidade, rumo ao fundamento ou à origem de tudo. É o ser-aí, porque compreende ser, quem pode ultrapassar e já sempre ultrapassa as meras características ônticas em direção ao ser (*Idea*) daquilo que aparece (o ente imediatamente dado).

Por isso, o Bem, como fundamento, como instância última, se constitui, segundo

Heidegger, como um “em-vista-de” “a que” o ser-aí se dirige; assim, qualquer lida do ser-aí com os entes em totalidade é uma lida, indireta, com o Bem, porquanto fim, o “onde” e o “como” que dirige todas as coisas (ser, compreensão e verdade) e a que todas as coisas se dirigem. Então, se dizemos que o ser-aí ultrapassa o ente em direção a seu ser, devemos acrescentar que o faz somente porque o Bem garante essa ultrapassagem como o que está acima e além (constituindo-se na ultrapassagem propriamente dita) de tudo que é.

Nisto, no entanto, parece permanecer o problema. Se a *Idea* é, como vimos, o ser do ente, e se *tò agathón* é o fundamento primeiro de tudo quanto é – inclusive das Ideias – como pode requerer e permitir a ultrapassagem e, ao mesmo tempo, ser ultrapassagem? Isto é, qual poderia ser a diferença entre a ultrapassagem permitida pelo Bem, aparentemente realizada pelo ser-aí, e a ultrapassagem que o próprio Bem parece ser?

Mais ainda: o que é ou “onde” está o ser-aí na dinâmica de acontecimento do “real” (que envolve transcendência)? O que funda e como está fundada a compreensão? Se “[...] as ideias valem como mais objetivas que os objetos [são o mais ente] e simultaneamente mais subjetivas que o sujeito” [são ideias reguladoras] (1979 b, p. 118), então de que modo e o que funda “o comportamento compreensivo” do ser-aí no mundo?

Para propor essas questões de modo mais claro, façamos uma retomada. Vimos que a ontologia platônica está fundada na noção de Bem. Essa *Idea* suprema não tem qualquer conteúdo objetivo, não indica uma coisa, não é “o” ser (no sentido de uma substância). Justamente por não ter esse caráter de ser, Platão a concebe num âmbito outro, num “além”, que, por tudo que vimos, nada tem com uma religiosidade infiltrada no terreno dos “conceitos”. Isto significa que a *Idea* suprema se constitui em um arco, a pura abertura de configuração, como um “em-vista-de” possibilitante, sendo o ponto culminante, que permite e constitui todo começo. Ser “em-vista-de” quer dizer não estar aqui ou ali, mas permitir que o aqui e ali se desenvolvam ou mesmo aconteçam a partir de uma estrutura determinada. O Bem é o “em-vista-de” que regula e orienta tudo (a constituição do ente, o modo como homem se comporta com o ente e o próprio homem). Porém, segundo a interpretação heideggeriana, quando Platão afirma que o Bem não é uma coisa, mas pode, por alguma espécie de comportamento humano (ultrapassagem), ser intuído, está dizendo, ao mesmo tempo, que o Bem se subordina, em alguma medida – justamente ela não explicada, à medida que o ser-aí é simplesmente tomado como “um ente” – a uma representação subjetiva. O que lhe confere “autoridade” para sugerir tal interpretação é o fato de *tò agathón* permanecer como uma instância reguladora do ser-aí, a ele ofertada

como tema superior do saber. Aquilo que regula e que dá medida toma as vias do que é ideal em sentido último, isto é, enquanto Ideia e enquanto caráter primário do mundo, e embora o Bem não tenha estatuto de ser (determinado), tal como a Forma, permanece como um ideal regulador, permanece como a instância subjetiva que permite ao ser-aí (tomando-o, aqui, como sujeito) compreender ou lidar tanto com o ser dos entes quanto consigo mesmo.

Se expor o estado da questão dessa maneira não é, contudo, suficiente para esclarecer a constituição do ser-aí e mesmo para esclarecer de que modo é possível semelhante regulação, todavia permite-nos perguntar: se o Bem é, de fato, uma instância reguladora, e se essa instância ocupa um lugar outro, em relação a todo o ente, como pode ele ser “acessado” pelo sujeito e se transformar numa ideia no sujeito, ou em “conceito”? Como pode o Bem ser sequer *concebido*? Como se pode dizer que o Bem é aquilo que está “lá” e ao mesmo tempo “aqui”, no “sujeito”? Poder-se-á conceder alguma vez que o Bem é simplesmente uma ideia subjetiva? Ou, como uma potência que reúne e origina tudo (até mesmo o homem), no máximo pode-se conceder que o Bem não está no sujeito nem fora do sujeito, mas permite que algo tal como uma subjetividade seja instaurada. Neste caso, de que modo se pode compreender o acontecimento de tal instauração? E não legitima, tudo isso, a crítica heideggeriana de que Platão não atinou com o caráter propriamente transcendente do ser-aí, ao supor o Bem como um fundamento “outro” porém, em última instância, “visível” (compreensível)?

Ainda que nalgum sentido tenhamos esclarecido como o Bem determina o “real”, como estão relacionados ser e verdade, como o próprio ser-aí se encontra “na” e “com” a totalidade do ente, não está ainda claro de que modo e em que sentido o ser-aí se relaciona com *tò agathón* – isto é, o que está em jogo, afinal de contas, na ultrapassagem. O que está em jogo no “intuir” o Bem permitido somente ao ser-aí?

Dizer, como o fizemos até aqui, que o Bem está além, porque não é ente nem ser (no sentido de essência/Ideia), não é suficiente para esclarecer o caráter da *epekhéina* (o estar-além). Pois, tal como Heidegger afirma, a “[...] transcendência não pode ser nem revelada nem compreendida por uma fuga para o objetivo” (1979 b, p. 118), e em Platão todo o pensamento sobre a constituição da “realidade” parece indicar a “representação” dessa fuga.

Sempre se tratou de mostrar o mais constante: se, por exemplo, partirmos do ente sensível ao Bem, veremos que o sensível retira sua constância da *Idea* que, por sua vez,

retira do Bem força para ser. Nisto se vai daquilo que não tem constância e objetividade em si (o ente sensível), para aquilo que é constante e mais objetivo (*Idea/Eidos*) e, depois, para aquilo que garante toda a força de constância (*tò agathón*).

Resta saber, ainda, de que modo *tò agathón* pode escapar, em alguma medida, de ser representação meramente subjetiva e se a partir dele é possível, de algum modo, pensar a constituição do ser-aí e o real sentido da transcendência. A fim de trazer devidamente ao debate acerca do conceito de Bem e transcendência o que está em jogo na leitura heideggeriana de Platão, tem de ser analisado:

(1) o que significa este último conceito (transcendência) e como ele diz a constituição do ser-aí, em Heidegger; no momento seguinte,

(2) temos de analisar como transcendência e fundamento escapam, no projeto filosófico heideggeriano, das noções de subjetividade e representação que parecem encontrar lugar em Platão; e, por fim,

(3) deve-se esclarecer de que modo transcendência e fundamento são pensados desde a perspectiva da diferença ontológica.

Após esses esclarecimentos talvez estejamos aptos a retornar à leitura heideggeriana de Platão e vislumbrar quais problemas (apontados pelo filósofo alemão) estão ali, ainda que somente implícitos. Depois disso, poderemos retomar a argumentação da *República*.

3.2. Ser-aí como o horizonte da questão pelo fundamento

A principal preocupação de Heidegger, em *Sobre a essência do fundamento*, é, como dissemos, em uma formulação circular, o fundamento do ato de fundar (MORUJÃO, 2000, p. 58). Quando Heidegger investiga a natureza do fundamento, ele o faz a fim de esclarecer que todo pensamento sobre o ser dos entes, sobre o modo como eles aparecem, necessita de que a diferença entre fundamento e fundado se deixe ver ontologicamente. Isto significa que fundamento e fundado não podem se encontrar numa identificação essencial porque esta não esclareceria propriamente o ato de fundar, visto que jamais se justificaria em última instância como um ente poderia originar, sustentar e manter outro ente, já que ambos deveriam, se algum modo, “ser”, previamente, no mesmo sentido. Desse modo, qualquer pensamento sobre o que seja “o fundamento” do ato de fundar deve ter em vista a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente (entre fundamento e fundado, aqui

podemos dizer). Diferir, neste caso, não deve ser entendido como o mero diferenciar entre uma coisa e outra. Ser não é uma coisa e é justamente o sentido desse “é” que está em jogo em qualquer lida com o ente, em qualquer questão pela sustentação do “real”. Expliquemo-nos.

Toda a história da filosofia se preocupou, segundo a leitura heideggeriana, com a constituição fundamental do ente, com a constituição da “realidade”, o fundamento de tudo. Isso pode ser identificado claramente na exposição do filósofo no §22 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (2012), que trata, precisamente, da diferença ontológica, do modo como o ser dos entes foi entendido e deve ser entendido. Ali, Heidegger afirma que Tales de Mileto, ao questionar o ente na perspectiva de sua unidade (*arkhé*), mostrava já uma preocupação com o ser. A resposta daquele pensador a tal problemática o levou a identificar o ser com o ente – ao dizer que a constituição do ente é “água”, Tales se value de um ente para justificar o surgimento, o fundamento da totalidade do “real”; assim, toma o ser pelo ente.

Aqui, ainda que a interpretação mais geral do ser permaneça nos limites de uma identificação do ser com o ente, de um “esquecimento” do ser propriamente como diferença ontológica, permanece em voga o fato de ser-aí precompreender ou lidar de alguma maneira com o ser. Diz Heidegger:

O ser-aí sabe de algum modo de algo do gênero do ser. Ele compreende, se é que ele existe, ser e se comporta em relação ao ente. A diferença entre ser e ente *está*, ainda que não seja sabida expressamente, latentemente *presente* no ser-aí e em sua existência. A diferença *está* aí, isto é, ela possui o modo de ser do ser-aí, ela pertence à existência. Existência significa por assim dizer “ser na realização dessa diferença”. (HEIDEGGER, 2012 c, p. 463. Grifo do autor).

Isto significa, noutras palavras, que todo pensamento sobre a diferença ontológica, todo pensamento sobre a essência do fundamento deve, em Heidegger, ter o ser-aí como central, como âmbito. Se a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente, está presente e toma o modo de ser do ser-aí, precisamos entender como isso se passa. Afinal de contas, o que podemos entender por esse ente, o ser-aí, que nós mesmos somos? Como e em que sentido a diferença ontológica está em jogo quando pensamos sobre o ser-aí? O que isso tudo tem a ver com a questão pelo fundamento?

Dissemos que ser-aí é o ente que compreende ser; porque compreende, pode lidar, diferenciar e mesmo conceber um ente tal como ele é, pode perguntar pelo sentido em que

o ente é. Poder colocar tal questão significa, de algum modo, já compreender ou já se mover na compreensão de ser; ser-aí compreende, imediatamente, um ente *como o ente que é* (uma cadeira como uma cadeira, um estojo como um estojo)³⁴. Nessa compreensão, ainda que não tematizada, a diferença ontológica ganha morada³⁵.

Ser-aí, porque se move na compreensão de ser, compreende a si mesmo como aquele que é, e aos demais entes como aquilo que são; ele não confunde o “é” ou o “ser” com as coisas que aparecem como sendo³⁶. Justamente porque compreende, porque se move na diferença ontológica, é o único ente que pode *se relacionar* com os demais entes enquanto tais e consigo mesmo. Aqui, mover-se na diferença ontológica, tal como sabemos do próprio Heidegger, significa que a diferença ontológica toma o ser do ser aí, pertencendo à sua existência. Que significa, pois, existir?

O modo de ser do ente designado como “ser-aí” é caracterizado, em *Ser e Tempo* (2011) – parágrafos 9 e 12, p.ex. –, como existência (*Existenz*). Diversamente da tradição, que entendeu *Existenz* como a “[...] existência de um ente em contraste com a sua essência” (INWOOD, 2002, p. 58), o filósofo afirma que “[...] a essência do ser-aí está em sua existência” (HEIDEGGER, 2011, p. 85). Não se trata aqui da dualidade “existência e essência”; quando falamos em ser-aí, já não lidamos com dualidades, mas com sentido de ser, com âmbito de compreensão. Por isso não cabe tomar que o ser-aí “tem uma essência” (contraposta à sua existência), ou que “[...] a existência precede a essência” (SARTRE, 2010, p.23), tal como pensou Sartre. Ser-aí não existe primeiro e, então, vai modulando a sua essência conforme existe³⁷. *Existenz* – *ex* (para fora) e - *sistere* (insistir em ser) – é a

³⁴ Mesmo nos casos em que há engano – por exemplo, se tomo uma cadeira por uma poltrona – jamais posso compreender aquilo que “tomo por” por outra coisa; se tomo algo (uma cadeira) por poltrona, compreendo-a como poltrona.

³⁵ Ganhar morada, aqui, não significa que diferença ontológica seja algo decorrente de compreensão de ser. Tanto diferença quanto compreensão são, a um só tempo, parte de um mesmo movimento do ser-aí. Melhor: fazem parte da constituição fundamental do ser-aí dito como transcendência.

³⁶ Uma mesa é, uma cadeira também é. Este “é”, que mostra tanto a cadeira quanto a mesa, não pode ser confundido com mesa ou cadeira, ou seja, o “é” não é o ente (mesa ou cadeira). A diferença é ontologicamente anterior a todos os entes, a todas as conexões ônticas.

³⁷ Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger mostra no que consiste a diferença entre sua filosofia e a filosofia sartreana. Ele diz: “Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isso, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com essa frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser. Pois, mesmo que a Filosofia determine a relação de *essentia* e *existentia*, no sentido das controvérsias da Idade Média ou no sentido de Leibniz ou de outro modo, antes de tudo isso, resta, contudo, perguntar a partir de que destino do ser esta distinção ou ser de *esse essentiae* e *esse existentiae* chega a ser pensada. Permanece desafiando o pensamento o motivo por que o questionamento deste destino do ser nunca foi levantado e por que esta questão pôde ser pensada. Ou é esta situação da distinção de *essentia* e *existentia* um sinal do esquecimento do ser?” (1979, p. 157).

característica fundamental desse ente que nós mesmos somos; apenas ser-aí *existe*. Isto foi claramente exposto por Heidegger na introdução aposta, em 1949, à conferência *Que é metafísica?*, de 1929:

(...) o ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. (1979 e, p. 59).

Diferente de um ente simplesmente dado (Deus, anjo, rochedo), que não tem sequer a possibilidade de pôr em questão seu ser, ser-aí questiona a si mesmo e está, sempre, imerso na liberdade de decidir sobre o sentido de seu ser e do ser dos outros³⁸.

A análise da existência como característica do ser-aí pretende conduzir a uma experiência mais fundamental do ser do ente que somos: a experiência de concebê-lo como possibilidade de ser, como abertura de ser, como abertura de mundo (COSTA, 2002, p. 23). Nesse sentido o que está em jogo quando Heidegger caracteriza ser-aí como existência é o modo de ser “para fora”, “*ex-*”, ou, numa palavra, o fundamentalmente “fora”. Mas o que devemos entender, afinal de contas, com esse “fora”?

Se entendermos um tal modo de ser como mera exterioridade em relação a si mesmo e apenas assim, corremos o risco de confundir o ser-aí com os demais entes com os quais se defronta “no mundo”, ou com o *kosmos* mesmo, simplesmente aí, e de perder de vista sua constituição fundamental, que não consiste em ser espacialmente alheio ou exterior a qualquer âmbito ôntico, mas em ser o âmbito mesmo de ser, para todo ente (inclusive o que toma sentido de natureza ou cosmos). De fato, limitando-nos a dizer que ser-aí tem o modo de ser do para fora e que nisto mora sua diferença em relação aos demais entes, não esclarecemos o “como” dessa diferença.

Ser para fora significa ser o lugar ou abertura “em que” os entes vêm a ser; se agora recordamos que ser-aí é (e não meramente “tem”) compreensão de ser, damo-nos conta de que um tal âmbito é a ocasião mesma do sentido – ou, para dize-lo sem delonga, o sentido pura e simplesmente, de modo prévio a toda “ocorrência” de ente. Todavia ser-aí,

³⁸ Segundo Heidegger, “ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu “ser” é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente” (HEIDEGGER, 2011, p. 86).

dissemos, não é somente o “fora”: ele *insiste em ser* “para fora”, vale dizer, ele é o lugar *mesmo* (e assim mesmidade, que implica temporalidade) para todo sentido. Insistir quer dizer, ontologicamente, permanecer sendo o mesmo e arremeter-se para si mesmo como um mesmo – e, nisto, permanecer sendo o espaço de jogo, o “aí” em geral, inclusive para todo espaço, lugar, e aí simplesmente ocorrentes. Não se pretende dizer, com isso, que *Dasein* se decida por ser ou não o espaço, ou se decida por permanecer sendo. Não se trata de um ente simplesmente dado que tem a característica da teimosia em atuar de um determinado modo. *Dasein* tem o modo de ser da existência. Isto significa que somente ele se relaciona consigo mesmo e com os outros entes sob o modo de compreender ser (compreender a distinção entre ser e ente, e, assim, conceber cada ente como sendo isto ou aquilo: com-preender, abarcar, ser ocasião de ser e sentido). Essa relação só é possível porque, primeiramente, o ser do *Dasein* é sempre dele mesmo. Todo pertencer pertence a esse lançar-se para si da mesmidade do existente. Ele é responsável por si, mas também pelo ser dos outros entes, porém não em sentido moral; não dá sentido unicamente a seu ser, mas simultaneamente ao ser dos outros, porém não em sentido linguístico. Uma pedra, por exemplo, é e não se relaciona com o solo, não dá sentido a ele (nem vice-versa). Uma pedra está ao lado do solo e apenas isso, ou, talvez, nem mesmo isso, porque a pedra nada sabe do “estar ao lado de”. Ser-aí, âmbito de sentido, está junto a, isto é, se relaciona tanto com a pedra quanto com o solo, se relaciona com tudo isso e consigo mesmo, e mesmo com o “estar ao lado de” e com o “relacionar-se” (daí não ser rigoroso dizer que “se relaciona com” qualquer ente, nem consigo mesmo, caso em que se trataria de dois entes, lado a lado) porque só nele todas essas coisas recebem e “fazem” sentido, porque ele é o vínculo e a morada das relações.

Ao dizermos, pois, que *Dasein* insiste em permanecer sendo o mesmo, sendo o “espaço”, mostramos que é, a um só tempo, ele mesmo e o espaço para aquilo que ele não é (os entes em geral). Somente o ser-aí é um “mesmo” – mesmidade implica compreender ser e habitar, por isso, possibilidades enquanto tais. Diante de tal explicação da existência como distinção ontológica do “ente” que é o “aí” para todo ente (até para ele mesmo), poder-se-ia levantar o argumento do solipsismo, uma vez que o ser-aí parece estar sempre só e desconhecer um “outro”. Em *Ser e Tempo* (2011), de fato, no parágrafo nono (9º), Heidegger dirá que, ao lado do ter que ser (como um ter que existir, no sentido indicado), o ser-aí é “sempre meu” (2011, p. 42). Diante dessas teses pôde-se falar em solipsismo – o que, ao nosso ver, é incorreto, porém merece esclarecimento.

Dizer que o ser do ser-aí é sempre dele mesmo, ou melhor, dizer que o ser do ente que somos é “sempre meu” não é o mesmo que afirmar a existência de um “eu” cujo modo de se relacionar consigo é a posse, a reflexão. Isto seria afirmar que há um ente com tal e tal essência, caracterizado por poder adonar-se dessa essência. Mas ser-aí não é primeiro um simplesmente dado, que, a partir de seu estar presente no mundo, exerce a posse de seu ser ou padece o destino de responsabilizar-se por sua vida. Ser sempre “meu” significa mover-se na e como compreensão de ser, isto é, ex-istir, estar jogado no aberto do sentido que ele mesmo é, e, assim, ter que defrontar-se consigo como um “fato” (não, porém, ôntico – daí o termo facticidade apontar para algo ontologicamente diverso de “factualidade”); assim defrontando-se com o já ser um quem que compreende ser, compreende o próprio ser e o ser dos outros como tarefa e possibilidade, e sempre se trata de um só projeto em que se dá o encontro. Esse projeto é um estar cuidando de “si”, no sentido de ocupar-se, necessariamente, com o sentido de ser. É a essa unidade que se chama “ser sempre minha”. Não é um eu que reflete ou cuida de si, mas o projeto da compreensão de ser que cuida do sentido em geral de ser (apareça este como um eu diante do mundo ou como quer que seja). Em consequência, na medida em que me relaciono comigo mesmo, como ente em cujo ser está impressa a possibilidade de ser de tal ou tal modo, já sempre decidi não somente a respeito do meu ser, mas a respeito do ser dos outros entes: esse “me” não pertence a qualquer ego, ao contrário – todo eu, tu, nós, eles pertencem ao arco desse “me”. O “me” diz “mesmo”, e não identidade.

Apenas porque ser-aí ex-siste, somente porque é ele mesmo (tem a característica da mesmidade), podemos falar em um “si”, isto é, em relação consigo e com outro. Um ente simplesmente dado não decide sobre si ou sobre os outros, porque não é compreensão de ser, não tem portanto história, propriamente dita (que depende ontologicamente da mesmidade e é a mesmidade) e não está lançado em e como projeto – isto é, para os entes não caracterizados pelo existir, não se trata jamais de um “si mesmo”; eles não são “eles mesmos”. *Dasein*, no entanto,

existe como um si mesmo a partir de uma referência ao ser, não de maneira autônoma, já que não se lança a si mesmo na existência, ele é tomado pelo ser, atingido por ele, enquanto abertura compreensiva. Ele existe nessa ambiguidade de ser um si-mesmo sem ser um em-si, e, ao mesmo tempo, um si-mesmo cujo ser encontra-se desde sempre fora, enquanto *ek-sistência* (COSTA, 2002, p. 29).

O modo de ser fora, do *Dasein*, diz respeito a seu modo de “ser o mundo”, ser o sentido ou doar sentido. Ser-aí é ser-no-mundo. Ele não é um sujeito que apreende o mundo (o qual estaria fora do eu, do “si mesmo”) e quer e torna (para dentro de si) com uma representação do mundo e dos entes que “lá fora” percebeu. Insista-se: ser-aí é o puro ser-fora, lugar ou âmbito para todo vir a ser. Ele é a mesmidade que descobre o outro, a mesmidade que não se confunde com outro, que só tem por “outro” o ser, se é que isto se pode dizer. Não se confunde com ente nenhum porquanto “seu” modo de ser fora, de ser si mesmo, é transcendência – transcendência no sentido existencial, não no de mera ultrapassagem espacialmente tomada. Em outras palavras, transcendência é ser-no-mundo.

Ultrapassagem (transcendência) é a constituição fundamental do ser-aí. Trata-se do modo de ser (e de poder reconhecer-se como) um mesmo e como um para fora, como aquele que, em sendo quem é, se distinga previamente e inteiramente dos entes que ele mesmo não é. Transcendência é sempre transcendência do ente que o ser-aí é e do ente desvelado para ele; somente na ultrapassagem o mesmo pode aparecer como mesmo e o outro como outro; nela e somente nela mora a possibilidade de o ente aparecer com sentido. Por isso Heidegger dirá, em *Sobre a essência do fundamento*, que “[...] a transcendência [...] é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espaço. (1979 b, p. 104). Ou seja, enquanto constituição fundamental do ser-aí, a transcendência funda a distinção e ultrapassagem do factual em direção ao ontológico, abrindo-se *como* compreensão de ser e a movimentação do ser-aí em seu *existir*, isto é, num projeto compreensivo e disposto de possibilidades. Porque ser-aí é transcendência, ele é e está no aberto, ele é “o” mundo e está “no” mundo. Se agora, porém, afirmamos que transcendência é ser-no-mundo, há que se entender o que isso significa.

3.3. Transcendência como ser-no-mundo

Heidegger chama transcendência de ultrapassagem. Esta não diz um comportamento eventual do ser-aí, mas aquilo que acontece antes de qualquer comportamento ôntico, constituindo essencialmente seu ser, a qual, como antecipamos, garante ao ser-aí a possibilidade de se “relacionar” com os demais entes enquanto entes e consigo mesmo enquanto compreensão de ser. Por esta constituição, porque é o único que ex-iste (aquele que insisti em ser “fora”), “naturalmente” o ser-aí distingue-se dos entes em

geral, ultrapassando tanto suas próprias determinações ônticas, em direção a seu ser, reconhecendo-se como um (si) mesmo cujo ser não está “fechado” em determinações, como os demais entes.

Ao dizer que ser-aí ultrapassa tudo o que é ôntico no ente em direção ao ser, não pretendemos que ultrapasse singularmente os entes – um ou um grupo a cada vez – a fim de “entende-lo”, ou que a ultrapassagem seja um recurso cujo fim seria representar imagética ou conceitualmente o todo do ente (suas regiões, estratos ou conexões específicas). Não se está dizendo, pois, que ser-aí é a instância subjetiva capaz de compreender e somar todas “as compreensões” que tem ou recebeu, de cada ente particular, num todo intelectual-subjetivo (uma “imagem do mundo” representacionalmente entendida); tampouco que esse todo é intelectual ou subjetivo a ponto de permitir, *a priori*, que os entes apareçam conectados, ligados ou mesmo totalizados (no sentido de organizados ou passíveis de organização numa totalidade “mental”). Porque não se trata, aqui, do que ser-aí representa, conhece ou reconhece. Ser-aí é âmbito de sentido, âmbito de aparecimento (vir a ser) do ente. Assim, ser-aí, como existente, é (e não “está” ou “ocorre” em) mundo. O esclarecimento “conceitual” é o que segue.

Tudo que aparece (os entes) tem sentido porque aparece (vem a ser) num contexto de compreensibilidade. Uma coisa, um ente aparecerá como aquilo que é desde um horizonte de compreensão. Um horizonte de compreensão determinado é um “mundo”. Heidegger não chama de mundo a um lugar espacial, uma região do espaço em que têm vez as coisas simplesmente presentes; mundo é o “acontecimento” do sentido. Ser num horizonte de sentido implica compreensão de ser, isto é, diferença ontológica, uma vez que determinado x, por exemplo algo que aparece como esta dissertação, depende de que ser não se confunda com x: x é, mas o é não é x. Um ente compreendido em seu ser, a partir disso, não é um ente conhecido em toda a sua estrutura específica; antes é um ente cujo sentido se dá desde uma totalidade significativa, e significância implica a distinção entre ser e ente, mediante a qual x aparece como x, “é” x. Ora, como se dá o vínculo do ente com essa totalidade, uma vez que o ente não está desligado da totalidade que o envolve? E como nós lidamos com o ente na totalidade? Afinal, o que designa aqui “totalidade”?

Em sentido heideggeriano, totalidade não pode ser tomada como soma de entes, com magnitude ou amplitude específica (ainda que indeterminável, dadas nossas “deficiências” cognitivas). Totalidade não quer dizer a reunião “total”, “final” de todos os

entes reais e possíveis, para o “conhecimento”. Tal totalidade seria posterior ao aparecimento dos entes, o que implicaria que tivessem surgido como tais “sem” um horizonte (totalidade) de compreensão. Na totalidade, o sentido do ente já está, *previamente*, desvelado. Por exemplo, uma caneta não aparecerá como caneta desligada de todo o contexto, de todo o horizonte significativo, que a envolve. Só é possível que o ser da caneta seja compreendido porque o contexto em que ela aparece como tal já se deu, já é, como todo, sentido. Esse contexto total, na mesma medida em que é livre no e como ser-aí, mantém aberta a possibilidade de que este se dirija sempre diversamente ao contexto (aberto por ele) e a cada ente específico, intracontextual – aquele cujo modo de ser é ser *numa totalidade*. A compreensão dessa totalidade (contexto), segundo Heidegger, que é sempre “antecipadora e abarcadora, é porém ultrapassagem com relação ao mundo” (1979 b, p. 115).

Ultrapassagem, em Heidegger, não é, pois, um ir em direção a algo a fim de deixá-lo para trás (COSTA, 2012, p. 88). Ser-aí, como aquele cujo modo de ser é transcendência, ultrapassa previamente o todo dos entes numa totalidade: ele “põe” e “é” essa direção, enquanto possibilidade de comportamento. Totalidade é o horizonte mesmo em que o ente aparece já com sentido. Nenhum ente pode aparecer fora de horizonte. Quando ser-aí ultrapassa o ente, volta para si compreendendo tanto o ente ultrapassado (como um simplesmente dado ou como um outro ser-aí) quanto a si mesmo. Somente porque ser-aí é esse “mesmo”, pode ser, também, o espaço permissor do aparecimento de qualquer outro, e isto porque a mesmidade não é identidade, mas o âmbito ontológico de identidade e alteridade. Esse espaço, esse “ser fora” do ser-aí, é mundo, “horizonte”.

Mundo, como o horizonte da transcendência, é aquilo a partir do que a presença [ser-aí] se dá a compreender, isto é, no projetar-se compreensivamente em direção a mundo, a presença [ser-aí] vem a si na compreensão de seu ser. Nesse sentido, essa ultrapassagem em direção a mundo é o projeto enquanto possibilidades de ser da presença [ser-aí]: o ente que existe em virtude de ser o seu ser. Nessa perspectiva, enquanto ser-no-mundo, a presença [ser-aí] existe em vista de si mesma e de mundo: é a partir de mundo e em um mundo que ela se compreende e se realiza (COSTA, 2007, p. 88).

Mundo é, pois, uma instância do ser-aí. É aquilo que permanece aberto por ele, mas, ao mesmo tempo, o que permite que ser-aí se reconheça, a cada vez, como mesmidade e se “relacione” com os entes. Ser-aí, como aquele ente que se encontra “em meio aos entes”, como aquele que se dá e permanece junto aos entes, como aquele que se

move no próprio âmbito compreensivo que abre, transcende mundo e retorna a si, compreendendo-se como mesmidade, compreendendo mundo como diferente de si, embora seja possibilitado por “si”, compreendendo o ente como tal.

Ser transcendência significa, a partir do que foi dito, ser o projeto compreensivo. Trata-se, nesse existencial, do ser mesmo daquele ente que vai compreensivamente em direção a mundo em retorno sobre seu ser. E esse ir não visa o abandono ou um ultrapassamento de mundo, como se fosse uma barreira ou uma coisa. Ir em direção ao mundo significa reconhecê-lo como âmbito dos entes, como âmbito desde o qual o sentido do ente se dá: campo a partir do qual ser-aí se entende e de “onde” apreende o modo de se comportar para com o ente, inclusive a si mesmo (HEIDEGGER, 1979, p. 115). Esse âmbito dos entes é formado, contudo, por ser-aí, ou melhor, não ‘diferente do ser do ser-aí. Assim, enquanto acontecimento de mundo, ele é ser-no-mundo, que deixa todo ente se revelar, ganhar “um” mundo, entrar “no” mundo, ser visto desde uma totalidade significativa³⁹, e se revela, assim e em igual medida, como “si-mesmidade”, essencialmente diferente de um “si mesmo” entendido como ente singular dotado de consciência e reflexão.

A ultrapassagem compreensiva do ente, por isso, é a constituição da mesmidade do ser-aí – aquele que nunca se dá em vista de alguma coisa, mas apenas em vista-de-si-mesmo. Isto quer dizer que ser-aí não vai ao mundo no sentido de buscar representações: ele é o espaço de presentificação, a partir do qual, eventualmente, podem se dar representações.

Compreender, pois – na expressão ontológica “compreensão de ser” - não quer dizer “representar”, mas doar âmbito de compreensibilidade, comportamento originário (ontologicamente prévio a todo comportamento) de doação de sentido. Dito de outra forma: é o ser-aí quem coloca mundo diante de si, porque é âmbito de sentido, porque se move na compreensão de ser que ele mesmo é. Portanto, sendo em-vista-de-si-mesmo, possibilita, como projeto originário – transcendência – todo comportamento “em relação” a ente, toda “relação”. (Por isso não é correto “relacionar” ser-aí e mundo ou entes, como se se tratasse de dois pólos. Isto suporia um campo de sentido prévio – e é a isto que se nomeia “ser-aí”.)

³⁹ Um ente só entra num mundo, isto é, é visto com sentido, porque ser-aí permite. Se uma xícara, por exemplo, pudesse, por si mesma, estar em um mundo, ela teria, como ser-aí, o modo de ser da transcendência. A entrada de um ente num mundo é possibilitada por ser-aí, porque ele permanece o âmbito de sentido, ele é o mesmo e o “fora”, ele deixa os entes aparecerem, entrarem em um mundo de significância.

Claramente, agora, nada disso faria sentido se transcendência fosse um movimento que parasse no ente, ou seja, um movimento que não contasse com o retorno do ser-aí a si mesmo. Não faria sentido, porque, primeiro, sem esse retorno não há transcendência. É justamente por retornar a si, por ser em vista-de-si-mesmo e não em vista do ente, que ser-aí abre mundo (e daí retira legitimidade ontológica o termo “ser-no-mundo”; – sem si-mesmidade, enquanto estrutura permissora do âmbito dos entes, não há mundo, não há transcendência, não há ser-no-mundo.

Diante de tudo isso pode-se dizer que Heidegger vê na transcendência a possibilidade de o ser do ente vir à tona, porque ela é o âmbito mesmo que o revela em seu ser. Isto acontece, como vimos, porque ao falarmos em transcendência, em sentido heideggeriano, falamos em ser-aí. De fato, falar sobre esse “ente ôntico-ontológico” já é levar em consideração que ele é e se dá no mundo, que ele é e está no “real”. Por ser e doar sentido, ser-aí difere constitutivamente dos entes em geral. Somente ele, por sua constituição, é ultrapassagem do ente em seu ser, ultrapassando a si mesmo em direção a si mesmo. Assim, dizer que o ser do “ente só pode vir à luz” na transcendência é o mesmo que afirmar que a transcendência, marca constitutiva do ser-aí, é a pura possibilidade de o ente aparecer numa totalidade significativa, isto é, já em relação, já numa compreensão, num horizonte. Transcendência é, portanto, em um sentido especial, fundamento de tudo quanto há.

Resta desdobrar, do que mostramos, de que modo se diz que o fundamento funda, e como a transcendência explica o ato mesmo de fundar, sob a marca da diferença ontológica.

3.4. Transcendência como ato de fundar

A questão pela essência do fundamento, em Heidegger, nos levou à análise do ente que somos. Ser-aí, que se encontra “no” mundo e abre mundo, é marcado, constitutivamente, pela compreensão de ser, pela transcendência.

Transcender significa ser um mesmo, ser e dar espaço para que os entes sejam reunidos numa totalidade de sentido. A esta totalidade chamamos de mundo e do “fato” de ser-aí ser e estar no mundo deriva a transcendência do ser-aí como ser-no-mundo. Cabe, agora, diante da explanação precedente, colocar em jogo o “como” desse acontecimento de mundo, esclarecendo “como” e “por que” a tematização do fundamento pressupõe ser-aí como transcendência, no sentido apontado. Para isso parece pertinente repetir a questão

heideggeriana situada no terceiro parágrafo da *Conferência* com que lidamos. Nela, Heidegger pergunta: “[...] em que medida reside na transcendência a possibilidade para algo tal como o fundamento em geral?” (1979 b, p. 119). A fim de que possamos acompanhar a resposta a essa questão, há que se ter em vista os momentos estruturais disso a que chamamos transcendência, na interpretação heideggeriana.

Sempre que falamos em transcendência, em Heidegger, falamos da “totalidade do em vista de si mesmo” e do “em-vista-de” como a expressão do “ser junto do”, “ser com” e “ser para”. Ainda que essa terminologia não tenha aparecido suficientemente ou, em alguns casos, não tenha sido sequer citada, aqui está-se tratando dela desde que tematizamos o ser-aí como ser-no-mundo.

Quando dizemos, por exemplo, que mundo é totalidade significativa e que ser-aí é o ente que doa sentido, dizemos, por outras palavras, que ele é o ente aberto, o ente que, por ter que ser a cada vez, dá lugar e contexto aos demais. Tal acontecimento só é possível porque ser-aí é e está na compreensão de ser, é e mantém, como um “em vista de si mesmo”, como “si mesmidade”, o “em vista de”, o mundo, enquanto totalidade significativa, enquanto contexto de compreensão.

O acontecimento de ser-aí como ser-no-mundo, de transcendência (ultrapassagem), pode ser, então, melhor expressado se dissermos que o ser-aí é o único ente que pode ultrapassar e já sempre ultrapassa compreensivamente os demais entes, voltando a si, porque é um mesmo. Porque é âmbito mesmo do ente, porque é o acontecimento de mundo, ser-aí deixa que uma totalidade seja “instaurada”, deixa que sentido aconteça. Ser-aí é esse deixar porque permanece um “em vista de si mesmo”; ele não se abandona na totalidade (contexto) que possibilita, compreende e da qual faz parte, mas retorna a si porque permanece aberto, porque é ultrapassagem compreensiva, porque tem que ser, porque só é o ente que é na medida em que se ocupa com os outros entes (é junto aos entes e com outros seres-aí) sem poder assumir (“impedimento” constitutivo), com isso, o modo de ser de qualquer ente (seja um ente intramundano (que é puro fechamento), seja um outro ser-aí; ele é a diferença acontecendo. Tal diferença não é nada senão o puro e simples ser “para si mesmo” do ser-aí, isto é, ser o âmbito dele mesmo e dos demais, aquele que decide sobre si e, “enquanto” toma tal decisão, decide sobre os outros; não é nada senão o doar do espaço para que ele mesmo seja junto ao ente que não tem caráter de ser-aí e com um outro

ser-aí, sem que isso signifique identidade com os demais entes⁴⁰; ser-aí só é “com” ou “junto” mediante o jogo entre mesmidade e alteridade, o puro diferenciar diferenciante. Dizer todas essas coisas, no entanto, ainda não explica o “como” de ser-aí constituir-se em âmbito para os outros entes e para si mesmo e “estar” nesse espaço que abre; a isto devemos esclarecer agora.

Todo acontecimento de mundo, o “fato” de ser-aí ser ultrapassagem em direção ao mundo, como retorno a si, só tem sentido como “sobre-pro-jeto”, isto é, como acontecimento possibilitante e, portanto, prévio (transcendente) de mundo; um projeto que possa, em última instância, se dar como mundo. Sobre-projetar quer dizer, assim, o puro lançar prévio do ser-aí como um em-vista-de-si mesmo, como um ente que ultrapassa (em vista de si) que, aquele que forma (lança, dispõe, doa), requer uma totalidade a ser ultrapassada, um em-vista-de. Sobre-projetar quer dizer o puro abrir que dispõe o aberto (ser-aí), é o aberto se abrindo, é o aberto liberando ou deixando abertura acontecer enquanto tal. Este sobre-projetar, a abertura do aberto, é chamado, por Heidegger, de liberdade. Diz ele:

Aquilo, entretanto, que segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como um em-vista-de em geral e não o produz também como um eventual esforço, é o que chamamos de *liberdade*. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. Por conseguinte, a transcendência não se depara com o em-vista-de como um valor ou fim por si existente; mas liberdade – *é, na verdade, como liberdade* – mantém o em-vista-de em-face-de-si (*entegegen*). (HEIDEGGER, 1979 b, p. 119. Grifo do autor).

Liberdade, tal como a compreende o filósofo alemão, não tem nada a ver com vontade ou com uma atitude do homem que tem tais e tais consequências; não é livre arbítrio ou possibilidade de fazer tal e tal escolha. Liberdade é o horizonte prévio do acontecimento de mundo. Por isso, ela não é um esforço humano, mas o abrir projetivo (projeção do projeto projetante, “possibilidade para a possibilidade”), é aquilo que, enquanto requisita sentido, abre a possibilidade para que sentido aconteça como requisição de sentido (ser-aí). Liberdade é aquilo que mantém um horizonte de compreensão sempre

⁴⁰ “Como ser-no-mundo, o *Dasein* encontra outros entes cujo modo-de-ser é idêntico ao seu, ou seja, outros *Dasein*. Este encontro do outro, a partir do reconhecimento de uma situação ontológica semelhante, raramente acontece como tal; nas diversas modalidades da existência quotidiana, ninguém chega verdadeiramente a ser si próprio, nem chega a existir um encontro autêntico com o outro. Cada um aparece, simplesmente, como um outro do outro e a proximidade essencial torna-se, a maior parte das vezes, distância entre subjetividades que se afrontam” (MORUJÃO, 2000, pp.47-38).

aberto, porque mantém uma totalidade (sentido acontecendo), o em-vista-de, em-face-de-si, ou seja, o puro jogo de sentido, a liberdade, permanece a abertura da abertura para que o ente em totalidade, mundo, aconteça; mundo, por sua vez, se dá *na* exigência do ser-aí como retorno a si, como transcendência.

Com tal explicação, poderíamos ser levados a crer que existe, então, uma abertura que gera outra abertura e, no final das contas, permite que mundo aconteça. Trata-se, ao que parece, de mero desdobramento. Não é nada disso. Liberdade é “[...] a origem do fundamento em geral”, porque deixa o ente ser, deixa a totalidade aparecer como um em-vista-de. “Liberdade é liberdade para o fundamento” (Heidegger, 1979 b, p. 120) e isto quer dizer que ela, enquanto âmbito permissor, é aquilo que deixa que algo como fundamento possa ser pensado, que a questão mesma pelo fundamento possa surgir; a liberdade abre a “possibilidade para a possibilidade” (FOGEL, 2012, p. 104). Acompanhem os momentos constitutivos do ato mesmo de fundar, unificados pela ou na liberdade, a fim de explicá-lo melhor.

Heidegger esclarece “como” acontece a liberdade, concebida agora como fundamento “fundamentador” e “fundador”, mediante três momentos: (1) o fundar como erigir; (2) o fundar como tomar chão e (3) o fundar como fundamentar (1979 b, p. 120). O primeiro momento – não segundo a cronologia, mas segundo a estrutura, por assim dizer – diz respeito à pura possibilidade de se dar algo como uma totalidade. Como erigir, fundar quer dizer lançar o espaço, doar os limites da e para a ultrapassagem.

Já dissemos anteriormente que o ser-aí é constitutivamente marcado pela transcendência (ultrapassagem) e isto é o mesmo que dizer que, por ele ser a e na transcendência, abre totalidade como horizonte a ser ultrapassado. Essa abertura implica retorno (retorno a si do ser-aí), concebido formalmente como em-vista-de-si. Assim, ser-aí doa sentido ao ente e se deixa ocupar por ele, é lida, cuidado, situação. Ser-aí, *assim, e somente nessa medida*, está em meio ao ente e “[...] estar em meio ao ente faz parte da transcendência” (HEIDEGGER, 1979 b, p. 120) porque ela é o que abre espaço, deixando (vir a) ser, no sentido, o ente, e o que exige, diante do espaço de sentido aberto, que todo “algo” seja sempre já ultrapassado compreensivamente, de modo a que assim entre na lida, na ocupação, seja situado, no contexto de sentido ontologicamente exposto.

Assim, no dar-se da transcendência, aquele que ultrapassa e aquele que é ultrapassado precisam estar e estão necessariamente situados. Essa situação é o ser-ai. No erigir, este abre situação, ao mesmo tempo em que se situa, ultrapassa o ente

compreensivamente e ultrapassa a si, como “em meio a”, situado; na medida em que é o ir em direção ao ente e o voltar a si, ultrapassagem, põe diante de si a totalidade significativa (o em-vista-de) e a si mesmo (em-vista-de-si). Isto significa: o ente que ultrapassa e o ente que é ultrapassado não são dois, separados (não se trata de um sujeito que vai em direção ao objeto e retorna na reflexão), mas momentos de um mesmo movimento – transcendência: ser-aí ultrapassando a totalidade do em-vista-de, e como âmbito próprio dessa totalidade mesma, ultrapassa a si, ou seja, a ultrapassagem da totalidade é, a rigor, ser-aí ultrapassando-*se*, dando-*se* como ser-no-mundo: “si mesmo” fundamental.

Enquanto aquele que se ocupa e abre possibilidade para o acontecimento de uma totalidade de sentido, ser-aí dá ao erigir (possibilitação mesma de mundo) solo, chão. Nisto, fundar como ganhar chão (o segundo momento da liberdade) tem sentido, porque, diz ele,

Aquilo que *ultra*-passa e que assim se alteia deve, como tal, *estar situado*, em meio ao ente. Enquanto assim situado, o ser-aí é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele *perpassado pela disposição*. *Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta é também perpassado pela disposição por obra do ente, que ele ultrapassa*. Com uma tal *ocupação (Eingenommennheit)* pelo ente, a qual faz parte da transcendência, o ser-aí tomou-chão (assento) em meio ao ente, conquistou “fundamento”. (HEIDEGGER, 1979 b, p. 120. Grifo do autor).

Isto quer dizer, em outras palavras, que aquele que abre mundo (aquele que erige a possibilidade de mundo enquanto totalidade de significância) se encontra, também, em meio ao ente, “no” mundo. O encontro com o ente, o fato de ser-aí ser o aberto que se ocupa com o ente, ser aquele que projeta mundo como “si mesmidade”, promove, em igual medida, um encontro consigo mesmo na lida e como “situado na situação”. Porque ultrapassa compreensivamente os entes, “percebe-se”, ainda que não sempre tematicamente, como o diferente dos demais, “ponto de partida” (‘de si’ para ‘o mundo’) e de “chegada” (‘do mundo’ para ‘si’). Assim se entende, também, que ser-aí tenda a tomar-se como “sujeito”, o que não é mais que um “objeto diferente” – diferenciante.

Assim, ultrapassagem, enquanto possibilidade de mundo (enquanto erigir), é ela mesma o ganhar-chão, encontra fundamento, porque ser-aí é, ao mesmo tempo, a pura possibilidade ou o puro dispor para que o ente seja, e aquele que, enquanto aberto, permite que o ente o afete, o ocupe, o perpasse, como diferença reinante; a abertura que abarca a tudo dá ao ser-aí chão, situação, contexto, porque o coloca “num mundo” (num projeto

histórico, numa situação), junto do e com os entes; enquanto aberto, ser-aí funda mundo, mas apenas enquanto permanece fundamento ou âmbito aberto para si mesmo (para o ter que se fazer em meio às suas possibilidades projetivas).

Face ao que expusemos, vê-se: fundar, tomado como erigir, é pura possibilitação de mundo, projeção liberadora; erigir diz o ser-aí como o que abre e, na medida em que abre possibilidades, o que limita (dá contexto) e determina (dá a medida do comportamento) o aparecimento tanto do ente que não é o ser-aí quanto do ser-aí mesmo. No entanto, o “atestado” do erigir como possibilidade de todas as possibilidades vigora unicamente se houver “efetividade”. Mundo só acontece como possibilidade de acontecimento em geral (erigir), mas a possibilidade *mesma* somente se “comprova” na medida em que deixa o acontecer de mundo se efetivar *como mundo* (fundamentar como ganhar chão) – o “em geral” acontece como “um” mundo, a “si mesmidade” se lança e é como “um” si, uma projeção. Esses dois modos, todavia, enquanto indicam ser-aí como abertura de contexto, indicam, também, ser-aí como aquele que, “no” mundo, se toma como aberto para o contexto. Por isso,

ao tomar um solo para o erigir, solo esse que, ao mesmo tempo, lhe é dado sob a forma daquilo <<a partir de onde>> o erigir se torna possível, o *Dasein* humano configura e projeta um mundo, descobre-se a si mesmo como projeto-de-mundo e como transcendência. (MORUJÃO, 2000, p. 65).

Os dois modos de fundar explicitados, concebidos em sua unidade, dizem o modo de ser-aí se dar como mundo e de “se encontrar” no mundo; dizem como ser-aí é, ontologicamente, o ente desde o qual o sentido acontece. Sabemos que todo pensamento sobre a possibilidade de mundo (sobre o fundar como erigir), só tem sentido se a possibilidade mesma encontrar lugar no mundo (o fundar como ganhar chão); por isso ser-aí, enquanto aberto, é ser-no-mundo, ou seja, por isso todo o fundar enquanto movimento liberador precisa encontrar chão, assento, fundamento. Mas, nessa dinâmica do fundamentar, também está implícito o reconhecimento do ser-aí mesmo como âmbito para tal acontecimento de mundo, isto é, [também está implícito] o descobrimento de ser-aí como transcendência.

Sabe-se que toda e qualquer descoberta tem a ver com compreensão. Ser-aí só pode reconhecer-se como o ente que projeta mundo e, por isso, diferenciar-se dos entes que não projetam mundo, porque ele é e está na compreensão de ser. A compreensão é o último

momento desta unidade com a qual lidamos. É ela o fundar enquanto fundamentar, enquanto legitimação. Compreensão de ser aparece como legitimação porque está à base do fundar como erigir e como ganhar chão, porque está à base de todo o modo de ser e se comportar do ser-aí. Dissemos, várias vezes, que ser-aí é o ente que compreende ser; porque compreende, tanto distingue um ente de outro quanto se diferencia dos entes com os quais lida. Essa diferenciação não é um mero reconhecimento das caracterizações mais específicas de cada coisa. Toda caracterização, distinção, comparação etc. dependem de que, antes, cada ente esteja aberto em seu ser para que se o “perceba” bem ou mal.

Essa “efetivação” do ser-aí como contexto de compreensibilidade não somente deixa que entes, por assim dizer fechados em si mesmos, se deem sob a forma de seu sentido, mas implica, sobretudo, ser-aí como o ente que pode perguntar pelo sentido (de sua existência e do ser e dar-se dos demais entes). Por isso, Heidegger afirma que

no projeto de mundo é dado um excesso de possível, em vista do qual e no ser perpassado pelo imperar do ente (real), que de todos os lados nos cerca no sentimento de situação brota o porquê. Mas, pelo fato de os dois modos de fundar, primeiro examinados, *fazerem parte de uma unidade* na transcendência, é a origem do porquê transcendentalmente necessária. [...] A compreensão do ser se dá, como *resposta* que a tudo precede simplesmente, a primeira e *última fundamentação*. (1979 b, p. 122. Grifo do autor).

A questão pelo sentido só pode acontecer porque ser-aí é um ente cujo modo de ser se dá como determinante-determinado; a pura possibilidade determinante de mundo (contexto) só acontece em meio a um “mundo” (contexto) já determinado. O excesso de possível”, de que fala Heidegger, é o modo do retorno a si do ser-aí, e sua forma mais clara é o perguntar, a saber, o perguntar “por que?”. Assim, o fundar como erigir e ganhar chão se excede como pergunta e como (su)posição de fundamento. A legitimação não é chancela de autoridade mas a lei do anteceder-se e exceder-se (do ser-aí situado) em pergunta. Ser-aí não somente faz perguntas; ele as faz porque “é” pergunta, busca de fundamento.

Ao mesmo tempo em que toda determinação de sentido dos entes é sobre-posta ao ser-aí (no sentido de pertencer e ser totalmente dependente dele, porque aberto por ele), é ele, também, um ente que, por ser determinante, se encontra numa determinação, numa facticidade (num mundo), na lida e na ocupação com o ente. Por se encontrar nela, e se encontrar como compreensão, já sempre, de algum modo, se descobre como ente que projeta mundo, abre espaço para a compreensão e como o que tem em jogo,

constantemente, seu próprio modo de ser. Dessa forma, se dizemos que ser-aí é um ente da facticidade, não pretendemos indicar, com isso, que esta o fecha constitutivamente; ser-aí não é “fechado” (seu modo de ser é ex-istir), mas, antes, que ela condiciona ou dá a medida das próprias possibilidades pertencentes ao ser-aí em situação, possibilidades sempre finitas e cuja forma “fundamental” é a busca por fundamento.

Certamente, no que soará agora quase contraditório, isto significa dizer que a abertura constitutiva de ser-aí é, de certo modo, delimitação (“fechamento”) –; ser-aí é abertura como disposição compreensiva de sentido, jogo de possibilidades, mas é fechamento (não constitutivo, impossibilitante) enquanto determina essa mesma disposição, enquanto *condiciona*, enquanto “limita”, *situa*. Na situação mesma estão, também, os limites de todo comportamento do ser-aí para com o ente e o modo como pode se comportar e decidir sobre si. Não há contradição, porquanto a abertura é doação de medida (mund) do comportar, um “*universo*” de possibilidades.

Os três momentos compõem a totalidade una do fundar. Em retomada: essa totalidade é vista a partir (1) do erigir como a possibilidade do aparecimento do ente num contexto; (2) desse mesmo contexto em sua “efetividade”, pura doação de chão ao ser-aí, chão “no qual” ser-aí é já sempre ocupado e perpassado pelo ente; nisso, (3) a possibilidade e a efetividade (no sentido apontado) de mundo só têm sentido porque a compreensão de ser é, desde sempre, atuante: na possibilidade e na efetividade de mundo, a compreensão, enquanto legitimadora, é aquilo que permite ao ser-aí o autodesvelamento.

Ser-aí só se descobre como transcendência porque já sempre está e se move numa compreensão, já sempre coloca em jogo seu ser e dos demais entes: *é* transcendência. Colocar em jogo seu ser quer dizer se reconhecer como aberto, como responsável por si, como ente que, ao mesmo tempo em que abre possibilidade e se encontra “no” mundo, é livre para *se* fazer. Reconhecer-se como aberto toma a forma inicial do não saber e do querer saber – no que se encontra a fundamentação da frase de abertura da *Metafísica* aristotélica, por exemplo.

Na esfera da liberdade, no ter que se fazer em meio aos entes, ganha morada a transcendência do ser-aí como ser-no-mundo. Na esfera da liberdade, o fundar como possibilidade, o ganhar chão como efetividade da abertura da possibilidade e a compreensão como legitimação desses dois modos, como a possibilidade do autodesvelamento do ser-aí (ser-aí como ser-no-mundo), tem sentido.

Apenas o fundar da transcendência, triplamente disperso [possibilidade, chão, legitimação], causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o ser-aí sempre pode existir. Liberdade é, neste tríplice modo, liberdade para o fundamento. O acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo *manter-se* fático do ser-aí fático em meio ao ente como totalidade. (HEIDEGGER, 1979 b, p. 123. Grifo do autor).

O todo em que o ser-aí sempre pode existir é o todo que caracteriza seu próprio ser: a liberdade. O ter que se fazer a cada vez, porque é o ente aberto, só tem mesmo sentido porque a facticidade se constitui como o “lugar” e “modo” da abertura. Não há como ser-aí ser o ente “do” possível, o ente da decisão, se possibilidade “em geral” não for situada e se situação não for perpassada pelo porquê, que abre a situação. Situar quer dizer dar o espaço para a “realização “do sentido, excentricamente proposta como possibilidade e que não tem como fim o fechamento, mas a efetivação do abrir da abertura.

Isto quer dizer, noutras palavras, que ser-aí, como ser-no-mundo, como transcendência, nada mais é do que o acontecer *de* mundo, *como* mundo, *para* o mundo. Se houvesse a possibilidade de tal abertura não mais vigorar, mundo também não aconteceria. É como tal abertura situada, “possibilidade para a possibilidade”, que ser-aí abre mundo e “está no” mundo, doa sentido, doa ser.

Compreensão de ser, pois, permite ao ser-aí – ainda que ele seja também um ente “no” mundo, ocupado pelos entes “do” mundo – que o abismo de seu ser (enquanto único ser livre, enquanto aquele que tem que decidir sobre o sentido de seu ser) se revele como abismo, isto é, como “sem-fundo”; somente na compreensão ser-aí se reconhece como diferente dos demais, reconhece sua *indeterminação*, se reconhece como mesmidade para a alteridade e, nisso, [reconhece] sua situação em meio ao sentido que doa e em meio ao sentido que precisa dar – porque decide – a si. Diz Heidegger: “O ser-aí – ainda que situado em meio ao ente e por ele perpassado pela disposição – *está jogando como livre* poder-ser entre os entes” (1979 b, p. 125. Grifo do autor).

Liberdade, por isso, constitui a “verdade” da totalidade dos momentos da transcendência como o fundar, dispõe o ser do ser-aí como pura possibilidade (de ser em meio ao ente a que doa sentido e em meio ao sentido no qual se encontra). Com isso, fica afastada toda suposição de um fundamento determinado, reificado, toda suposição de um ente ou âmbito “supremo”.

Liberdade diz a constituição do ser-aí como transcendência na medida em que o mostra como aquele que não é ao modo dos entes simplesmente presentes – o ser-aí é o aí,

e não um ente presente por aí. Ela caracteriza o ente que precisa ser – e precisa ser porque todo “ser ente” implica o porquê (reunião dos três momentos do fundar), e esse porquê é o “em” desde o qual e no qual ser-aí está por decidir quem ele mesmo é. Quase que tautologicamente – mas *tò autó* significa, justamente, o “mesmo” – liberdade, agora exposta ontologicamente, mostra o ser-aí como livre e isto significa que o revela como o ente cuja essência permanece sempre aberta, como aquele que requisita sentido, requisita decisão. Este “conceito”, central em *Ser e Tempo*, experimenta, conseqüentemente, uma radical transformação.

Decisão é acontecimento de mundo como liberdade para o fundamento: abertura do sentido de fundamento, justamente desde o “sem fundo” (ex-istente) do ser-aí. Eis o novo significado da transcendência. Esta abre a necessidade da decisão, não como arbítrio, mas como ter que ser e, sendo, testemunhar o sentido de ser, que nada é fora desse testemunho. Liberdade é, pois, e por fim, “[...] o abismo (sem fundamento (*Un-grund*)) do ser-aí. [Ela] situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino” (HEIDEGGER, 1979 b, p. 125).

Vimos, até aqui, então, que todo o pensamento sobre a essência do fundamento é, em Heidegger, o pensamento sobre a constituição do ser-aí. Vimos como isso está imbricado com a compreensão de ser, no sentido que recebe em Heidegger. Compreender ser significa já se encontrar “num” mundo e na relação com o ente. Porque ser-aí é transcendência, porque é ser-no-mundo, já sempre se encontra numa facticidade lidando com o ente e isto significa que já o compreende em seu ser – transcendência é abertura de mundo e pressupõe compreensão de ser.

Só mediante a compreensão de ser a questão pelo fundamento pode surgir, ou seja, somente ser-aí, aquele ente que compreende ser, pode perguntar pela essência do fundamento. Essa questão não expressa nada mais do que a tentativa do ser-aí de compreender a si (de compreender como compreende) e aos demais, de compreender a origem de tudo. Somente mediante essa mesma compreensão (de ser) o fundamento pode ser tomado não como abertura (como liberdade), mas como ente.

Assim, ao mesmo tempo em que está aberta ao ser-aí a possibilidade de perguntar pelo sentido e lidar ontologicamente com esta questão, também está aberto para ele o não questionar, mas, sobretudo, o tomar o ser dos entes (o fundamento de quanto há) como um ente, o tomar a si como mais um ente “no” mundo. É do “fato” justamente de o ser-aí ser

tomado em seu ser por uma “ambiguidade”, isto é, o fato de ele ser a abertura de mundo e estar no mundo (numa facticidade), que esquecimento de ser (esquecimento da diferença ontológica) e decadência lhe são constitutivas.

Apenas ser-aí, como ente ôntico-ontológico, pode esquecer de sua abertura constitutiva (sem saber que esqueceu), tomando-se como um ente “qualquer” (ou como um sujeito sem ser, de fato, sujeito), e pode, nessa mesma medida, atribuir ao ser a determinação, o fechamento, que encontra nos entes com os quais lida sem nem mesmo saber que o fez. Tal acontecimento se justifica porque, no mais geral das vezes, ser-aí compreende ser, mas não sabe que compreendeu. Ele se movimenta no mundo, na sua lida com os entes (já compreendendo), sem tematizar a sua diferença constitutiva, sem nem mesmo perguntar por seu sentido, ainda que essa possibilidade lhe esteja sempre aberta.

Somente a liberdade, enquanto abertura, enquanto poder ser do ser-aí, pode revelar tanto o abismo que habita o seu ser quanto a sua “unidade” com “o” mundo (a expressão máxima desse abismo). Com isso, sabemos (1) que transcendência revela o modo como ser-aí pertence a mundo ou como ser-aí é ser no mundo; que (2) este modo não quer dizer, de maneira alguma, que ser-aí seja um sujeito que se relaciona com o mundo ou com os objetos do mundo sob o modo da representação, mas que, pelo fato de ser e estar “no” mundo, é aquele que abre sentido, aquele que constitui uma totalidade de significância para a qual se dirige. Esta mesma totalidade aberta pelo ser-aí o permite reconhecer sua diferença constitutiva em relação aos demais entes; também lhe revela que ele é o espaço mesmo de decisão, de diferença, de “atribuição” de sentido ao ente; porque compreende, compreende a tudo e a si mesmo; porque compreende, porque é liberdade, precisa dar sentido a si e aos outros. E que (3) a diferença ontológica é dita a partir da transcendência, então, porque ser-aí permanece sempre o espaço aberto, a pura liberdade, para o vir-a-ser. Permanecer aberto quer dizer não se determinar ao modo dos entes, mas constituir-se o espaço de vigência, identidade e diferença. Ser-aí é (e está na) diferença ontológica porque compreende o ser dos entes, compreende seu ser sem confundir nenhum modo de ser; ele não atribui entidade à unidade de aparecimento que atravessa os entes (ser).

Diante do esclarecido aqui, resta saber agora como isso nos ajuda a ir ao encontro de Platão, a fim de tematizar nossas questões relativas à *pólemos*, à Justiça e à transcendência do Bem (ou ao Bem como *epékheina*). E como tudo isso nos ajudará a pensar Platão como um filósofo originário, como aquele pensador que de fato tematizou já devidamente a transcendência. Passemos ao capítulo conclusivo de nosso texto.

CAPÍTULO 4 – Justiça, Bem e *Pólemos*

A questão que deu origem a esta dissertação parecia, num primeiro momento, estar cifrada apenas no conceito de *pólemos*. Questionamos em que medida a *dikaíosýne* poderia guerrear com as virtudes da *pólis* e o que esta guerra significava⁴¹. Estas questões nos levaram a buscar uma possível interpretação para o termo. Encontramo-la presente na interpretação heideggeriana do fragmento 53 de Heráclito⁴². Ali o filósofo alemão não apenas mostra em que sentido a guerra deve ser pensada, isto é, como decisão, como vigência, aparecer, liberdade, mas, sobretudo, o lugar que o pensador grego ocupa na leitura heideggeriana da história da filosofia. Heráclito é um pensador originário, diz Heidegger, e o é porque se manteve junto ao ser, afirmando a diferença entre aquilo que aparece e o aparecer dos entes (a diferença ontológica).

Tendo em vista que, em Heráclito, *pólemos* é pensado como o lugar da diferença entre ser e ente, parecia possível conduzir essa interpretação ao interior do pensamento platônico e aplicá-lo ao tema da Justiça, buscando seu significado em relação às virtudes da *pólis*. No entanto, considerando que, diferentemente do *phýsiologo*, Platão não foi tomado por Heidegger como um pensador originário, somamos à questão relativa à *pólemos* a pergunta sobre por que Platão, em tratando do originário, teria dado início à metafísica.

Se, por um lado, buscamos na interpretação heideggeriana de Heráclito um caminho e subsídios para resolver um problema em Platão, por outro lado parece que ficamos impedidos de negligenciar a leitura que Heidegger faz do filósofo a fim de considerá-lo mais um dos pensadores originários. No entanto, se Heidegger empreendeu uma ontologia fundamental e pensou adequadamente aquilo que a metafísica parece ter esquecido – a questão pelo sentido de ser, tendo como âmbito a diferença ontológica, a transcendência (o próprio ser-aí) como o acontecimento dessa diferença –, ele mesmo precisaria mostrar em quê Platão teria falhado ou como Platão teria “caído” no esquecimento da diferença entre ser e ente, já que Platão também tematizou, em suas investigações, o ser.

⁴¹ Iniciamos esta investigação apresentando o que seria, para nós, um enigma em Platão. Este enigma, presente no livro IV, apresenta a Justiça, principal tema da *República*, como aquela que guerreia (*pólemoi*) com as virtudes da sabedoria, temperança e coragem.

⁴² Esta interpretação já foi apresentada no primeiro capítulo desta dissertação. Aqui a mencionamos apenas para fazer uma retomada dos problemas que envolvem esta pesquisa.

Isto nos levou então à análise da questão pelo fundamento em Heidegger, porque tal questão coloca em jogo tanto a noção de ser como diferença ontológica quanto a noção de transcendência como âmbito da questão pelo sentido. O intuito maior de nos dirigir a esta análise foi o de tentar depreender qual teria sido o “erro” de Platão.

Vimos que a questão sobre o que dá origem à realidade, em Heidegger, está ligada (ou encontra âmbito) à noção de transcendência, porque esta, quando analisada adequadamente, mostra a unidade originária do ser-aí com “o” mundo (ser-aí como ser-no-mundo). Nesta questão, ser-aí é imediatamente considerado, pois se realidade ou mundo podem ser pensados, de alguma maneira, tal pensamento só é permitido porque ser-aí compreende o ente com o qual lida.

Esta consideração, contudo, quando não tematiza a *constituição* do ser-aí, acaba por tomá-lo como sujeito, como mais um ente no mundo, como animal racional sem questionar, com isso, o que é mundo, o que é ser-aí e como é possível que mundo se dê a ele enquanto aquilo com que ele se relaciona, enquanto seu lugar (situação), ou seja, sem questionar o âmbito que permite que algo como ser-aí, ente e mundo aconteçam já em relação⁴³. Perguntar pelo fundamento, então, exige que o fenômeno do mundo, ser-aí e ente sejam esclarecidos.

Em Heidegger, todos esses temas só são devidamente pensados quando a transcendência do ser-aí, a sua constituição, é pensada. Transcendência é, pois, o movimento que mostra o “como” da relação entre ser-aí e mundo. Este “como” foi esclarecido pelo filósofo a partir de três momentos: o fundar como erigir, o fundar como ganhar chão e o fundar como fundamentar. Para retomar esses momentos, precisamos lembrar o que é constitutivo do ser-aí: a compreensão de ser (que está à base da transcendência).

Ser-aí, como dissemos, é o único ente que compreende ser. Compreender quer dizer abarcar, abranger. O abarcamento ou a abrangência pertencente a este ente que somos diz que este “espaço” aberto e situado (ser-aí) só pode ser ocupado pelo ente se houver compreensão, doação de sentido; ser-aí é abertura de sentido, é espaço de compreensão. Na compreensão está dada a possibilidade de ser-aí se relacionar com o ente. Esta relação é permitida porque diferença ontológica já está acontecendo, porque na lida do ser-aí com os

⁴³ Num certo sentido, sempre houve um abismo entre ser-aí e mundo e toda a tarefa parecia ser a de explicar como o ser-aí, separado do mundo, acessa o ente do mundo.

entes, o ser do ente já é diferenciado do ente mesmo (ainda que essa diferença não seja tematizada).

Na compreensão, ser-aí reconhece a distância essencial que possui em relação aos demais entes porque diferencia. Diferenciar, aqui, não é uma mera operação lógica, no sentido de dizer, simplesmente, que ser-aí percebe que não tem o mesmo modo de ser de uma cadeira ou de uma mesa. A diferença é o modo por que mundo acontece, é o que marca o ser-aí como abismo, é o que permite a ele “se” relacionar e decidir o que vai ser e fazer de si. Diferença e decisão não podem ser tomadas, nesse sentido, como atos posteriores ao aparecimento de ser-aí e mundo, mas como fundadores de mundo.

A partir de todas essas “características”, Heidegger mostra por que, para pensar fundamento, a transcendência é necessária. Se transcender tem a ver com o fato de ser-aí compreender o ente com o qual lida e se reconhecer como o espaço para o ente, como o espaço da lida, então a questão pelo fundamento, que só pode surgir porque um acontecimento como esse é possível, não pode ter em vista outro ente, algo mais presente. A questão pelo fundamento não é senão a questão pela abertura do ser-aí, aquele que é espaço de determinação sem ser “fechamento”.

Ser-aí é o ente aberto que se ocupa, porque compreende, dos demais entes. Essa ocupação não significa que ser-aí se fecha ou se determina a partir do ente com o qual lida, mas que o compreende tendo em vista uma totalidade. A totalidade é o contexto significativo no qual o ente é e está “inserido”. Esse contexto de significância doa ao ser-aí a medida de seu comportamento com o ente, o coloca em situação⁴⁴. Ao mesmo tempo em que ser-aí é âmbito para o ente, ele é, também, o ente que lida e compreende os demais.

A isso foi enunciado dois momentos necessários para pensar transcendência: o erigir e o ganhar chão. Se ser-aí é possibilidade, é abertura, esta abertura mesma só ganha sentido se se encontrar em situação, se ganhar chão. Ser-aí só pode ser possibilidade de ocupação, abertura de mundo, porque, de fato, se ocupa do ente e se encontra “no” mundo, numa situação, num contexto. Isto tudo é legitimado, e aí encontramos o terceiro momento da transcendência, porque ser-aí não é apenas possibilidade de mundo, mas decisão. Tal decisão é o que o marca como abismo. A liberdade, o ter que ser, o ter de responder do ser-aí ao “mundo” que ele abre e se insere como aquilo que não tem determinação e não é

⁴⁴ Num contexto de “estudo”, por exemplo, ser-aí não se comportará com uma caneta como se ela fosse um objeto que ele pode arremessar. A caneta aparece como caneta porque o contexto, aberto pelo ser-aí, lhe dá essa medida. Algo a que ele possa arremessar só aparecerá como tal se o contexto for aberto, se o sentido mesmo do arremesso for requisitado.

determinado (no sentido de fechado), ainda que escolha e se faça a cada vez⁴⁵, mostra que este caráter cortante do ter que decidir só acontece mesmo na pura abertura de possibilidade, na liberdade, num projeto projetivo.

Nessa retomada do pensamento de Heidegger sobre a noção de fundamento e sua ligação com a questão pela transcendência, vimos, então, que o pensamento sobre o fundamento mantém viva a diferença ontológica, porque ser-aí é aquele que mora e é a pura diferença. Ao mesmo tempo em que ser-aí abre mundo e se encontra no mundo, na lida com o ente, ele permanece, sempre, a pura abertura, o puro espaço de vigência. Isto significa, em outras palavras, que ser-aí é o fundamento “aberto” dos entes, é o que dá âmbito aos entes sem poder ser tomado ao modo dos demais entes (os entes fechados).

Mas o que isto tudo tem a ver com Platão? Segundo a leitura heideggeriana, Platão teria sido o primeiro a pensar o fundamento da totalidade como uma identificação do ser com o ente. Tal identificação se torna evidente na sua concepção sobre a origem (o fundamento): a *Idea*, para o filósofo grego, é o mais presente, é ela aquilo que dá vigência ao que aparece; o que aparece é aquilo que não tem constância em si mesmo, mas recebe sua força (o Bem é esta força) para ser de um mais ente (Ideia/Forma), ou seja, tudo aquilo com que lidamos só tem força para ser porque há um âmbito possibilitador – o Bem permite que a ideia, aquilo que é em si mesma, confira essência a tudo.

No pensamento platônico, tanto a Ideia quanto a Ideia das Ideias (o Bem) são o que há de mais presente, são o mais ente, o que mais aparece. Segundo Heidegger, por que Platão enunciou que o ser dos entes é o mais presente, ele teria esquecido da diferença ontológica tão presente no pensamento de Heráclito e tão “necessária”, a fim de pensar a transcendência, para o empreendimento da sua ontologia fundamental.

Esquecer essa diferença é o mesmo que não tematizar devidamente a transcendência do ser-aí. Uma tal tematização indevida teria chegado ao ápice, em Platão, quando o filósofo diz que o Bem é aquilo que está além das essências: o Bem é a *epékheina tês ousía*, ele está além da Forma, ele a ultrapassa.

De acordo com Heidegger, Platão tematizou a transcendência quando pensou o Bem como fundamento da realidade. Esta tematização, no entanto, gerou uma confusão: como o Bem é aquilo que está além do ser, para se chegar a ele, é necessária certa

⁴⁵ Aqui se poderia pensar que a cada vez que o ser-aí escolhe a si ele também se determina. A escolha do ser-aí está longe de ser uma determinação, porque determinação tem a ver com fechamento. Ser-aí é situado, é e está no mundo, mas isto não quer dizer que ele se determina enquanto escolhe, mas que, enquanto escolhe, aparece no mundo como aquele que é e se relaciona, como o aberto para ser.

ultrapassagem (transcendência). O fato mesmo de ele ser o que está para lá, num outro âmbito, exige que seu ser seja atingido a partir de um transcender de outros âmbitos. Mas como atingir aquilo que não tem uma natureza determinada, porque está além do ser? Como atingir aquilo que não é o sensível e não é a Ideia?

Ainda que o Bem “seja” qualquer coisa a que não se pode determinar, que esteja num além do ser e das essências, Platão o mostra como aquilo que exerce, no ser-aí e na *pólis*, orientação, medida. Somente porque há o Bem, tudo o que é concernente ao cidadão e à cidade pode ser pensado; isto inclui o governo, as virtudes, os trabalhos, a divisão de trabalho, a Justiça.

Se o Bem é aquilo que exerce orientação, toda a questão parece ser a de como ser-aí se relaciona com ele, como ser-aí conhece a medida. Se, num certo sentido, o Bem é o mais presente (porque é o mais constante) e é o que valida todo o real (porque dá medida), então aqui tem de ser colocado como questão isso: o que o Bem é no e para o sujeito? Como isso que não é ser e não é essência pode “ser”, ao mesmo tempo, uma medida orientadora, o mais constante, o mais presente?

Justamente porque o Bem é o mais presente e está num além, o que parece não alcançar clareza é a natureza da transcendência em Platão. Se, por um lado, *tò agathón* só pode ser conhecido porque ser-aí transcende em direção à sua natureza, por outro, ele “encontra” uma presença que não é esclarecida. Em igual medida, se o Bem é transcendência porque ultrapassa o âmbito do sensível e da *Idea*, a natureza dessa ultrapassagem realizada pelo Bem não explica sua conexão com o ser-aí. Ou seja, na ontologia platônica não dá para saber ainda qual é a origem e o *status* do Bem, como ela explica o ente que nós somos e o que fundamenta a relação do ser-aí com o Bem, com o ente, com a Ideia e com o mundo. E é nesse sentido que se somaram umas às outras as questões que iniciaram nossa investigação até a apresentação de toda a crítica heideggeriana à Platão.

Nós iniciamos perguntando: (1) como *pólemos* pode ter sido levado à determinação da essência da Justiça? – e, num primeiro momento, essa mesma questão exigiu que perguntássemos, também: (2) como Platão deve ter lidado com uma palavra originária e visto o originário (*pólemos*), mas, a despeito disso, ter se conduzido a empreender ainda uma metafísica.

Agora, junto a essas duas questões, há o problema do fundamento como unidade originária do ser-aí com o mundo. Parece que Platão tematizou a transcendência, ainda que

não a tenha pensado como constitutiva do ser-aí. Mesmo diante desta constatação sobre o pensador grego por Heidegger, acreditamos ser possível pensar um caminho e uma abordagem alternativa: consideramos como podendo ser pensada em *pólemos*, como espaço de decisão e liberdade, a transcendência do ser-aí e sua ligação com o Bem. Nossa consideração implica que analisemos a relação entre Justiça (como aquela que guerreia), Bem e *pólemos*.

Assim, a fim de levarmos à cabo essa tarefa e verificar a probabilidade de ela ser válida, servindo-nos do que proporcionou o aparato conceitual heideggeriano, com vistas a pensar uma “ontologia fundamental” em Platão, analisa-se aqui: (1) o propósito geral da *República*; em tal análise, pretende-se trazer à tona a natureza da Justiça e o sentido da guerra travada com a sabedoria, a temperança e a coragem⁴⁶. A partir disso retomamos a abordagem aparentemente confusa sobre a noção de Bem, atribuída por Heidegger ao pensador grego, a fim de pensar (2) se há alguma possibilidade de que Platão tenha tematizado a transcendência do ser-aí e o que nessa tematização seria o Bem, distanciado de qualquer abordagem confundidora. E, por fim, (3) pensaremos a relação entre Justiça, *pólemos* e Bem, a fim de atestar se essa relação pode ser tomada como equivalente funcional ao que Heidegger mostrou como necessário para pensar a essência do fundamento ou o ato do fundar⁴⁷ – o fundar como erigir, o fundar como ganhar chão e o fundar como fundamentar.

4.1. Apresentação do propósito geral da *República*: a questão pela natureza da Justiça como a guerra entre as virtudes

Sabe-se que o principal tema da *República* é a natureza da Justiça. Ali Platão parece pensar não apenas como é possível determinar a natureza da *dikaiosýne*, mas, sobretudo o que ela tem a ver, estruturalmente, com o homem e com a *pólis*. Se, de alguma maneira, a partir da Justiça, Platão parece pensar a relação entre homem e cidade, a atenção aqui tem de se voltar a isso. A necessidade de sermos atentos a isso se justifica porque Heidegger atribui a todos os gregos a partir de Platão a não tematização adequada do ser-aí (ser-aí

⁴⁶ Com isso, “responderíamos” a primeira questão geral dessa dissertação, a saber: o que *pólemos* tem a ver com Justiça e como devemos pensá-la em Platão.

⁴⁷ Depois da retomada sobre o tema do Bem e da transcendência, “responderíamos” (1) se é mesmo possível que Platão seja tomado como um pensador originário e (2) se há alguma possibilidade de que ele tenha tematizado devidamente a transcendência do ser-aí empreendendo, assim, não uma metafísica, mas uma “ontologia fundamental”. Aqui, acreditamos responder a questão dois anunciada neste capítulo e o problema que decorre dela – o fundamento como transcendência.

como ser-no-mundo). E, se encontramos em Platão a questão pela natureza do homem e da cidade (e por que não dizer mundo?), o que poderia lhe ser atribuído como carência e falta como aquilo que teria lhe forçado o necessário “salto” à metafísica?

Caso Heidegger pudesse ter respondido a essa questão, decerto diria que o mero anúncio da relação entre homem e mundo não basta, não é suficiente para esclarecer o como dessa relação – e a falta desse “como” é o que deixa imperar o pensamento metafísico. Se todavia pudermos mostrar o modo de conduzir a esse “como”, decerto teremos encontrado o modo de chegar a um Platão originário. Para isso, apresentamos, nesta subunidade, o propósito geral do diálogo, até chegar à questão pela Justiça, como aquela que guerreia. E, visto que o diálogo mesmo nos permite criar o esboço necessário à interpretação de *pólemos* e, talvez, em favor do esclarecimento, cifrado no termo grego, desse “como” que procuramos, tomamos esse caminho, iniciando pelo que está em tela na *República (Politeía)*.

A questão condutora da *Politeía*, como enunciamos, é a pergunta pela essência da Justiça (*dikaiosýne*). A resposta a essa questão é pensada a partir da criação de uma cidade (*pólis*) no discurso. Aparentemente, para o Sócrates do diálogo platônico, o desvelamento da Justiça depende da implícita relação entre homem e cidade. Antes de examinar, porém, como essa relação se dá – se é que se trata de dois, e, por isso, de relação – ele decide examinar a *pólis*, desde o plano da Justiça. Essa escolha se justifica porque, se a natureza da Justiça se tornar evidente na cidade, que é maior, será muito mais fácil visualizá-la no homem, que é menor.

A partir do anúncio desse método (partir do “todo” para depois investigar a “parte”⁴⁸ e daí, então, estabelecer uma comparação), compreendemos que a natureza da Justiça não pode ser investigada sem um lugar ou sem um âmbito que a mostre devidamente. Este âmbito ou este lugar reúne homem e cidade.

Lançando as bases necessárias para conduzir sua investigação, Sócrates imagina uma cidade, ou constrói uma cidade, no *lógos*. Essa construção evidencia, primeiramente, todas as necessidades dos homens que se reúnem como *pólis*: desde a necessidade de alimento e habitação até a necessidade de um governo e de guarda.

O intento não parece ser o de pensar ou introduzir um conjunto de normas a serem aplicadas numa comunidade já estabelecida. A criação de uma cidade no *lógos* é

⁴⁸ O todo forma as partes, precedendo-as. “Todo” significa “(...) uma unidade que pode ter partes, (...) à qual não falta nenhuma parte. As partes do todo são múltiplas *em um*.” (PRADO, 2008. p. 23).

justamente a mostraçãõ da necessidade de se imaginar uma comunidade (*koinonia*) cuja orientaçãõ seja a Justiça ou um “lugar” (sem ser um território espacialmente constituído) desde onde ela possa aparecer essencialmente.

É exatamente por isso que Sócrates conduz a investigaçãõ através da imaginaçãõ (o criar a partir de imagens), e não através da questãõ pela aplicaçãõ de um saber normativo – não se trata de já saber o que é a Justiça e, entãõ, aplicar tal saber numa comunidade, forçãõ-a ser justa, mas de, a partir da cidade, perguntar originariamente por sua determinaçãõ essencial.

Tendo em vista que o caminho para o desvelamento da Justiça é a cidade e depois o homem (em comparaçãõ com a cidade), Sócrates pensa como esta pode ser organizada a fim de que todos os homens, em comunidade, tenham tudo de que precisam. Para que isto aconteça, ele estabelece, junto de Gláucon e Adimanto (seus principais interlocutores), que cada homem deve realizar uma tarefa (*ergon*) específica e tornar o fruto do seu trabalho comum a todos⁴⁹. A fim de tornar comum aquilo que é, primeiramente, próprio, a cidade socrática foi dividida em três partes: a dos comerciantes (ou negociantes) que devem cuidar e produzir a riqueza da *pólis*, a dos guerreiros (ou auxiliares dos guardiões) que cuidam da defesa, e a dos guardiões (ou os que deliberam) que devem manter o equilíbrio da alma e da cidade. Essa divisãõ de trabalho imaginada por Sócrates não é algo aleatório; cada cidadão deve ocupar a parte que está mais de acordo com sua natureza (*phýsis*): “[...] por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasiãõ própria, deixando em paz as outras” (370 c).

Depois de fundar a cidade com tudo de que cada cidadão precisa para viver bem e feliz (divisãõ de trabalho, educaçãõ, meios mais básicos de sobrevivência, etc), Sócrates passa a buscar o que, nela, pode ser considerado justo, ou seja, o que, nela, mostra a natureza da *dikaiosýne*. Tal procura, no entanto, não poderia ser bem conduzida se outras

⁴⁹ “Deve cada um destes homens executar o seu trabalho próprio, para ser comum a todos? Por exemplo, o lavrador, sozinho, fornecerá trigo para quatro, e gastará o quádruplo do tempo e do esforço com a obtençãõ do trigo para o partilhar com os outros, ou preocupar-se-á apenas consigo, e preparará a quarta parte deste trigo, na quarta parte do tempo, e os outros três quartos gastá-los-á um na construçãõ de uma casa, outro na confecçãõ de um manto, outro ainda de calçados, e, sem as partilhar com os outros, terá as suas coisas, fazendo por si mesmo o que é seu? Adimanto declarou: - Talvez seja mais fácil do primeiro modo que do segundo, ó Sócrates” (370a).

três virtudes não fossem também investigadas; são elas: a sabedoria, a temperança e a coragem.

Portanto, é como se, dentre quatro coisas, procurássemos uma delas, em qualquer lado, e, logo que a reconhecêssemos, dar-nos-íamos por satisfeitos. Mas, se anteriormente conhecêssemos as três, devido a isso mesmo, descobriríamos o que procurávamos. Pois é manifesto que já não havia mais por onde escolher, senão o que restava. (428 a).

Se for possível saber, primeiramente, o que é a sabedoria, a temperança e a coragem, logo a única que restar será a Justiça, porque, aparentemente, é este quarteto que torna *toda* a cidade virtuosa. Assim, Sócrates investiga, de início, o que é a sabedoria.

Tudo o que pode ser considerado sábio, tal como pensa Sócrates com seus interlocutores, envolve certa ponderação. A cidade socrática foi pensada a fim de que os cidadãos pudessem ponderar, ou deliberar bem sobre seu “saber” específico, sobre sua ciência própria. Por isso, o carpinteiro ou sapateiro, no exercício de sua ciência, deve saber não só aquilo que lhe compete enquanto tarefa específica, mas, também, deliberar bem sobre o material a que vai usar e a maneira de trabalhá-lo. Embora esse tipo de saber corresponda, em alguma medida, à sabedoria, não é este que torna a *pólis* sábia (virtuosa).

Qualquer saber específico tem a ver com a parte⁵⁰ e Sócrates busca um saber que tenha a ver com o todo, porque somente à luz do todo é que a parte pode ser constituída, somente à luz do todo a cidade pode estar em harmonia. O saber que tem a ver com o todo é o da deliberação e não o “mero decidir” sobre a melhor maneira de executar uma tarefa.

E então? – continuei eu – Existe alguma ciência, na cidade que há pouco fundamos, em algum dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer pormenor, que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades?

O que torna a cidade virtuosamente sábia e que tem a ver com o todo é o saber que compete à vigilância, aos guardiões. Somente os guardiões filósofos podem deliberar bem sobre a totalidade dos assuntos que competem à cidade, pois são eles que conhecem o princípio estruturador da alma e da *pólis* – o princípio que já bem anunciamos e que tem a ver com a divisão da cidade em partes. “É graças à mais diminuta classe e setor, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia” (429 a).

⁵⁰ O saber do sapateiro, do carpinteiro ou de qualquer outro é um saber que só cabe a uma parte da cidade, é um saber muito específico e não tem a ver com todo o saber que uma *pólis* precisa para ser, de fato, sábia.

A virtude da sabedoria pertence a uma parte específica da cidade, a parte que compete aos guerreiros filósofos, porque a ocupação dos filósofos com sua parte envolve o cuidado com o todo, envolve a visão e conhecimento do princípio. Isto constitui, então, o saber: a visualização do princípio que permite com que cidade e homem estejam harmonizados. O conhecimento desse princípio permite que aquele que governa saiba deliberar sobre *todos* os assuntos concernentes aos cidadãos e tem como fim mantê-los em unidade.

Tendo descoberto, pois, a primeira virtude e a parte da cidade em que ela se encontra, Sócrates passa a investigar a natureza de outra das *aretei* (virtudes), a coragem. Esta investigação visa não somente determinar o que seja a coragem, mas, também, ver a que parte esta virtude pertence e de que maneira tornaria ela, em par com a sabedoria, *toda* a cidade virtuosa.

Já de antemão, Sócrates estabelece que a parte da cidade que luta pela defesa dos cidadãos, a que compete aos guerreiros, é a que precisa de coragem. Ser corajoso é, para ele, preservar, em meio a toda e qualquer circunstância, o saber sobre o que deve e o que não deve temer. Neste sentido, Sócrates afirma que a coragem é uma espécie de salvação (429 c). Isto quer dizer que a coragem é aquela virtude que “salva” na medida em que permite que os princípios apreendidos pela educação (o saber sobre o que temer) sejam mantidos independentemente da ocasião; em meio a situações adversas é a coragem que imbuí o guerreiro de força (não física, mas de “caráter”) e certeza quanto ao que deve combater e a quem deve defender; é a coragem que o mantém firme no que ele aprendeu: “Por <<salvação através de todas as vicissitudes>>, entendia eu o fato de uma pessoa a conservar no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores, sem a abandonar” (429 c-d).

Coragem, assim como determina Sócrates, não tem a ver apenas com firmeza de ânimo ante o perigo, mas, sobretudo, com o discernimento sobre o que é perigoso e o que não é, quem deve ser defendido em situações de risco e quem não deve ser.

Não à toa, nesse sentido, que logo no livro II Sócrates tenha comparado os guerreiros aos cães. Só os cães sabem reconhecer quem são os inimigos e quem são os amigos. O discernir, o reconhecer, é fundamental para direcionar o agir do guerreiro. Trata-se de um agir que deve ter como base uma boa educação, uma formação com vistas à virtude, pois é esta que o ajudará a enfrentar todas as situações, mantendo-o firme.

Dissemos até agora, então, que a sabedoria corresponde a uma parte específica da cidade porque esta cuida da harmonia de todas as partes. Os guerreiros filósofos são sábios porque conhecem o princípio que estrutura e garante a estrutura da cidade e da alma. Eles não estão interessados em si e não cuidam apenas de si, mas de todos. Os guerreiros, por sua vez, são corajosos porque conseguem manter, independente da circunstância, a educação reta e adequada que receberam. Eles não se confundem quanto ao que temer, a quem temer, a quem defender e contra a quem lutar. Por isso, a coragem de um “mero cidadão” não seria suficiente para cuidar de todos os cidadãos; é preciso ter uma “classe” específica encarregada de sua “realização”: um sapateiro, por exemplo, por não ter recebido a educação adequada, poderia lutar contra os que deve defender ou, ainda, lutar tendo em vista apenas a sua própria defesa.

Uma luta que tem em vista apenas a defesa de um ou de uma parte não é uma luta que cuide do todo, não é uma luta que busque a harmonia e a unidade entre as partes, mas a dissensão. Os guerreiros são educados a não permitir o conflito entre as partes e a manter a todos os cidadãos em segurança. Tal segurança depende do discernimento sobre o que deve e como deve ser assegurado. Com isso sabemos, então, como e o que é a sabedoria e a coragem na *pólis* imaginada por Sócrates; sabemos como cada uma das partes da cidade, cuidando de sua função, consegue manter a unidade. Falta saber agora o que é a temperança e o que é, por fim, a Justiça, questão que conduz toda a *República*.

Sócrates investiga, primeiramente, a temperança. Ele afirma que esta virtude, diferente das outras duas, deve se espalhar por toda a cidade, porque é a partir da temperança que cada cidadão reconhecerá o que e quem deve governar. Individualmente, o homem que consegue, porque temperante, deixar que a menor parte da alma governe a pior, é chamado de “senhor de si”. Ele é dono de si mesmo porque não se entregou aos prazeres desmedidamente, mas dominou-os a fim de ser um homem de virtude. Se é verdade que a temperança exige certo domínio, também é verdadeiro que este domínio será mais facilmente executado por aqueles cujo raciocínio e entendimento forem retos.

A retidão permite que o bem e o mal sejam reconhecidos como tais e requer que o bem seja dominante. Mas se, como dissemos, o mais importante é que o todo seja virtuoso e não apenas a parte (não apenas um indivíduo ou uma “classe” da cidade), porque é o todo que determina a parte e não a parte o todo, então a temperança precisa ser “definida” tendo em vista essa totalidade, e não apenas o indivíduo. Pensando nisso, mas, sobretudo, pensando a exigência de que a menor parte domine a maior, pensando o fato de que os que

têm raciocínio e entendimento retos são aqueles nos quais mais facilmente se encontra a temperança, então, para que a cidade seja temperante, a parte menor deve governar. Esta parte é a que corresponde aos guerreiros filósofos. São eles que devem governar a todos os cidadãos porque são eles que amam o saber e são mais instruídos nas ciências. O que faz com que a cidade inteira seja, de fato, “sóbria”, é justamente o reconhecimento de cada e de todo o cidadão sobre quem deve governar e quem deve ser governado. Assim, a temperança consiste não só no reconhecimento individual do que deve ser subjugado, na alma, mas, principalmente, no reconhecimento, por parte da cidade, dos que devem reger o Estado e os cidadãos⁵¹.

Formamos, com isso, o escopo que parece regimantar cada parte da cidade socrática: temos a sabedoria que pertence aos guardiões, a coragem que pertence aos guerreiros e a temperança que pertence a todos. Como a *pólis* socrática é una e não múltipla, todas essas partes, cuidando do que é relativo às virtudes que lhes correspondem, precisam trabalhar tendo em vista o “todo”. Ainda que o “todo” pareça se constituir a partir do cuidado com a parte, a verdade é que a parte só é constituída como tal porque recebe sua medida do “todo”.

Assim, se, na unidade que cidade é, uma das partes quiser assumir uma função que não seja a dela, não desarmonizará só o que recebe para cuidar e a “classe” a que pertence, mas o “todo” do qual ela é “parte”. Tendo em vista, então, que a cidade tem três partes e três virtudes, parece que o anúncio sobre o que lhe dá unidade⁵² (o “todo”) estaria completo e que a Justiça não poderia ser somada à unidade já aparentemente estabelecida.

⁵¹ “Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só de um lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança atua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermediários, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo”. (432a).

⁵² Depois de identificar as três partes da cidade e as virtudes correspondentes a elas, Sócrates investiga em que medida elas correspondem com o homem. Para isso, investiga a alma e suas partes. As três partes da alma são a racional, a irracional e a irascível. A racional, a parte menor da alma, deve dominar, governar e vigiar a parte maior (a irracional). A irascível, a parte responsável pela cólera, deve auxiliar a racional. Quando auxiliar da razão, a parte irascível da alma tem força para lutar contra o que é injusto, porque se ira com aquilo que causa desmedida; se, em contrapartida, esta mesma parte servir de auxiliar da irracionalidade, ela conferirá força para lutar contra o que é justo, porque à irracionalidade cabe tudo o que é concupiscente e desmedido. Assim, se o indivíduo der vazão à razão e se a irascibilidade servir de auxiliar, ambas poderão, com sabedoria, cuidar da alma toda, impedindo que a parte irracional as escravize e prejudique não apenas a alma enquanto todo, mas toda a vida na *pólis*. Essas três partes da alma, tal como estabelecida por Sócrates, estão em sintonia com a cidade porque elas mostram a virtude que pertence a cada uma das partes. Dissemos que os guerreiros filósofos são sábios porque amam o saber e conhecem o princípio estruturante da cidade, por este motivo são eles que devem governar, mesmo constituindo a menor parte. Em igual medida, a parte

Afinal de contas, a *dikaiosýne* parece ser uma quarta virtude que não encontraria, na cidade, uma parte a que pudesse se dar. No entanto, justamente porque ela já estava presente desde o nascimento da *pólis*, porque já sempre foi o âmbito de aparecimento, é que ela pode conferir unidade e vigência a tudo o que aparece – aos trabalhos, aos cidadãos, à cidade, às virtudes, etc – sem precisar de uma parte específica.

Expliquemos: exatamente no momento em que Sócrates determina, junto de Gláucon e Adimanto, as virtudes da sabedoria, coragem e temperança, que já estavam presente na cidade, ainda que não devidamente nomeadas⁵³, ele diz que a *dikaiosýne* também já vigorava desde o início da formação da *pólis*, mas seu vigorar não pode ser identificado com o aparecimento das demais virtudes. E, porque a Justiça já estava presente na formação da cidade, também estava presente no homem, pois Justiça tem a ver com divisão de trabalhos (*pólis*) e esta divisão tem a ver com a *phýsis* de cada cidadão.

O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada. (433 a).

Justiça é o ocupar cada um sua função específica, impedindo, com isso, que um cidadão se incumba do que não lhe pertence, do que pertence a outrem. Manter-se no próprio, naquilo que diz respeito a sua *phýsis*, é o que dá ao indivíduo “unidade”.

É uma cidade uma que Sócrates quer, uma cidade que busque a perfeição por meio da atenção a suas tarefas, pois é a divisão justa das tarefas o que parece dar à cidade e aos homens tudo de que precisam. Mas o que, no final das contas, permite à *dikaiosýne* conferir âmbito tanto a homem quanto a cidade? E por que ela é ou permite que haja unidade entre as partes da cidade e as virtudes? O que lhe permite ser âmbito de aparecimento das demais virtudes? O que permite à *dikaiosýne* ser, por fim, o âmbito de vigência a tudo o que aparece – é a questão que dirige todas as questões levantadas

racional da alma é a menor e é ela quem confere sabedoria ao todo, impedindo que o injusto governe. Aos guerreiros, por sua vez, cabe à defesa da cidade, porque eles são corajosos e sabem discernir entre o que deve e o que não deve ser temido, sabem contra quem devem lutar e a quem devem defender. Na alma, a parte irascível indica justamente a luta contra a injustiça, uma luta que deve preservar as indicações que recebe da razão em meio ao que é irracional. Assim como os guerreiros servem de auxiliares aos guardiões, essa parte da alma serve de auxiliar da razão: tanto na cidade quanto no homem há uma parte que delibera e outra que combate seguindo as “ordens” que recebeu. A parte irracional, por fim, é aquela que deve ser dominada e é aquela que, se temperante, deixa-se dominar, justamente por reconhecer a necessidade desse domínio.

⁵³ Sócrates já falava a respeito dessas virtudes quando, no livro III, pôs-se a pensar o que deveria e o que não deveria ser ensinado aos cidadãos de sua *pólis*.

diretamente pela análise de *pólemos*. Retomamos aqui, a fim de explicarmos o que compete à Justiça, a passagem “enigmática” da *República* anunciada logo ao início dessa investigação. Essa passagem evidencia tanto a *dikaiosýne* quanto *pólemos*. Nela é afirmado:

logo, a força que leva cada um a manter-se nos limites de sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem da mesma” (433 d).

Logo após determinar a natureza da Justiça, Sócrates diz que ela não é só a “força” que leva cada indivíduo à sua tarefa, mas que também é aquilo capaz de mantê-lo “nos limites” de seu *ergon*. Parece que dizer simplesmente, como fizemos até aqui, que a *phýsis* de cada cidadão revela a ele uma tarefa própria ou dizer que a *paidéia* ajuda a que o homem descubra seu próprio não é suficiente. Conforme estamos entendendo, é necessário que haja, junto da “descoberta” (do desvelamento), algo que confira força e vigência ao homem para que ele seja capaz de executar a sua tarefa. Mais ainda: essa força e essa vigência só acontecem a partir de uma imposição de limites: o homem é levado ao limite do ser *ergon* e porque é levado a experimentar esse limite se mantém nele.

Como, porém, a *dikaiosýne*, enquanto força e vigência, confere limites? Isto só é possível porque a Justiça é, também, aquela ou aquilo que rivaliza, “polemiza”. Que isto significa? Para responder a esta pergunta deve-se retomar a interpretação de Heidegger de “*pólemos*”, visando identificar se o sentido atribuído por ele ao termo pode ser aplicado, em definitivo, ao pensamento platônico.

Na interpretação de *pólemos*, presente no pensamento de Heráclito, Heidegger mostra que o termo designa uma luta originária. Por luta originária devemos entender a rivalidade que acontece entre inimigos, ou seja, *pólemos* mostra um embate essencial entre dois que não estão, às vezes, em guerra, mas que são como são mediante a guerra. Este combate não se refere ao homem que se decidiu pela inimizade ou que escolheu, (ou que justifica) por motivos ônticos, contra quem declarar oposição. A luta originária não é mera oposição; é o âmbito que permite a oposição, que permite que dois se postem numa relação de resistência. Resistir é, pois, manter-se nos limites de aparecimento, manter-se essencialmente naquilo que se “é”. Neste sentido, *pólemos* é tanto aquilo que gera ou que permite o aparecimento dos entes, quanto aquilo que lhes sustenta no aparecimento, que os leva aos seus limites e porque os leva os relaciona.

A geração, a vigência e a permanência da luta no ente dizem o acontecer da realidade. E, nesse sentido, *pólemos* atravessa a tudo, gerando, permanecendo no e regendo o ente. Isto significa que não basta entregar os entes, mas que é necessário mantê-los no aparecimento e dar a medida (reger) de seu ser, sua essência. Somente porque a luta é o vigorar do ente é, também, o espaço da diferença, âmbito de conexão/relação.

Enfim, exclusivamente porque há combate, o “real” se mostra como aquilo que é disposto na decisão: tudo aquilo que aparece é disposto, tal como é, num âmbito de aparecimento. O dispor mesmo, o combate, é a unidade, é a força que revela o ente, é aquilo que permite com que ele se mantenha em seu aparecimento tal como é. Porque luta revela o ente sem o ser, porque entrega o ente e permanece nele, pode ser mostrada como reveladora da realidade como o acontecer da diferença ontológica – uma vez que aquilo que gera, entrega e mantém os entes não pode ser tomada ao modo dos entes mesmos, porque à medida que os entrega subtrai-se já nessa entrega mesmo.

Se a luta em Heráclito é o que mostra o acontecimento da diferença ontológica, por que não poderemos admitir em Platão um tratamento em que isso permaneceu conservado e no qual ela também pode assumir esse mesmo sentido? No caso de poder se mostrar que ela assume esse sentido, então o filósofo grego pode ser enquadrado como mais um na fileira dos pensadores originários (contrariando, com isso, a leitura de Heidegger). O que nos autorizaria, contudo, a levar a interpretação heideggeriana do *pólemos* heráclítico agora para o esclarecimento da natureza da Justiça – atendendo ao objetivo de nosso texto –, como aquela que guerreia, em Platão, reside justo no fato de essas passagens da *República* terem fornecido os subsídios e os mesmos elementos que atestam, por via inversa, a leitura que Heidegger realizou de Heráclito.

Toda a passagem 433 (a-e) da *Politeía* revela como devemos interpretar *pólemos*. Temos, logo no início dessa passagem, a determinação da Justiça como princípio fundante da cidade e do homem (divisão de trabalhos e *phýsis*). Depois de determiná-la, Sócrates diz que a *dikaiosýne* é o que dá à virtude força para se constituir e para se preservar; também que a presença dela torna toda a cidade justa à medida que dá virtude a ela.

De todo o trecho 433, de onde tiramos o conceito de *pólemos* há um excerto, especialmente, que nos autoriza a levar a interpretação heideggeriana do termo grego, presente em Heráclito, à Platão. Em 433 c, Sócrates diz:

Afigura-se-me – expliquei – que o que restava na cidade, daquilo que examinamos – a temperança, a coragem e a sabedoria – era o que dava a todas essas qualidades a *força para se constituírem*, e, uma vez constituídas, as *preservava enquanto se mantivesse nelas*. (Grifo nosso).

Se *pólemos*, em Heráclito, tem a ver com (1) diferença ontológica, (2) geração e (3) vigência, parece que a *dikaiosýne*, mediante esse trecho que mencionamos, cumpre com duas das exigências: a geração e a vigência. Pelo menos com respeito à geração, na medida em que ela dá “força” para que as virtudes se constituam, e com à vigência, na medida em que faz com que elas sejam preservadas, uma vez tendo sido constituídas.

Isto significa que a Justiça, enquanto *pólemos*, não abandona aquilo a que gera, mas permanece nisso mesmo como luta e, por isso, preserva ou mantém o aparecimento. Resta ainda saber se, além da geração e vigência, também pode ser considerado como tendo ganhado morada no pensamento platônico a diferença ontológica. É possível ser tomada a luta entre as virtudes aqui como designando a diferença ontológica? Ou, de que modo essa diferença poderia ser vista como anunciada pela *dikaiosýne* enquanto estrutura da cidade e do homem?

Tal como dissemos, Justiça é o modo como cidade e homem se dão. É ela, enquanto princípio, aquilo que coloca o homem como aquele que precisa descobrir a sua *phýsis*. Ela não apenas anuncia essa necessidade, mas dá, também, um lugar de efetivação para este descobrimento do próprio – a cidade.

Dikaiosýne parece ser, assim, aquilo que revela como o homem é cidade, na medida em que lhe dá um lugar de aparecimento e de efetivação para este aparecimento. Se homem aparece como “sapateiro”, “artesão”, “guerreiro” ou “filósofo” é só mesmo porque precisa estar constituído o espaço de vigência e diferença entre estes modos de ser. É a Justiça que constitui o lugar, a diferença e as relações.

Com isso, tomando emprestado a fala originária de Heráclito, seria forçoso dizer que a Justiça revelou a “[...] uns deuses [filósofos], a outros homem [sapateiro, artesão, guerreiro]”? Essa pergunta, ainda que possa soar estranha, quer dizer que a *dikaiosýne* é “aquela” que dá condição de aparecimento para o homem e seus múltiplos trabalhos e para a cidade sem ser nenhuma dessas coisas a que revela. Assim, vê-se que a Justiça é “aquela” que permite e dá lugar de efetivação para o desvelamento do homem e da cidade.

Se, em analogia ao dizer de Heráclito, puder ser afirmado que o “Combate” (*pólemos*) é de todas as coisas pai, porque revela e é o espaço de decisão e liberdade para cada ente ser o que é e se manter no que é, aqui, da mesma maneira, a Justiça se mostrará

como de todas as coisas “mãe” porque revela homem, a cidade e as virtudes, já que expressa o espaço mesmo, enquanto *pólemos*, de geração, vigência e diferença. Afinal de contas, porque geradora e organizadora, ela é “aquilo” que mantém todas as coisas como vigentes e relacionadas. Ela é “algo” a ser comparado ao ser dos entes – “aquele” que entrega os entes já em relação, mas que não tem o mesmo modo de ser deles.

Nesse sentido parece que se pode admitir que a Justiça anuncia a diferença ontológica, enquanto aquilo que constitui e mantém o homem e a cidade sem sê-los. Mas não é só isso. A Justiça, também, e talvez aí encontra-se a maior expressão da diferença ontológica, é aquela que polemiza com as virtudes da cidade. Neste polemizar necessário para que a cidade e o homem sejam bons, ela aparece como aquela que entrega às virtudes em suas diferenças e as mantém enquanto tais. Essa entrega a permite ser não apenas aquilo que revela o âmbito (cidade e homem) para o qual a virtude faz sentido, mas, enquanto espaço “uno” de aparecimento para toda a multiplicidade das virtudes, é aquela que rivaliza, é a força necessária para gera-las, mantê-las, diferenciá-las e colocá-las em relação com elas mesmas (com seus limites essenciais), com a *pólis* e o homem.

Pode-se dizer, com isso, que a Justiça é a unidade para a multiplicidade tanto das virtudes, quanto dos trabalhos que refletem a natureza do homem e da divisão mesma da cidade em partes. Essa unidade não é senão o puro espaço de aparecimento, aquilo que não é nenhuma das coisas a que funda, mas a força para toda fundação; aquilo que mostra a diferença.

Desde essa interpretação encontramos, aparentemente, um Platão que pensou a diferença ontológica. E porque dever-se-ia seccionar aqui uma tal descoberta, excluindo-o da sua classificação como também pensador originário?

Certamente que não podemos, à base disso, “fechar os olhos” à toda a interpretação heideggeriana sobre o Bem, não só porque Heidegger pensou o Bem em Platão, mas, sobretudo porque a análise da Justiça requer que o Bem seja pensado. Contudo, tal exigência e tal requisito é já propriamente platônica, não heideggeriana. Pois, para Platão: “[...] não vale muito a pena que o justo e o belo, sem saber onde está o bem, tenham um guardião, enquanto ele desconhecer essa relação, e profetizo que, antes disso, ninguém conhecerá suficiente nenhum desses bens” (506 a).

Se a Justiça parece ser a virtude que polemiza, por um lado, e porque polemiza permite que a cidade seja boa, por outro, parece ser também aquela que, enquanto âmbito, exige que o Bem apareça como princípio que lhe confere valor (505 a).

Assim, visando retomar essas questões num estágio mais adiantado, analisamos à seguir a natureza de *tò agathón* e o motivo pelo qual ele é necessário ao se pensar a Justiça. Ali também retomamos, como anunciado, a confusão atribuída por Heidegger à concepção do conceito de Bem em Platão.

4.2. A natureza de *tò agathón*

Platão começa a falar sobre o Bem, na *República*, porque Gláucon (expondo o desejo de todos os ouvintes de Sócrates) questiona como uma *pólis* constituída por palavras, cujo princípio é a Justiça, poderia se tornar “real”. Embora Sócrates tivesse alertado que o intuito da discussão era o do pensar sobre a natureza da Justiça e, a partir desse pensamento, constituir um paradigma, ele responde que somente quando os filósofos fossem os reis da cidade, ou seja, somente quando eles exercessem o poder político, é que seria ou tornar-se-ia efetiva uma cidade tal como foi imaginada. Já que o poder de efetividade está em dar aos filósofos o governo, torna-se necessário saber quem são eles.

Sócrates oferece duas determinações para mostrar como é a natureza do filósofo. Ambas estão em consonância. Ele diz: “[...] àquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos com justiça filósofo (...)” (475 c). Exatamente porque se atiram ao saber e não se saciam vão em busca do princípio de todas as coisas, sobem “[...] até ao belo em si e contemplam-no na sua essência” (476 b). Com isso, sabemos que o desejo do filósofo de saber não o faz, apenas, aprender sobre as muitas ciências, mas o que o determina enquanto tal é o fato de “conhecer” a essência do princípio – de contemplar o Belo (em geral, o Belo é equiparado ao Bem), aquilo que é imutável.

Que mais há-de ser, senão as suas consequências? Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade? (...) Aquele dentre os dois que parecer capaz de guardar as leis e costumes da cidade, este mesmo seja nomeado guardião. (484 b-c).

Platão chama atenção, através de Sócrates, ao conhecimento do princípio, no livro V, porque logo no livro VI começa a se ocupar em determinar o que é o Bem (o princípio orientador) e sua relação com a Justiça (princípio da cidade, do homem e das virtudes).

Somente porque essa relação foi pensada, a *pólis* e o homem podem ser considerados justos. Equivale dizer: somente porque o filósofo, aquele que conhece o princípio de todas as coisas (um princípio que não sofre a ação do tempo)⁵⁴, governa, a Justiça em si pode se dar à *pólis* e ao homem (ou como âmbito de *pólis* e homem) e conferir a eles retidão.

Os filósofos devem governar porque só o seu governo pode acabar com os muitos males nos quais uma cidade pode ser envolvida. São eles (os filósofos) que, por sua disposição natural, lutam pela verdade do Ser em si sem se perder em meios às aparências.

Tudo o que é relativo à verdade é já uma recusa ao engano e aos vícios. A verdade é justamente aquela que traz junto de si todas as virtudes da cidade. Por isso os filósofos, como aqueles que amam a verdade e a essência na totalidade, constituem para si um modelo divino⁵⁵. Tal modelo não é delineado por eles, porque este modelo não é uma ação ou mera decisão humana, mas aquilo que eles visualizam e tomam por medida, a coisa em si, a verdade, e não a aparência. É isso, o modelo divino, o que determina a constituição do Estado enquanto todo e do homem todo.

Seguidamente, penso que, aperfeiçoando o seu trabalho, olharão frequentemente para um lado e para outro, para a essência da Justiça, da beleza, da temperança e virtudes congêneres, e para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões, para obter uma forma humana divina, baseando-se naquilo que Homero, quando o encontrou nos homens, apelidou de <<divino e semelhante aos deuses>>. (501 b).

Tendo em vista que os filósofos é que devem governar por suas disposições “naturais” e caráter, porque são eles que seguem o modelo divino tornando o homem e a cidade justos, são eles, também, que devem ser testados em todos os trabalhos, temores, prazeres e muitas ciências para ver se são capazes de atingir o que é superior, o que é divino (503 e). São eles que não devem tomar o conhecimento da Justiça, da temperança, da sabedoria e da coragem como obra acabada, pois esta se completa (504 e) com o

⁵⁴ “Concordamos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não desvirtua por ação da geração e da corrupção” (485 b).

⁵⁵ “É que não há vagar, ó Adimanto, para quem verdadeiramente aplica o seu pensamento às essências, de olhar para baixo, para os atos dos homens, de lutar com eles, enchendo-se de inveja e malevolência; mas, olhando e contemplando objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão, é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar aquele com quem convivemos, se o admiramos?” (500 c).

conhecimento da mais elevada ciência, o Bem, o fim a que todas as coisas tendem e o que confere a todas as coisas valor (505 a).

Se o Bem é o que confere medida, então é ele que completa e efetiva a *pólis* justa. Nesse sentido resta perguntar sobre sua natureza. Justamente esta pergunta é o que os interlocutores de Sócrates dirigem a ele no livro VI. Talvez o principal predicado atribuído por Platão ao Bem, e amplamente discutido nessa dissertação, seja a *epekhéina tês ousías*, ou seja, o fato de o Bem estar, por sua dignidade e poder, para além das essências (509 c). Neste predicado está expresso não só o fato de ele dever ser mais honrado do que a essência e a verdade (509 a), mas que as coisas cognoscíveis só o são enquanto tais porque tem o Bem como causa (509 b).

Isto quer dizer, em outras palavras que, por natureza, *tò agathón* está além (ou fora) de toda a forma – além daquilo que confere essência a todos os sensíveis, atribuindo-lhes constância e tornando-os visíveis. Ou como diz Valentim (2002), numa análise sobre a natureza do Bem, a partir da *República* e do *Timeu*:

Ser para além da essência, tanto quanto ser fora de todas as formas, não significa consistir à parte da essência e das formas como algo outro, mas sim não estar submetido ao seu poder de determinação, para coincidir tão-somente com este poder mesmo: isto é, ser “invisível” e “informe”, a fim de “receber tudo” (*Timeu* 51 a), ou seja, conceder a gênese, crescimento e nutrição a todas as coisas visíveis, “não sendo, todavia, gênese” (*Rep.* VI, 509 b). (2002, p. 68).

O Bem, como o que está para além ou fora de toda a forma, é aquilo que não tem um aspecto ou uma figura determinada. Embora não tenha uma figura ou não seja algo determinado, constitui-se o lugar para toda a determinação, é o espaço em que a gênese, o crescimento e a nutrição de todas as coisas se dão, mas ele mesmo não é gerado (509 b), porque não pode ser tomado ao modo do ser (da Ideia/da Forma).

Como aquilo que abarca a totalidade do que é, porque recebe tudo, o Bem é o espaço mesmo de sentido do ente, daquilo que é visível. Este espaço, porém, não diz apenas a possibilidade de algo ser visto, mas é aquilo que efetiva o aparecimento do que é, enquanto aquilo que mostra o ente num contexto de compreensão – o torna, de fato, visível, aspectuado; o Bem é a causa das estações e dos anos (516 c) na medida em que governa todas as coisas que são na região do visível (508 d).

Como, porém, se dá este governo? Que significa, pois, governar? Para responder a essa questão, voltemos à “alegoria da caverna”. Ali Platão mostra como o Bem é a

instância reguladora do homem e da relação dele com o ente. Não é à toa que Platão, no diálogo em questão, não termine sua exposição sobre a natureza do Bem no livro VI, mas que o pense, em relação à *paideia* (formação da alma) e *apaideusia* (falta de formação), no livro VII. Não bastaria dizer que o Bem é a causa de todas as coisas, porque está além das essências, sem explicar como esta causa é causa ou o sentido deste causar para o homem, aquele que visualiza o Bem, aquele que “recebe” a sua orientação.

O mito da caverna, frente à essa necessidade, narra justamente sobre aquilo que é constitutivo do homem e sua relação com o ente. É no longo percurso do prisioneiro em direção ao Bem que podemos ver a relação mais imediata do homem com o ente (com as sombras) e a questão pelo princípio mesmo dessa relação (o Bem), ou como essa relação é orientada pelo Bem.

Ali, no mito, a Ideia de Bem é aquilo que nos ajuda a pensar o lugar de aparecimento de tudo aquilo que é visível e a situação do homem como aquele que é e aparece como este lugar mesmo – como aquele que se relaciona com o ente e como aquele que, por um processo de transformação e libertação, se torna capaz de ver ou contemplar a abertura mesma de possibilidade para o que aparece.

Esse processo de transformação e de relação do homem com o ente e com o princípio orientador está cifrado no acontecimento da verdade enquanto âmbito de desvelamento. Logo ao início do livro VII, vê-se já a indicativa platônica do tema principal ou condutor da alegoria. Ele diz: “[...] depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência” (514 a). O “depois disto”, presente neste livro, se refere à continuação da conversa de Sócrates com Gláucon e Adimanto, no livro VI. Ali, como vimos, Sócrates tratou das consequências de distinguir o filósofo do não filósofo e tentou responder à pergunta sobre por que o filósofo deve governar e o que é o Bem.

A resposta sobre o que é o Bem, no entanto, não chegou ao fim naquele livro; ela reaparece no livro VII. Neste, Platão narra, na sua exposição sobre a *paidéia* e a *apaideusia*, a transformação da alma do homem, narra sobre a formação e a falta de formação. Tal narrativa mostra a verdade como acontecimento e o Bem como aquilo que é necessário para que tal acontecimento se efetive – tanto da verdade quanto da transformação.

De modo geral, a estória nos conta que o prisioneiro da caverna sai de um âmbito de revelação (desvelamento) e manifestação do ente e sobe para um âmbito em que

percebe a razão e constituição ontológica de tudo o que existe. Ele deixa o âmbito da aparência, aquele que tem uma “realidade emprestada” (as sombras), e sobe para o âmbito em que percebe que aquilo que aparecia era, na verdade, iluminado por um, de fato, mais ente (Ideia), por algo mais constante.

Na descrição desta “subida” do prisioneiro ao âmbito iluminador, Platão usa constantemente o termo *alétheia*. Este designa o acontecimento de um novo âmbito de desvelamento: a cada grau de desvelamento, o prisioneiro descobre uma medida para tudo aquilo que existe, até chegar, claro, à medida suprema, o Bem – aquele que dirige todas as coisas, o fim último. Por essa narrativa e levando em consideração a frase de abertura do livro VII, percebe-se que verdade tem alguma coisa a ver com a natureza do homem, com *paidéia* e *apaideusia* e com o Bem.

Para começar a explicar a origem dessa relação talvez seja pertinente lembrar aquela passagem do *Fedro*, que coloca em relação verdade e homem, porque ela nos ajuda a compreender o que está em jogo, também, na *República*. Naquele diálogo Platão afirma: “[...] como é, pois, que a alma (essência do homem) poderia assumir a configuração do homem, se não tivesse visto o desencoberto das coisas!” (Heidegger *apud* Platão, 2012 c, p. 447).

O homem é pensado, em Platão, como aquele que já sempre viu o desencoberto. Por ter visto o desencoberto, não poderia ser outra coisa que não homem, pois é ele quem traz em si a essência das coisas. Por isso, quando a constituição do homem é pensada a partir da *paideia* e da *apaideusia*, como acontece na *República*, o que parece estar em jogo é o caminho que ajuda a este homem a lembrar (a rememorar) do princípio já sempre visto; um caminho que dá forma à sua alma, porque requer a transformação da mesma, um caminho que só se efetiva porque homem é e está no desvelamento, porque a cada âmbito desvelado pelo e para o homem um princípio se torna evidente.

Assim, quando Platão direciona o nosso olhar, no livro VII, para a natureza do homem em relação a *paidéia* e *apaideusia*, quer mostrar o desenrolar da história do homem frente ao desvelamento do ente. Tal história só se dá porque já acontece ou ocorre num contexto desvelador (verdade) e orientador (o Bem): um contexto que envolve a transformação e a libertação da alma, que envolve a compreensão, o reconhecimento da diferença entre aquilo que fundamenta o ente (a Ideia), o ente que aparece e aquilo que orienta a relação entre o fundamento e o fundado (o Bem).

Por isso, no contexto sustentado pelo Bem, homem se relaciona com o ente compreendendo todas as diferenças dessa relação, compreendendo o constante como constante, o que recebe constância como aquele que recebe e a si como distante essencialmente daquilo com que ele lida, compreendendo a si em relação com o Bem, em relação com a medida orientadora e causadora da compreensão do “real”.

Com isso temos a medida da *paidéia*: formação envolve o reconhecimento da medida de todas as coisas, mas este reconhecimento não acontece sem anunciar, também, a medida do ente e a medida do homem mesmo (como aquele que é e está no desvelamento).

Há, assim, nessa narrativa, o anúncio de um mesmo acontecimento: a formação da alma enquanto todo. Por causa deste anúncio não podemos considerar que há um “dentro da caverna” e um “fora da caverna” como âmbitos isolados. O homem só pode reconhecer a luz da ideia (aquela que “está lá fora”) como luz, por exemplo, porque a caverna se constitui como um momento necessário no processo de transformação e libertação do homem – o processo que permite o reconhecimento, a lembrança do princípio.

Se o “prisioneiro” não conhecesse as sombras, não poderia, depois de ter visto a luz, reconhecer a diferença entre o que é constante em si (“a luz mesma”) e o que não é (o que é permitido pela luz). Este reconhecimento é fundamental na “alegoria”, porque ele caracteriza a “alma” (ou a formação da alma). Por isso, só há um “dentro” e um “fora”, ali, como momentos que formam uma unidade; há diferença na unidade, e esta se dá como momentos correspondentes à *paideia* e à *apaideusia*.

Explicamos melhor. Temos certa tendência a pensar as imagens que nos são oferecidas por Platão como se fossem representações dos atributos do homem (*paidéia*, *apaideusia*, filósofo, prisioneiro, liberto, não liberto, transformado, não transformado, etc.) em meio a um processo geral, mas o mito quer mostrar muito mais do que um simples processo de transformação e de desvelamento: ele quer mostrar que o Bem é o que dá o contexto de transformação, que o Bem é a completude do acontecimento “formação da alma”.

A transformação narrada pela alegoria, neste sentido, mostra a abertura do homem, porque este já sempre viu o desvelamento, e a possibilidade de questionar o aberto mesmo (expressão máxima de sua constituição). Este mostrar envolve muitas imagens: o prisioneiro que se liberta, que se transforma num filósofo, que volta à caverna para libertar os demais prisioneiros e que morre por esta mesma “tentativa” de “liberação”.

Todas essas imagens, em si mesmas, não dizem, a cada vez, um tipo de homem específico: o prisioneiro e o filósofo. Não se trata daquele que fica na caverna e daquele que sai. Trata-se de um acontecimento completo, do que significa ser este ente que somos. Ser homem não é ser formado culturalmente para isto ou aquilo; o prisioneiro não se liberta, isto é, não é formado para governar ou para coagir os demais prisioneiros da caverna a irem em direção à medida. Conhecer a medida, por sua vez, não significa que o homem “liberto” adquiriu uma visão de mundo melhor do que têm aqueles que ficaram “presos” e, por isso, pode “salvá-los”. Conhecer a medida tem a ver com liberdade.

O homem que “abandona” os limites do conhecimento restrito às sombras só está em liberdade, de fato, depois de ver o primeiro foco de luz. Não bastaria que este homem apenas se soltasse das correntes, se este “soltar” mesmo não requisitasse outro movimento – o ir em direção ao fogo, por exemplo (e assim sucessivamente). Isto significa que ser homem é “participar” de “dois momentos” que compõe um mesmo âmbito. Dito de outra forma: significa que a alma do homem é pensada não apenas a partir de um momento (a caverna, por exemplo), mas o que cada um dos momentos designa e mostra sobre o seu ser: liberdade (porque é esta é o que dá início à transformação, por assim dizer).

Liberdade e transformação representam o processo de formação, mas é esta formação mesma o que diz a morte – liberdade é liberdade para a morte (porque homem é ser para a morte) e é isto que diz a *paideia* da alma enquanto aquela que visualiza o Bem.

Se, de algum modo, há um momento da *paideia* que coloca em jogo a morte e a coloca depois de mostrar que a liberdade é o lugar mesmo da instauração do morrer – afinal de contas, o liberto retorna à caverna e morre –, não é porque o prisioneiro saiu da caverna e quis retornar, porque filósofo, para libertar os demais. Esse libertar-se para morrer não é a representação heroica de um homem cujo propósito é salvar a humanidade, também não é a interpretação interesseira de um homem querendo dominar sobre os demais. Libertar-se para morrer é o ser constitutivamente livre e, porque livre, lidar sempre com a morte, mas não como se ela fosse a constatação de um fato – o simples saber que se vai morrer. Liberdade é marca de um acontecimento finito: a instauração da humanidade.

Platão está narrando o que pertence, de modo mais próprio, ao homem – o fato de ele sempre já ter visto o desvelamento e de sempre estar, em seu modo de ser, em relação consigo, com o desvelamento, com a morte, com a vida, com os outros, compreendendo tudo o que aparece, isto é, dando sentido. Na mesma medida, porém, em que ele abre essa possibilidade, porque é pura liberdade, e reconhece a sua diferença em relação aos entes

com os quais lida, também antevê a imposição de um fim – a morte como aquilo em que o sentido já não impera, como aquilo que encerra todo e qualquer abrir projetivo, um fim que só pode ser imposto àquele cuja alma convoca uma formação orientada pelo Bem, a alma de *todo* e *qualquer* homem.

Se, então, em todas essas nuances, o mito platônico conta algo a respeito do ser homem enquanto todo (constituído de vários momentos), cabe perguntar por que existe (se é que existe) a distinção entre o homem que se liberta e os homens que permanecem presos; por que, inclusive, estes últimos matariam “aquele” que se liberta. Pois, não faria sentido que um mito que pretende narrar sobre a formação da alma não se detivesse no processo mesmo de formação, um processo que envolve prisão, liberdade, filosofia e morte.

Formar quer dizer, aqui, a pura possibilidade do homem, como aquele que é situado, receber do contexto a orientação para o seu comportamento; junto desta, recebe, também, a “orientação” para si: os modos de ser, sempre finitos, que podem ser assumidos por ele. Assumir “este” ou “aquele” modo de ser não significa meramente decidir sobre ser um prisioneiro ou sobre ser um filósofo. Isto quer dizer que não se trata do que significa ser *este* homem – o filósofo – ou *aquele* outro tipo de homem – o prisioneiro. Ser homem é ter sempre aberta a possibilidade de assumir o questionar sobre sua essência. Ainda que tal questão não seja expressada ou pronunciada para si como questão, ser homem é sempre responder por sua humanidade. Essa resposta tem a ver com a história que cada um mantém, aquela que cada um abre e na qual permanece inserido. Abrir história, estar e ser o projeto-projetivo significa já ocupar e ser o “espaço” da decisão, da ocupação, da diferença; já ocupar e ser o espaço que coloca prisioneiro e filósofo como um acontecimento constitutivo da humanidade.

Ser o ente que mora na decisão significa ser o ente que, porque ontologicamente livre, abre todas as possibilidades “cabíveis” para seu ser. A alegoria mostra essa formação enquanto possibilidade, mas mostra, também, a resposta para essa possibilidade que todo homem é, mostra a exigência do ter que ser, da decisão, do habitar o risco.

Por isso, prisioneiro ou filósofo não são dois modos de vida separados, ou caminhos que o homem escolhe seguir. Prisioneiro e filósofo “representam” o estar e o não estar junto ao essencial, isto é, junto ao Bem, ao desvelamento do contexto. Eles representam a *oscilação* constitutiva da qual todo homem faz parte e na qual se encontra justamente por ser homem, uma oscilação presente naquele que precisa responder por sua

alma, em meio a sua história. Eles representam, em última instância, o que significa ser homem, ser em relação ao ente, ser o esquecimento do princípio orientador, mas ser, também, aquele que “lembra” (aquele que esquece e lembra constantemente).

Se é, de fato, assim, então por que nesse processo o que é essencial, filosófico, autêntico, “morre”? Justamente porque ser homem é oscilar entre o essencial e o inessencial; justamente porque ser homem é se encontrar no risco, na dívida do ter que ser; ele foge da sua diferença constitutiva em relação aos outros entes e se esconde dela. Este “esconder” não quer dizer que ele decida, faticamente, por não se assumir como o ente que é. Significa que ele se toma, mais facilmente, como os demais entes, porque está próximo deles e porque sua diferença constitutiva anuncia também a sua finitude.

O “olho” que vê a morte, o reino do aparente sem sentido, o anúncio do fechamento de possibilidade, é um olho que busca escapar do abismo, um olho que busca seguridade. Para escapar do abismo, o homem mantém seus olhos naquilo que não é aberto, naquilo que *aparenta* ser estável, o ente. É o homem quem vê a morte e é ele, porque vê, aquele que tenta “matar” a sua morte, isto é, ele foge da certeza do fechamento de possibilidade, que não é senão o anúncio do essencial (da liberdade orientada), para o que não é essencial, para uma vida “restrita” aos entes, para uma vida junto da “indiferença ontológica” (enquanto aquela que fecha o anúncio da morte, enquanto aquela que mascara o que é constitutivo do ente que somos).

Mas, no momento mesmo em que foge é que ele encontra aquilo que o lembra da diferença, a si mesmo em relação, uma relação que só é permite porque ele é livre e tem sua liberdade orientada pelo Bem. No mito, “o prisioneiro” só mata “o filósofo” porque este é o que sabe sobre a morte, porque este é o que revela a diferença constitutiva e a responsabilidade dessa diferença. Essa morte não é uma morte fatural, mas aquilo que se instaura a cada vez no ser o homem que se é (habitar o risco, o esquecimento, a lembrança).

Assim, Platão coloca lado a lado, em imagens, o que é constitutivo da alma, seus momentos, para mostrar que o prisioneiro, nesse ente que somos, é o que está, ontologicamente, fadado a esquecer a diferença, fadado a fugir do essencial (não uma fuga consciente, deliberada), do princípio, mas, ao mesmo tempo em que mostra o que, nesse ente que somos, está fadado a esquecer, mostra “o filósofo” como “aquele” que anuncia a diferença, como o que lembra e convoca o olhar à diferença – ser homem é habitar o lampejo do desvelamento.

No homem há, então, o jogo do lembrar e esquecer, mas este jogo não é algo que se joga a cada vez, não é momentâneo, é constitutivo (o jogo mesmo). Prisioneiro e filósofo estão *sempre* em jogo no processo formativo da alma.

Diante de tudo isso, podemos dizer que o Bem, enquanto aquele que está para além do ser, como Platão afirma no livro VI, como aquele que está no último estágio do conhecimento, como afirmado no livro VII, governa o homem só mesmo enquanto o orienta.

Tò agathón é mesmo central no pensamento sobre a alma do homem, pois é só em vista de uma totalidade orientadora que a questão pelo princípio, pela abertura, o comportamento do homem em relação ao ente, a compreensão do homem sobre si mesmo e, principalmente, o reconhecimento de toda e qualquer diferença, podem ser pensadas. Fora de contexto não há sentido. Se não há sentido, não há questão, não há compreensão e mesmo diferença.

Por isso, o Bem dá forma à alma enquanto permanece como anúncio da liberdade orientada, de uma liberdade que só encontra expressão na totalidade.

Mediante tais explicações, pode-se ver o quanto se deixa pensar a transcendência do ser-aí, tomado desde a filosofia platônica. Nesse sentido, como justificar a abordagem inicialmente confusa de Heidegger, apontada em relação à *tò agathón*? Afinal, o que isso tudo tem a ver com Justiça e *pólemos*?

Foi mostrado que a alegoria da caverna representa “a alma” do homem. Essa representação está em relação com verdade, liberdade, transformação e Bem. Este, em meio a essa narrativa, aparece como aquele que possibilita e orienta tanto a relação do homem com o ente, lhe dando medida de comportamento, quanto o que orienta a relação do homem com ele mesmo. Quando o homem conhece a medida das medidas, sabe que todas as coisas com as quais lida depende, necessariamente, dessa orientação da totalidade, que não tem forma, porque não é um ente, ou uma *Idea* (ser), princípio dito desde o livro VI. Já que *tò agathón* é o que orienta, de alguma maneira, e o que está em relação com o homem, precisa ser elucidado o como dessa relação.

Justamente nesse “como” Heidegger teria visto uma série de problemas que, consideramos aqui, advém de uma abordagem aparentemente confundida. Platão diz que Bem é *epékheina tês ousías*, mas, também, que ele está no último estágio a que o homem pode chegar. E, como dissemos, na *epékheina* o filósofo alemão teria visto a expressão da transcendência. Todavia, esta não parece ter sido ainda explicada a partir de um

movimento constitutivo do ser-aí. Nela repousa ainda um elemento de confusão: ora a *epékheina* aparece como algo atribuído ao Bem e apenas a ele, ora ela é requerida ao homem (aquele que vai em direção ao Bem ultrapassando os âmbitos que o “antecedem”).

No entanto, ao ser dada atenção aqui ao fato de que o Bem não tem uma figura, não tem uma forma, porque não é ente, mas é o contexto em que o homem se relaciona com o ente, essa abordagem confusa – que dá origem a uma série de problemas – começa a se resolver. Justamente porque o Bem é o que está para além, justamente porque ele é o âmbito de todas as coisas, ele não pode ser determinado, em seu ser, tal como todas as coisas. Estar além, então, não significa que o Bem mesmo está realizando uma ultrapassagem, mas que seu modo de ser precisa ser dito de outra maneira⁵⁶.

E isso significa que o Bem deve ser abordado de um modo tal que não venha a ser confundido como algo que é constitutivamente ultrapassagem (transcendência). Dizer que *tò agathón* não está “aqui” como algo a que possa ser determinado, tem outro sentido e representa uma outra maneira de nos referirmos a ele.

Não estar “aqui” significa não estar, como ente, no contexto de compreensão, como aquele que recebe sentido, mas ser o contexto mesmo, a totalidade dos entes, ser o que dá lugar, porque invisível e informe, a tudo o que é.⁵⁷ O Bem é o “espaço” (enquanto totalidade) para os entes sem ser o ente mesmo. Ele não realiza ultrapassagem e não é ultrapassagem enquanto abertura de âmbito de sentido⁵⁸.

O Bem é o fim de todas as coisas, é em direção a ele que o homem se dirige. O homem vai em direção ao Bem, ou o conhece, porque este conhecimento lhe garante a medida necessária para seu comportamento com o ente e isto, esta medida, é necessário para que o próprio homem “reconheça” a sua diferença constitutiva em relação aos demais entes “do mundo”. Ver ou conhecer o Bem não quer dizer, então,

⁵⁶ Dizendo-o, de certa forma acompanhamos a interpretação gadameriana, explorada no capítulo 2 de nosso texto (Seção 2.3). Gadamer pensou o Bem como aquilo que não pode ser determinado ao modo do ser e mesmo dos entes, supondo, com isso, que o Bem é um não ser e um não ente.

⁵⁷ Desde aqui começamos a nos distanciar de Gadamer, pois acreditamos que a presença do Bem não é “mera presença”, não é apenas justificada pelo fato de ter um “modo de ser” (aquilo que é diferente da Ideia e do ente sensível). Defendemos que a presença do Bem é a “presença da totalidade”, aquela que não pode ser determinada, mas que se faz presente enquanto reúne os entes da e para a compreensão. O Bem, nesse sentido, seria um momento do “homem”; aquele para o qual homem se dirige e de que recebe orientação.

⁵⁸ E desde aqui nos distanciamos da interpretação heideggeriana, pois não entendemos o Bem como abertura (transcendência), ou não entendemos o Bem como causa dos entes, mas como aquele que aparece, no homem, como aquele que reúne os entes em totalidade, como aquele aberto por e para homem enquanto uma direção a seguir. Por isso, em nossa interpretação, embora *tò agathón* não tenha forma, ele precisa ser “visto”, compreendido, precisa ser mesmo presente, tal como afirma Platão, porque, se não o for, não poderá conferir medida de comportamento ao homem. Com isso, na falta de forma do Bem e na sua presença, não há nem pode haver qualquer confusão.

ver uma ideia entre e sobre as ideias: é ver <<que é bem>> na e a partir das ideias. A visão do Sol não é uma visão de um astro sobre o mundo das ideias: é visão de que o próprio mundo das ideias é Sol, iluminando e fazendo ver as coisas tal como elas são, como que à transparência; e o esforço suplementar que é requerido para ascender o olhar da coisa vista para o Sol (da ideia complementada para o Bem) representa tão-só a indicação de que a visão da ideia só se completa pela compreensão da harmonia total que a simples visão da ideia promete. (MESQUITA, 1993, p 379).

Isto quer dizer que quando o homem vê o Bem, ele não vê uma Ideia a mais, uma Ideia superior; a harmonia entre todas as coisas que são só se completa mediante a compreensão do Bem. Compreender *tò agathón* é compreender o contexto no qual todas as coisas são. Compreender esse contexto é compreender o ente mesmo tal como ele é, é compreender o que lhe dá medida de aparecimento, o que regula todo o comportamento em relação a ele. Todo o esforço requerido, então, para o conhecimento do Bem é o de perceber que a totalidade dos entes, uma totalidade aberta pelo homem, é o que determina todos eles enquanto tais e todo comportamento possível em relação a eles.

Tò agathón, assim, não está acima das Ideias porque as ultrapassa particularmente, ou porque constitui a ideia como ideia, mas porque instaura ordem (1993, p. 379), isto é, porque confere a cada coisa um lugar e, nessa ordenação que dá ser, deixa que totalidade das coisas seja vista, pelo homem, como totalidade de sentido, de significância.

O Bem é *epékheina* não porque ultrapassa, mas porque é um momento necessário da ultrapassagem. Na *epékheina* está dito o modo como *tò agathón* permanece “presente” sem que sua presença seja determinada pelo ser ou pelo ente, porque seu modo de se dar ao homem é outro – ele se dá como totalidade organizadora e orientadora.

Se é verdade, assim, que a alegoria da caverna narra ou representa o que significa ser homem, então o Bem, como aquilo que aparece nessa representação, não é o que realiza a transcendência, mas o que aparece como “limite” ou medida orientadora da transcendência realizada (ou que é o) pelo homem. É em direção ao Bem que o homem vai, porque ele lhe dá “assento”, situação e medida de comportamento para com os entes. Nesse sentido, não é o Bem quem transcende e não é o homem quem aparece, como alguém que também transcende, numa “transcendência” injustificada. O Bem está, simplesmente, num outro âmbito, porque é um mais ente. Ele está num outro âmbito porque não tem o mesmo modo de ser dos entes; ele está num outro âmbito porque reúne tudo o que aparece numa totalidade de significância. Tal totalidade de significância é aberta pelo homem, aquele que

vai, porque livre, em direção à medida orientadora, a totalidade, e retorna com a compreensão desta medida, com uma medida para o seu comportamento com o ente.

Com isso, sabemos que o Bem mesmo é informe, mas presente, porque ele é a totalidade que reúne os entes. Isto quer dizer que ele é informe porque a totalidade mesma não tem uma forma específica, ela é reunidora, abarcadora. Embora não tenha uma forma, é presente enquanto se mantém como princípio orientador, reunidor. Por isso, o Bem não pode mesmo ser gerado. Ele aparece como um momento do homem, um momento reunidor dos entes, um momento do sentido atribuído pelo homem aos entes. Nisso, *tò agathón* pode ser tomado como gerador dos entes, na medida em que dá a eles, porque é o contexto, uma orientação de aparecimento, porque revela ao homem o “como” do comportamento.

Para que possamos, agora, pensar melhor o que tudo isso tem a ver com Justiça e como pensaremos a transcendência em Platão, trataremos, em nossa próxima seção, não apenas da relação entre homem e Bem, mas o vínculo “destes” com Justiça e *pólemos*. Com isso pretende-se equiparar o modo como essa relação pode ser apresentada como equivalente aos momentos que Heidegger pensou como necessários para a transcendência, para o fundamento como transcendência (erigir, ganhar chão e fundamentar) e, assim, retornar à questão da possibilidade de pensar Platão como filósofo originário ou outro Platão, desde Heidegger.

4.3. Transcendência: relação entre Bem, *pólemos* e Justiça

A fim de cumprirmos a tarefa de pensar o fundamento como transcendência em Platão a partir da relação entre Bem, *pólemos* e Justiça, retomemos, primeiro, os aspectos fundamentais do que Heidegger concebeu como ato de fundar. Em seguida retornaremos a Platão a fim de visualizar o acontecimento da relação já anunciada, para estabelecer se a partir desse acontecimento pode ser evidenciado o ato mesmo de fundar, tal como requerido pelo pensador alemão.

Como dissemos, em Heidegger o fundamento como transcendência é pensado a partir do erigir como possibilidade, do ganhar chão como “lugar” da possibilidade e do fundamentar como legitimação da possibilidade que encontra chão.

Esses três momentos são pensados como estruturas do ser-aí. Porque ser-aí é abertura de sentido, ele é a possibilidade de aparecimento do ente, porque ente só acontece como sentido. Ser-aí é ser-no-mundo, ou seja, porque abre mundo (enquanto possibilita o ente) e está no mundo, porque só pode ser possibilidade de compreensão e de ser mediante

uma situação, é aquele que, enquanto abre e é possibilidade, encontra chão. O ser possibilidade situada do ser-aí só tem sentido porque ele é liberdade.

Ser liberdade significa ser o abrir projetivo (sempre finito) de toda possibilidade de ser que encontra lugar “no” mundo aberto, num contexto. Isto significa que este abrir projetivo, ainda que seja num contexto não é, em nenhuma medida, fechamento – ser-aí “e” mundo acontecem sempre como abertura em situação, uma abertura que permite o aparecimento do ente, o acontecimento de sentido, mas que não pode ser determinada ao modo dos entes – porque é diferença acontecendo.

O fundamento como transcendência é, então, a partir desses três momentos, o ir compreensivo do ser-aí em direção ao ente que se encontra numa totalidade de significância, o retornar do ser-aí a si com a compreensão dessa totalidade, com uma medida para o seu comportamento em relação ao ente e, por essa medida mesma, por este ir em direção ao ente (ultrapassar), o voltar com o reconhecimento de sua constituição ontológica, sua abertura para tudo o que há, sua necessidade de responder a esta abertura autenticamente (lembrando do essencial) ou inautenticamente (ou esquecendo do essencial).

Nessa explicação sobre a transcendência como fundamento, o erigir é a possibilidade do acontecimento do ente em totalidade, o ganhar chão é essa totalidade mesma (o contexto de sentido), e o fundamentar é o reconhecimento do ser-aí enquanto abertura, liberdade – liberdade situada. Sabe-se assim que, de modo geral, fundamento, no pensamento heideggeriano, acontece como transcendência. E transcendência, como vimos, é ser-no-mundo.

Na transcendência, ser-aí é tematizado porque ele é o único ente que coloca a totalidade como “em-vista-de”, como algo a que pode se dirigir. Contudo, ser-aí não fica na totalidade a que abre, ele retorna a si porque é o ente que se dá como um em-vista-de-si.

Isso significa que, por mais que o ser-aí ultrapasse os entes compreensivamente, ele só responde por eles, ou só dá sentido a eles, porque antes é já sentido ou porque antes dá sentido a si. Dar sentido quer dizer compreender os entes a partir de um contexto aberto, situado. Significa voltar a si com uma compreensão, percebendo sua diferença em relação aos entes, e a diferença mesmo entre ser e ente.

Diante do afirmado, resta saber se Platão pensa nalguma medida a transcendência a partir deste acontecimento por nós elucidado. Analisemos, primeiramente, o acontecimento da relação entre Justiça, Bem e *pólemos*. Dissemos que Justiça, em Platão, não é um algo a

ser inserido numa cidade existente ou um algo a ser “implantado” num sujeito qualquer. Na *República*, a *diakaisosýne* mostra um acontecimento que envolve, num primeiro momento, cidade e homem e, num segundo momento, dada a necessidade de que ambos sejam bons e virtuosos, ela aparece como o que dá unidade e vigência às virtudes. Estas, por sua vez, estão em plena relação com aparecimento da *pólis* e do cidadão.

Quando Justiça é pensada em relação à cidade e ao homem, vimos que ela se constitui como o âmbito que torna possível o aparecimento da *phýsis* do homem. Este aparecimento dá a ele uma parte na cidade e, por isso, o justo tem a ver com divisão de trabalhos. Ao mesmo tempo em que ela une cidadão e cidade, mostra o como dessa união: um cidadão só se constitui como tal à medida que recebe uma parte. Receber uma parte não é receber uma doação de algo ou alguém, mas receber de si mesmo, no reconhecimento do que lhe é próprio, um *ergon*. Este não acontece sem um contexto já aberto. O homem só pode descobrir o seu próprio porque já está na cidade, isto é, já está num contexto aberto ao desvelamento de sua própria natureza.

A cidade, como aquela que se mantém por meio de uma divisão de trabalhos, é o que permite ao homem descobrir o seu próprio. Esta descoberta se dá porque o homem já está inserido, já está em situação, mas o já estar em situação não o determina essencialmente como um isto ou um aquilo; exige dele que, na situação, responda sobre quem e o que vai ser na *pólis*, responda por sua *phýsis*, sua abertura de caminho, de possibilidade de ser. Tal resposta, embora envolva trabalho, não é um fechamento da possibilidade do ser do homem, é apenas o modo como ele está na cidade e se abre como cidade – não como aquele que participa de uma divisão já estabelecida, mas como aquele que se dá como a divisão mesma, isto é, se dá como acontecimento de cidade.

No pensamento sobre a Justiça como acontecimento de cidade e homem ou como acontecimento de “homem-como-*pólis*” está em voga a abertura mesma do homem (*phýsis*) e mediante essa abertura situada, porque ele já é na cidade, a decisão sobre seu modo de pertencimento ou de aparecimento como *pólis*, ou seja, a abertura mesma da possibilidade de ser do homem um “lugar”, encontra situação à medida que o permite ser aquele que forma ou que diz uma divisão de trabalho (cidade).

Justiça, então, é o que revela a união entre homem e cidade como divisão de trabalho, como *phýsis*. Este revelar não significa que homem esteja vendo um princípio lá fora, já determinado, sobre si mesmo, mas que na e como cidade precisa decidir sobre seu ser, precisa descobrir a sua *phýsis*. Se, num primeiro momento, a força de união entre

homem e cidade depende da *dikaíosýne*, é importante perguntar como essa força é possível ou como ela exerce essa força.

Em *pólemos* é explicada essa força. Vimos que Justiça consegue mostrar o âmbito da relação entre homem e cidade, consegue mostrar, também, o espaço de decisão que o homem é – ele precisa responder por si, sobre o que vai ser. Este mostrar quer dizer que ela, ao revelar que o homem precisa responder por sua *phýsis* e que essa resposta mesma lhe doa um lugar na cidade, é o princípio que gera, mantém e diferencia homem de cidade sem ser como eles.

Com isso, podemos dizer que a *dikaíosýne* não é uma coisa que gera outra duas coisas diferentes e as coloca em relação, mas um movimento que revela “como” homem é cidade. Ao mesmo tempo em que Justiça coloca homem e cidade em mútuo pertencimento (homem-como-cidade), dá-lhes a medida do autêntico (justo) e do inautêntico (injusto). Justo é o estar junto de si atendendo à sua natureza (a possibilidade mesma de ser o ente que ocupa uma parte da cidade). Injusto é o saber sobre a sua *phýsis*, mas decidir, mediante esse saber, negligenciá-la: fazer algo que gera desarmonia ou fechamento (tirar o lugar do outro) em relação ao que aparece como próprio, pura abertura.

O justo, o autêntico, não exige apenas que homem se ocupe de sua parte, porque essa ocupação faz com que haja uma permanência justa da cidade e dos outros indivíduos, mas que este agir seja virtuoso, que este agir seja sempre a abertura para ser, a abertura mesma *da cidade*. Isto quer dizer que, para que o homem responda autenticamente à sua história, ele precisa mirar no que permite que a cidade seja virtuosa – a Justiça (a abertura de homem e cidade) como o contexto ou como o princípio originário de tudo o que há.

Como dissemos, assim como a *dikaíosýne*, porque é aquela que polemiza, é a unidade entre homem e cidade, porque mostra como homem abre cidade, ela é, também, aquela que mostra o que cada virtude é essencialmente: ela mostra o espaço de decisão, isto é, o espaço para cada coisa ser tal como é – cada virtude aparece a partir de suas diferenças essenciais, de seus limites, já em relação, da mesma forma o homem já aparece numa relação originária com a cidade.

Este acontecimento todo é *pólemos*, isto é, toda a unidade da multiplicidade, a diferenciação e vigência indicam o aparecer da *pólis*, do homem e das virtudes como combate. Platão mesmo nos indica, junto a isso, que essa relação entre a unidade originária de homem como cidade, de homem como virtuoso na cidade só tem sentido se o Bem for a medida orientadora.

Se puder ser dito que a Justiça é a medida do homem e da cidade porque é o como dessa relação e porque mostra que este como é sempre abertura, porque justo, então poder-se-á dizer também, como vimos, que o Bem é a medida das medidas, já que é ele que confere à *dikaiosýne* “espaço” para ser.

Noutras palavras, *tò agathón* é a medida das medidas, pois é o espaço de realização da Justiça – porque é o espaço de realização da *dikaiosýne* como aquela que “indica” homem como *pólis*.

Se, de fato, nada pode ser dito sobre o Bem, é justamente porque ele não é um “algo”, mas a totalidade que abarca tudo o que é. É somente o conhecimento do Bem, isto que não tem forma nenhuma, mas que acolhe todas as formas, que pode permitir ao homem o saber sobre os entes com os quais lida, o saber sobre si mesmo.

Neste sentido, a Ideias das Ideias é, de fato, aquilo que mais aparece, ou aquilo que tem mais constância, porque se ela não for apreendida não poderá medir. Se o contexto mesmo de todas as coisas não puder ser apreendido pelo homem, a compreensão não encontraria efetividade, isto é, o ser do homem não encontraria situação, não encontraria ente. Não basta dizer que homem é cidade, se esse dizer mesmo não encontrar legitimação, uma totalidade em vista da qual ele possa se dirigir.

Dissemos que ser homem é estar em relação consigo e com os entes. Tal relação só acontece como algo efetivo porque o Bem é a medida dessa efetividade. Se o Bem mesmo, enquanto totalidade orientadora, não fosse o âmbito de efetividade da Justiça como unidade originária entre homem e cidade, nada poderia ser pensado (homem, ente, trabalho, divisão de trabalhos, virtudes, etc).

Tò agathón exerce, assim, função orientadora, porque é a ordem ordenadora, porque ilumina o sentido de cada coisa – tanto do ente quanto do homem, tanto da Ideia quanto das excelências (virtudes). Esse iluminar só tem mesmo efetividade porque o homem vê o Bem, não como uma coisa de fato, um “ente” que possa ser descrito em suas características, mas como totalidade, como gênese, enquanto permite compreensão, ou “limite”, enquanto determina o “como” do comportamento, o “como” de tudo quando há.

Dito isso, de que modo pensar o fundamento como transcendência em Platão senão a partir do vislumbre do entrecruzamento necessário dessas noções, como apresentam a abordagem heideggeriana como tendo registrada uma aparente confusão? Afinal, a partir disso – da relação entre Bem, *pólemos* e Justiça – parece legítimo antever a metafísica como já fora do pensamento platônico.

Ao considerar que Platão pensou, na Justiça, a relação originária entre homem e cidade; e que, em igual medida, pensou o Bem como a totalidade significativa a que o homem se dirige e que, também, pensou *pólemos* como o espaço da decisão, na medida em que é abertura para que as coisas sejam, espaço de vigência e diferença, parece então que temos reunidos e diante de nós os momentos necessários para pensar – em Platão – a transcendência como ato de fundar.

E nisso há que ser enfatizado: a constituição ontológica desse ente que nós mesmos somos, em Platão, é pensada a partir da Justiça enquanto aquela que indica a necessidade da *phýsis* do homem aparecer para e na cidade. Nisto está enunciado que somente o homem “é e está na *pólis*”, isto é, somente ele pode descobrir o seu próprio.

Descobrir o seu próprio não é um acontecimento que se dá sem âmbito, então a cidade mesma é o âmbito que permite que a *phýsis* do homem apareça enquanto tal. Em igual medida, para que cidade possa se constituir como âmbito de aparecimento, ela precisa aparecer em homem, ou seja, somente porque o homem é o anúncio da necessidade e da divisão de trabalhos, cidade tem sentido.

A todo esse acontecimento Platão chama de Justiça. Nela há, no entanto, também o pensamento sobre o que possibilita o acontecimento de homem como cidade, como virtude. Este acontecimento está cifrado no conceito de *pólemos*: aquela força que leva o homem a experimentar o limite de si mesmo, sua própria determinação enquanto o ente que é, e leva a cada virtude e a cada ente a permanecer em sua própria constituição, vigência, é *dikaíosýne* como combate.

Tal força e permanência acontecem num contexto, numa totalidade de significância. O Bem é esta totalidade que, em si mesma, não é nada, mas que recebe tudo o que é. Porque o Bem é esta totalidade, o homem vai em direção a ele, ultrapassando, como vimos a partir da “alegoria da caverna”, todos os âmbitos compreensivamente, e retorna a si com a compreensão de tudo o que é, com uma medida de comportamento não apenas para o ente, mas também para si.

A partir disso encontramos devidamente tematizada a transcendência em Platão. Pensemos os três momentos inicialmente necessários para isso, em Heidegger: (1) o erigir, (2) o ganhar chão e o (3) fundamentar; a eles se mostraram equivalentes esses momentos em Platão: a (1) Justiça, o (Bem) e (3) *pólemos*.

Parece que (1) o anúncio platônico sobre a possibilidade de o homem ser *pólis* (o contexto para si e para os entes) é o que melhor diz o “erigir” do ponto de vista de

Heidegger (a possibilitação de mundo); que (2) a manifestação do Bem – em Platão – como a efetivação dessa possibilidade, como totalidade, é o que melhor diz a respeito do “ganhar chão” (a situação) e que (3) *pólemos* como aquilo que legitima ou “indica” o espaço aberto e de vigência do homem como cidade, de virtude, é o que melhor diz o fundar como fundamentar (liberdade como espaço de decisão e legitimação).

E aqui tem de ser levado em conta o seguinte, de que se se torna mesmo possível pensar o fundamento, em Platão, como transcendência, é somente porque (1) homem é abertura de cidade (Justiça); e que (2) enquanto abertura de cidade ele é o ente que vai em direção à totalidade significativa (o Bem) e retorna a si com uma medida orientadora para o seu comportamento com o ente e para seu comportamento consigo mesmo; o Bem é totalidade, mas esta totalidade revela que só pode aparecer enquanto tal, pois, (3) há um espaço de vigência que a permite, porque há *pólemos*, o espaço da decisão, a liberdade, o anúncio do ter que ser do homem, a geração e a vigência de cada coisa como a coisa que é.

Nesse sentido não é por acaso que o Bem não deva ser visto como aquele que guerreia, mas que isto caracterize precisamente a Justiça. O Bem, enquanto totalidade, não guerreia, porque é momento reunidor de tudo o que aparece. Aquilo que aparece, aquilo a que o homem atribui sentido é guerra acontecendo, é demarcação de limite. Justiça, expressão do homem como cidade, expressão da virtude, é o que mostra o *como* dessa guerra, o *como* que tem o Bem como *momento*.

Assim, conforme vimos, *diakiosýne*, unidade originária, polemiza porque (1) anuncia o copertecimento entre homem e cidade, (2) mostra que esse copertecimento só se dá porque há luta e nessa luta homem descobre a sua *phýsis*; por fim, (3) mostra que tudo isso só tem sentido porquanto ser cidade e ser homem (ser aquele que descobre seu próprio) só podem acontecer em situação, em vista de uma totalidade (Bem).

O Bem é a totalidade quem confere valor à Justiça e a tudo o que há, porque é na totalidade significativa que se efetiva o ente ao qual o homem doa sentido; ao mesmo tempo em que doa sentido, ele (o homem) recebe do contexto uma medida para se comportar em relação ao ente e a si.

Assim, parece que Heidegger tem mesmo razão ao afirmar que o Bem é um “em-vista-de”, porque ele é a totalidade em direção à qual o homem vai. Se o Bem é o “em-vista-de”, então a Justiça é aquilo que expressa o “em-vista-de-si” do homem. E, justamente porque Justiça é a unidade originária entre homem e cidade (ser homem é ser-

cidade), ela é a exigência do Bem como medida orientadora e, ao mesmo tempo, a exigência da decisão (*pólemos*), e a expressão, também, do “em-vista-de-si” do homem.

Justiça é o que revela o homem como cidade, como aquele que ultrapassa os âmbitos de desvelamento em direção ao Bem, e, porque ultrapassa, retorna a si com a medida do desvelamento e do desvelado (acontecimento da compreensão). O homem é o espaço de decisão, é *pólemos*, é liberdade, porque nele todos esses momentos “fazem sentido”. Ele é diferença ontológica porque livre, porque justo e porque se dá em vista de uma totalidade sem confundir a si mesmo com nada. Por fim: ele é diferença ontológica *porque compreende*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossa investigação, fomos em busca de um Platão originário, um pensador que se mantivesse junto à questão pelo ser, anunciando a diferença ontológica – e sem nenhuma pretensão de fazer dele, assim, um Heidegger grego, mas com o propósito de indicar-lhe a radicalidade, a altura para o diálogo verdadeiro com o pensamento contemporâneo. Acreditamos que seria possível encontrar essa diferença por meio da análise do termo *pólemos*, presente na determinação da natureza da Justiça. A partir dessa análise, vimos que a Justiça, como aquela que guerreia (polemiza), constitui a força de geração e vigência tanto para o homem quanto para a cidade, dando a eles as virtudes necessárias para que sejam bons.

Como espaço de vigência e geração, *dikaiosýne* é a força que permite ao homem experimentar os limites determinantes de sua tarefa, anunciada por sua *phýsis*, “sua constituição ontológica” (o ter que ser), mas é, também, aquela que constitui cada coisa e cada virtude como aquilo é, porque revela o espaço de decisão, liberdade.

Heidegger assim interpretou o conceito de *pólemos* em Heráclito, como o movimento de aparecimento dos entes, que não poderia ser determinado por aquilo que aparece, mas que revelaria o modo como estão desde sempre entregues os entes à diferença entre o aparecer (ser) e o que aparece (os entes); pretendemos mostrar que, por indicar esse mesmo movimento, a Justiça, em Platão, diz o ser dos entes não a partir destes, mas da diferença ontológica.

Justiça não é, pois, um “já determinado”, um ente; é, antes, a unidade originária de homem e cidade, a unidade que revela a multiplicidade daquilo que concerne ao ente que nós mesmos somos (divisão de trabalho, trabalho, virtude, produto etc). Ela entrega o homem como cidade, e essa entrega não a coloca (a Justiça) num lugar outro; a *dikaiosýne* revela a dinâmica dessa entrega (sem ser homem, cidade, ou mesmo uma “virtude” como as outras).

Desde essa retomada da interpretação realizada ao longo de nossa dissertação, parece termos encontrado, de fato, Platão como aquele que também anunciou o originário, a diferença ontológica. Este encontro se deu a partir da interpretação a respeito do que seria um enigma, para nós, na *República* de Platão, a saber: como *pólemos* poderia aparecer junto da determinação da Justiça.

Nisto descobriu-se que a *dikaíosýne* é aquela que guerreia porquanto “dita” o modo de aparecimento de tudo o que há, sem ser aquilo que aparece. Esse “ditado” corresponde ao *Lógos*, não por acaso uma das palavras que, em Heráclito, indicam o movimento da *phýsis*. Na dinâmica mesma de aparecimento, descobrimos ainda que, para que a Justiça seja “o espaço da diferença”, o Bem precisa lhe conferir “valor”.

Assim por nós foi pensada a relação da Justiça enquanto *pólemos* com o Bem. E este último termo foi então esclarecido, a fim de lembrar o que envolvia tal relação (entre Justiça e Bem). Nossa análise sobre a natureza do Bem revelou que a indeterminação do ser do Bem não diz ou não envolve um “não ser”, tomado como aquilo que “diria” o nada dessa “Ideia suprema”.

Tò agathón está para além, e isto quer dizer que seu modo de ser é diferente do modo de ser das essências; porque diferente, ele é uma espécie de não ser, como afirmou Gadamer, propondo-o como desvelamento, apenas enquanto negação do modo de ser da *Idea* e do sensível.

Sua “função”, com isso, não estaria restrita a conferir constância ao ente (às sombras) ou às Ideias (Formas), mas implica ser o âmbito abarcador de tudo quanto há. E, em vista disso, evidenciou-se que pensar o Bem como o âmbito abarcador é o mesmo que pensá-lo como totalidade prévia.

O que nos permitiu concebê-lo assim foi o fato de *tò agathón* não estar submetido ao poder de determinação da *Idea*, porque ele é “Bem” na e a partir das Ideias. Como aquilo que é presente e informe, a Ideia das Ideias, tal como o Sol ilumina a tudo, permite que todas as coisas sejam vistas: ele é “na” *Idea* porque a ilumina enquanto tal e é “a partir das Ideias” porque revela a harmonia de tudo o que é (a harmonia iluminadora é Bem). Por isso, o poder de iluminação do Bem é, na verdade, a iluminação da pura disposição dos entes na totalidade. Sem uma totalidade organizadora e orientadora, nada pode aparecer, não há sentido (*lógos*).

Tendo isso em vista, a interpretação do Bem como totalidade permitiu-nos entender por que ele está além das essências e por que, nesse estar além, permanece presente. A totalidade do que há não tem a forma do ente que reúne, porque ela não é o ente, ela é a reunião mesma dos entes, é o contexto que lhes dá medida, o contexto que orienta a relação do homem com todas as coisas, inclusive a relação do homem consigo.

Nesse sentido, o Bem está além porque é o lugar mesmo (o lugar abarcador) das coisas que não têm o seu modo de ser (totalidade), mas permanece como “presente”,

porque, se a totalidade não aparecer de algum modo enquanto totalidade abarcadora, reunidora, os entes não podem ser “totalizados”, tampouco compreendidos – e assim a totalidade prévia é Unidade do múltiplo, mas essa Unidade é o convir, o ter lugar e nexos, o Bem.

É a totalidade, o Bem, que dá a medida da compreensão (do comportamento). Assim, quando Platão diz que ele é “o mais ente”, ou quando Heidegger diz que o ele é “o mais presente”, entendemos que se o Bem não fosse presente (ao mesmo tempo em que diferente da Ideia e dos sensíveis, e de sua presença entendida como mera constância de um determinado) a “realidade” não se constituiria como tal.

Ao levar em conta que o Bem se mostra como a medida necessária a que o homem se orientasse na *pólis*, porque a medida de comportamento revela a diferença do homem em relação aos demais entes, vê-se que é justamente essa medida “presente” e presente como diferença (como *epékheina tês ousías*) que permite ao homem a compreensão, ou que permite ao homem ser a instauração mesma de sentido.

Por isso, ao ser narrada por Platão, em sua alegoria, a ultrapassagem dos âmbitos de aparecimento, o que se pretende mostrar é que ser homem é ultrapassar aquilo que aparece simplesmente (ultrapassar o ser *de* todas as coisas) em direção à medida; tal medida (o Bem) é o que efetiva o significado que o próprio homem, como abertura, confere a tudo.

Temos, pois, o seguinte: o Bem se mostrou como momento da Justiça (a unidade originária de homem e cidade) enquanto *pólemos*, porque, ao mesmo tempo em que ser homem é ser cidade, a efetivação desse modo de ser só tem sentido se o homem for ultrapassagem em direção à totalidade.

O fato de homem ser a abertura mesma de sentido (aquele para o qual os âmbitos de desvelamento são posto como âmbitos) exige que tal abertura tenha diante de si uma totalidade. O homem não conseguiria se relacionar com o ente, com seu ser, se esta totalidade não aparecesse a cada vez como medida desvelada (enquanto aquilo que reúne o ser dos entes) e desveladora (enquanto aquela que dá a medida do ser dos entes, isto é, que deixa o homem se relacionar com o ente a partir do desvelamento do comportamento adequado para com ele no contexto determinado, presente).

Com essas interpretações ganhamos precisamente o quê? Ganhamos um espaço adicional para anunciar e tematizar a importância da relação entre Justiça enquanto *pólemos* e Bem. Como “primeiro ganho”, conseguimos resolver, face à proposta gadameriana de pensar o Bem como desvelamento, o problema da presença do Bem. Pois

Gadamer pensou *tò agathón* como desvelamento por ver nele seu caráter desvelante. *Tò agathón* não é a Ideia e não é o sensível, e, porque não é, revela-os enquanto tais. No entanto, Gadamer não parece ter resolvido o problema da presença do Bem diante deste “não ser” isto e “não ser” aquilo. Em termos ontológicos: Gadamer não pôde atinar com o ser do não-ser, ainda que afirmando o Bem como não meramente negativo e admitindo radicalmente seu estar além das essências.

Nossa solução se consigna na seguinte tese: somente na totalidade, sempre *presente* como diferença (como não ser o ente e não ser o ser), todas as coisas têm sentido. Nisso *tò agathón* é desvelador e é desvelado, porque, como medida abarcadora, como aquilo que é presente enquanto totalidade, contexto (o que é desvelado), mostra (desvela) o ser do ente⁵⁹, dá o “como” do comportamento. Nisto também o ser dos entes (a *Idea*)⁶⁰ não é mais aquilo que é presente, porque ente; o ser dos entes não tem a mesma forma dos sensíveis, mas é aquilo que, porque determina o “como” dos entes, o “como” do seu aparecimento, se torna “presente” (enquanto diferente), aquilo que diz e que aparece, no contexto (no Bem quanto totalidade), como *medida* do ente⁶¹, uma medida já sempre compreendida como *diferente*.

Foi o entendimento dessa dinâmica que nos conduziu ao “segundo ganho”, a saber, o de pensar um caminho para “desfazer” a confusão apontada por Heidegger em relação à *epékheina tês ousías*. Vimos que, desde a interpretação heideggeriana, não era possível saber se o Bem, como aquele que está além, é ultrapassagem ou se é a abertura de caminho para que o homem realize a ultrapassagem. Com esse não saber se instauravam vários problemas. Primeiro: se o Bem era ultrapassagem, o que seria o homem na abertura mesma de mundo? Segundo: se ele é o caminho que permite a ultrapassagem (como um “em-vista-de” possibilitante), por que o homem precisa ir em direção a ele? O que significaria esse “ir”, aberto ao homem?

⁵⁹ Mostrar o ser dos entes, aqui, não é torná-lo um ente. É mostrar que, no contexto, o modo de ser do ente exige determinado tipo de comportamento. Para que este comportamento seja, de fato, “adequado”, o modo de ser mesmo precisa se mostrar enquanto tal.

⁶⁰ Presença é vista como aquilo que pode ser compreendido na medida em que mostra o “como” do ente, ou seja, o sensível só é como um “como”, como acontecimento de sentido.

⁶¹ “Tornar uma forma apta a ser paradigma é torná-la apta a subtrair-se à evidência cuja aptidão ela mesma possibilita. Assim, toda a revelação de algo numa ideia, forma ou aspecto supõe, pois, o (des-)velamento da abertura do seu mesmo aspecto, forma ou ideia” (VALENTIM, 2002, pp. 70-71). Talvez possamos dizer, a partir disso, que o ser dos entes como *Idea* é aquilo que é revelado, a cada vez, na totalidade que é Bem, uma totalidade aberta pelo homem, mas que encontra o Bem como medida, como orientação para o comportamento em relação ao ente. Por isso, o ser dos entes ali “determinado” e ali “aparente” recebeu seu “grau de aparência” da totalidade (aquilo que dá lugar para ser sem ocupar um lugar) e só pode ser revelado na totalidade, nunca fora dela.

Parecem ressaltar da tese heideggeriana esses problemas, de que para Heidegger os gregos não haviam pensado a transcendência do homem como constitutiva. Todavia, ao notarmos que o Bem não é ultrapassagem ou não realiza uma ultrapassagem, mas que está, apenas, num âmbito outro, ou seja, que é diferente da Ideia e do sensível e, porque diferente, seu modo de ser presente não é como ser e essência, percebe-se que o Bem não é abertura de mundo, mas que ele é organização, é orientação para o comportamento do homem em relação aos entes. Com isso, se parecia problemático, num primeiro momento, o fato de *tò agathón* ser um “em-vista-de” que anunciava, injustificadamente, a possibilidade de mundo, num segundo momento o Bem parece ser mesmo “em-vista-de” porque é a totalidade a qual o homem se dirige. Se ele é mesmo essa totalidade a que o homem se dirige, então a essência do homem entrou em jogo. Mas será que entrou em jogo de modo constitutivo? Parece que sim.

Tendo o Bem como aquilo a que o homem se dirige, a partir da ultrapassagem compreensiva dos âmbitos de desvelamento, sabe-se que ele é o ente que realiza a ultrapassagem. Este saber, porém, não seria suficiente se o modo de ser da ultrapassagem não fosse esclarecido. Para esclarecer esse modo mesmo a interpretação da Justiça enquanto *pólemos* como abertura do homem foi o “outro ganho”, mas que está apenas em referência à tese geral heideggeriana sobre os gregos, a saber, que eles não tematizaram devidamente a transcendência do ser-aí.

Vimos que a *dikaiosýne* é a unidade originária do homem como cidade. Nesta unidade o Bem é a medida mesma que confere efetividade a essa relação, porque é a orientação de todo e qualquer comportamento do homem (tanto em relação a si quanto em relação com os entes). Nisso, *pólemos* é o que mostra que essa relação originária entre homem e cidade se dá sempre como o espaço aberto, o espaço de vigência e diferença.

É porque Justiça é *pólemos* que não há confusão essencial entre tudo o que aparece; porque Justiça é *pólemos* não há confusão entre ser e ente. Porque Justiça é *pólemos* há compreensão e essa está sempre em relação à totalidade (ao Bem).

Com isso, mostrou-se que a constituição da realidade, em Platão, não parece ter sido pensada apenas a partir do Bem como fundamento. Um fundamento que, de algum modo, viria a colocar homem e ente como separados – tal qual um “sujeito” lidando com o “objeto”. De fato, o Bem é fundamento, mas é fundamento enquanto “ganhar chão”, porque anuncia a efetividade da abertura que homem é. Este precisa conhecer *tò agathón* porque sem este conhecimento não há a efetivação da compreensão.

Isto quer dizer que não basta que o homem seja apresentado como aquele que compreende ser; é preciso que essa compreensão mesma seja efetivada desde a abertura de um contexto compreensivo, um contexto que encontra uma totalidade (Bem).

O homem, em Platão, é essa abertura mesma, porque é ele e para ele que os âmbitos de desvelamento são abertos; é ele que lida com o ente e é ele, na *pólis* e como *pólis*, que precisa responder sobre si. Tal resposta encontra sempre a medida do autêntico e a medida do inautêntico (afinal de contas, a Justiça também revela, além do homem como cidade, as virtudes necessárias para ele seja “bom” e ser “bom” quer dizer ser aquele que responde por sua história sem fechar a história de outros – sem ocupar um lugar na *pólis* que não seja o seu).

Assim, essa abertura do homem como cidade, esta medida mesma do virtuoso dada pela *dikaíosýne*, representa, também, um modo de fundar, representa o fundar como “erigir”, o fundar enquanto possibilidade de ser, enquanto doação de sentido que precisa encontrar chão, para que se efetive.

E aqui o que permite que este acontecimento se dê de tal maneira é o *pólemos*. Pois, dizer que homem é cidade, que é ele que compreende ser, mostra já o acontecimento da diferença. Se *pólemos* não se der como âmbito diferenciante, como geradora, como aquilo que dá vigência, como aquilo que não se retira do que aparece, então mundo ou homem como cidade não acontece.

Somente porque combate é o espaço mesmo da liberdade, é que ele pode legitimar o acontecimento do real (homem com cidade, homem como aquele que conhece o Bem). Por isso, a luta também é a expressão do fundamento, o fundamento como fundamentar. Nela o espaço da decisão se torna evidente, o jogo do ter que ser, o caráter cortante do ou-ou, o ter que responder pelo desvelamento, pelo ente, pelo o que se é, entra em jogo.

Porque há luta, o real aparece como real, a diferença ontológica é dita. Este dizer mostra que a força mesma de ser para todas as coisas permanece sempre aberta, na medida em que exige que a decisão aconteça tento em vista à totalidade.

Justiça, *pólemos* e Bem, assim, embora sejam ditos e descritos cada um a sua maneira, descritos em livros diferentes de um mesmo diálogo, parecem esclarecer, em Platão, ao serem postos em relação, o acontecimento do real como diferença ontológica.

Ou seja, o filósofo grego mesmo autoriza demonstrar o posicionamento dessa relação comum entre tais noções. Pois Platão é que pensa o tema da Justiça em relação com o

Bem; diz que a Justiça é aquela que polemiza. Isto quer dizer que nada do que vimos afirmando aqui contraria o espírito e a letra do texto platônico.

No entanto, o que Platão não parece ter expressamente tematizado (e talvez querido mesmo tematizar) é, de fato, a questão pela realidade como transcendência ou diferença ontológica. Foi Heidegger quem se colocou essa questão. Porém, ainda que Platão não a tenha expressado, foi nossa proposta – mediante a crítica heideggeriana – buscar uma resposta nos diálogos, a partir de elementos que auxiliassem pensar a transcendência como algo constitutivo do homem.

Tomando Justiça, *pólemos* e Bem como equivalentes a “erigir”, “ganhar chão” e “fundamentar” (momentos que, para Heidegger, dizem o ato de fundar como transcendência), parece termos encontrado a ultrapassagem, como o anúncio de homem como cidade (ser-aí como ser-no-mundo).

Assim, a análise da relação entre esses três conceitos mostra um Platão não só originário, um pensador tal como Heráclito, que teria de modo semelhante anunciado a diferença ontológica, mas ainda podem ser vislumbrados nele os traços de empreendimento equivalente ao de uma “ontologia fundamental”, uma ontologia que questiona o ser dos entes a partir da análise das estruturas do ser-aí, da transcendência.

Homem é possibilidade (Justiça/erigir) e enquanto possibilidade abre e encontra seu lugar na *pólis*, no mundo. É aquele que compreende o ente e porque compreende o ultrapassa em direção ao ser; é aquele que abre contexto de sentido e porque abre tem sempre em vista uma totalidade significativa (Bem/ganhar chão), é aquele que se constitui como espaço de decisão, porque é pura possibilidade de ser (*pólemos*/fundamentar).

Dizer essas coisas, por fim, não significa que consideramos o pensador grego um precursor da filosofia heideggeriana. Estamos dizendo apenas que os motivos identificados por Heidegger, em Platão, como traços do início da metafísica, parecem não se manter tão firmemente quanto antes, e serem até mesmo abalados, ao se levar em conta, para além da conexão entre Bem e verdade, como fez o pensador alemão, também o tema geral do diálogo, a Justiça, e o conceito de *pólemos*, presente à determinação daquela.

Ao levar em conta os problemas atribuídos por Heidegger a Platão, como consistindo justamente (1) na identificação entre ser e ente (dito a partir do acontecimento numa transformação na essência da verdade)⁶² e (2) na falta de explicação do mundo como

⁶² Consideramos que a questão pela transformação na essência da verdade foi respondida, nesse trabalho, ao longo de nossas investigações. Apesar de termos focado mais no resultado mesmo dessa transformação (a

transcendência do ser-aí, tais problemas parecem ter sido conduzidos a um outro novo estágio. Eles requisitam que a leitura de Platão passe a se manter atenta não apenas aos livros VI e VII da República, mas ao tema e teor essencial do diálogo – a Justiça –, já que é a pergunta pela natureza do Justo que exige o Bem, e não o inverso.

De modo geral e diante do que foi afirmado da leitura heideggeriana de Platão, e desde Platão mesmo, sabe-se da importância da leitura e da interlocução de Heidegger com o pensador grego. Em leitura e interpretação pretendemos apenas enfatizar essa outra possibilidade: a de admitir um outro Platão, através da leitura de Heidegger, e ainda que “contra” ela, em suas teses gerais.

Isto significa que admite-se ter encontrado no pensador alemão as pistas para uma outra abordagem de Platão, na qual fosse visada ainda a busca da diferença ontológica, tão cara à ontologia fundamental heideggeriana.

Levando em conta que filosofia é diálogo e que na ausência de diálogo a possibilidade mesma do filosofar inexistente e se esvai, damos-nos por satisfeitos se conseguimos trazer, aqui, elementos para manter aberto o “diálogo entre pensadores”.

identificação entre ser e ente), entendemos que a noção de verdade sempre esteve em vigor. Em relação à esse tema propriamente dito, o tema da verdade, pode-se dizer que Platão pensou o desvelamento como o acontecimento de mundo, isto é, pensou o desvelamento a partir de Justiça, *pólemos* e Bem. Com isso, o problema da correspondência entre fundamento e fundado, apontado por Heidegger, poderia ser resolvido ao entendermos que o Bem não é o fundamento único, mas o que está em relação com outros modos de fundar (Justiça e *pólemos*).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores ; v. 2).
- COSTA, Denise. *O si mesmo e a singularidade da presença*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2007 b (dissertação de mestrado).
- CARNEIRO LEÃO, E. *Filosofia grega: uma introdução*. Rio de Janeiro: Daimon, 2010.
- FRIEDLÄNDER, Paul. “Aletheia: una discussione com Martin Heidegger.” In: *Platone: eidos, paideia, dialogos*. Traduzione di Dario Faucci. Firenze: La Nuova Italia, 1979d.
- FOGEL, Gilvan. “Homem, realidade, interpretação”. Em *Ekstasis: revista de hermenêutica e filosofia*. v. 1, ed. 1, 2012, pp. 82-110.
- FRIEDLÄNDER, Paul. “Aletheia: una discussione com Martin Heidegger”. In: *Platone: eidos, paideia, dialogos*. Traduzione di Dario Faucci. Firenze: La Nuova Italia, 1979 d.
- GADAMER, Hans-Georg. Hegel. Husserl. Heidegger. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 b.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HEIDEGGER, M. “A doutrina platônica da verdade”. Em *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008 b.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. Em Coleção Os Pensadores: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979c.
- _____. “Sobre a essência da verdade”. Em Coleção Os Pensadores: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979 a.
- _____. “Sobre a essência do fundamento”. Em Coleção Os Pensadores: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979 b.
- _____. “Que é metafísica?” Em Coleção Os Pensadores: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979 e.
- _____. “Carta sobre o humanismo”. Em Coleção Os Pensadores: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979 f.
- _____. *Nietzsche II*. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 d.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 c.

_____. *Parmênides*. Tradução: Sérgio Mário Wrublevski. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 a.

_____. *Platão: O Sofista*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 a.

_____. “Alétheia (*Heráclito, fragmento 16*)”. (1943, 1954). Em *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Ser e Verdade*. 1. A questão fundamental da filosofia. 2. Da essência da verdade. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007 a.

KESSELRING, Thomas. “O conceito de natureza na história do pensamento ocidental”. Em: *Episteme*. Porto Alegre, n° 11, pp. 153-172, jul./dez. 2000.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

MESQUITA, Antônio Pedro. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das ideias*. Lisboa: Casa da Moeda, 1993.

Os Pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários. Em “Coleção Os Pensadores”. Traduções: José Cavalcante e outros. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: 12ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *La República*. Trad. José Manuel Pabón; Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

PRADO, C. *Metade vale mais que tudo: trabalho e terra em Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. (Dissertação de Mestrado).

RILKE, Rainer. *Jardins*. Tradução de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista Kreuch. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

VALENTIM, Marco Antonio. *Χώρα e Λόγος: a Gênese do Mundo no Timeu de Platão*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2002. (dissertação de mestrado).

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.