

MARCO MARTINO

INTRODUÇÃO  
À FILOSOFIA  
CINCO PALAVRAS-CHAVE



---

Marco Martino

# **Introdução à filosofia**

## **Cinco palavras-chave**



## **Conselho Científico/Editorial**

Dra. Adrya Lúcia Peres Bezerra de Medeiros (ASCES UNITA)

Dra. Ana Maria de Barros (UFPE)

Dra. Ana Paula Cavalcante Luna de Andrade (ASCES UNITA)

Dr. Carlos Augusto Alcântara Machado (UFS)

Dra. Catalina Lopez

Dr. Fabrício Andrade Martins Esteves (ASCES UNITA)

Dr. Fernando Gomes de Andrade (ASCES UNITA/UPE)

Dra. Josiane Rose Petry Veronese (UFSC)

Dr. Marco Luppi (IU SOPHIA)

Dr. Marco Martino (IU SOPHIA)

Dr. Marconi Aurélio e Silva (ASCES UNITA)

Dra. Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira (UFPEL)

Dr. Oswaldo Barreneche (Universidad de La Plata)

Dr. Pablo Ramírez Rivas (Universidad de Chile)

Dr. Raymundo Juliano do Rego Feitosa (ASCES UNITA / UEPB)

Dr. Rodrigo Mardones (Universidad Católica de Chile)

Dr. Saulo Santos de Souza (ASCES UNITA)

Dr. Silvano José Gomes Flumignam (ASCES UNITA / UPE)

©2021 – Editora ASCES.

Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para venda ou qualquer fim comercial.

## Catalogação na fonte: Biblioteca Asces-Unita

M386i Martino, Marco.

Introdução à filosofia. Cinco palavras-chave / Marco Martino; tradução de Klaus Bruschke. – Caruaru/PE: Editora Asces, 2021.

166 p.

Edição digital

Disponível em: <<http://repositorio.ascses.edu.br/>>

ISBN: 978-65-88213-08-7

Tradução de: Introduzione alla Filosofia. cinque parole chiave.

Esta obra é financiada pelo Instituto de Estudos Avançados da Asces-Unita.

1. Filosofia. 2. Título.

CDU 1

# PREFÁCIO

## Introdução à filosofia Cinco palavras-chave

Filipe Campello <sup>1</sup>

Diz-se que o ser humano se distingue de outros animais pela capacidade de acumular conhecimento. Não apenas criamos algo - como a (não menos impressionante) atividade das abelhas em suas colmeias, ou da complexa logística e divisão de trabalho das formigas, ou ainda da peculiar inteligência dos polvos, com seus tentáculos concentrando 70% de seus neurônios - mas a espécie humana tem como particularidade transmitir o que conhecemos de geração em geração. Não temos, portanto, apenas uma memória ontogenética de nossa espécie, mas o que somos hoje deve-se à nossa história como humanidade: tudo o que criamos é indissociável de nosso passado, assim como o que fazemos hoje, de um modo ou de outro, se perpetuará no futuro. Como na imagem evocada por Isaac Newton: tal como um anão só foi possível, a ele só foi possível ver mais longe por estar em cima de ombro de gigantes (nanos gigantum humeris incidentes).

Com a história da filosofia não é diferente. O que hoje constitui o nosso pensamento é resultado de um amplo leque de histórias, onde, enquanto o passado espelha os critérios que hoje utilizamos

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Frankfurt, Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e Coordenador do Núcleo de Estudos em Ética e Filosofia Política (NEFIPE / UFPE). Pesquisador do CNPq.

para narrá-la, ele acaba dizendo muito do presente. O passado não está lá de maneira estática, mas a forma como hoje nos referirmos a ele contribui para compreendermos quem somos hoje, como chegamos até aqui, e, sobretudo, para onde queremos ir. O livro que o leitor ou a leitora tem em mãos é uma história, que se soma às histórias (ênfasis aqui o plural) da filosofia já antes contadas. A história que Marco Martino nos oferece tem como ponto de partida a busca pela verdade. Contudo, verdade, aqui, não significa uma espécie de descoberta científica, tampouco traz o sentido de invenção (o que poderia implicar um relativismo epistêmico), senão se aproxima mais do que os gregos chamavam de *aletheia*: uma verdade como desvelamento, desocultamento, abertura. Trata-se de tornar visível o que antes não tinha razão para ser visto, e que, na história contada por Martino, se desvela como permanente lembrança de uma teia relacional construída pela filosofia ao longo de sua história. Uma narrativa que, portanto, quer mostrar que a verdade não precisa ser tomada como um dado a priori, mas que é o esforço permanente por sua busca que move a reflexão filosófica.

Nessa história, destaca-se não apenas o conteúdo, mas também a forma com que ela é contada. Pois vemos ali um convite para compartilharmos com os gregos de experiências de maravilhamento diante dessa busca - tal como Tales, que ao olhar para o céu se perguntava, maravilhado, porque o universo tão complexo não seria um caos, mas ordem (*cosmo*). A história contada por Martino é, então, um convite a compartilhar dessa experiência de maravilhamento, a nos oferecer não apenas um relato da história, como também



o sentimento apaixonante da filosofia enquanto propriamente amor à sabedoria. Ou seja, Martino recupera não somente a letra, mas o espírito do pensamento filosófico, trazendo-nos uma introdução à filosofia que introduz sobretudo essa atmosfera reflexiva que nos faz ver como o pensamento em sua busca pela verdade é um exercício racional apaixonante.

Vemos, assim, recuperado aquele espírito presente nos diálogos de Platão, como se fossemos nós leitores que os interlocutores de Sócrates. Ou ainda, como depois faria Hegel em sua Fenomenologia do Espírito: ao invés de descrever a experiência da consciência a partir de uma visão fria e suposta neutra vinda de lugar nenhum, Hegel dirige-se a quem está lendo e acompanhando essa experiência - o "para nós".

Esse desdobramento conceitual é aberto através da riqueza etimológica dos conceitos, que faz ver como esse percurso é semanticamente entrelaçado. Partindo da relação entre saber e luz no radical grego da palavra sofia, lemos o relato de uma história de múltiplas tonalidades ou cores que compõem a luz, descrita como o que podemos ver no arrebatamento de um logos que se mostra tanto como pensamento quanto palavra. Seguindo os traços dessa diversidade semântica – o ser que pode ser dito de diversas maneiras – abre-se a busca pela verdade nesse espírito de maravilhamento diante de múltiplas potências e significados.

Ao longo da narrativa, nos deparamos com possibilidades de diálogos e de encontros, como com a Divina Comédia de Dante ou com Brihadaranyaka Upanishad em torno do uso do "não" no

hinduísmo e a riqueza semântica do sânscrito na costura da passagem do não-saber ao saber. Ou, ainda, o encontro com uma bela imagem advinda da teologia cristã, quando Deus, enquanto homem encarnado em Cristo, se sente abandonado na cruz: A Kenosi enquanto negatividade que ao mesmo tempo revela a máxima transcendência.

O que vemos, portanto, como resultado desse percurso não significa um esgotamento totalizante no domínio da verdade, mas um sentido de conhecimento que conserva em si a negatividade. Um não-saber que também é saber, que se mostra como uma volta ao ponto de partida, ao mais simples, mas não mais como aquele conteúdo do início, senão ressignificada a partir de um leque de experiências e mediações conceituais. É o que me fez lembrar de uma outra imagem trazida por um filósofo estadunidense contemporâneo, Arthur Danto, que, ao falar sobre a mediação conceitual que nos faz ver a arte como arte, refere-se à palavras de Ch'ing Yuan:

Antes de estudar o Zen por trinta anos, eu via montanhas como montanhas e águas como águas. Quando eu atingi um conhecimento mais íntimo, cheguei ao ponto em que via que as montanhas não são montanhas e que águas não são águas. Mas agora que adquiri mais substância, cheguei ao repouso. Porque é exatamente que eu vejo que as montanhas são novamente montanhas e as águas novamente águas.

Para chegar a esta ressignificação do próprio ponto de partida da reflexão filosófica, mais do que um prefácio, vale acompanhar Martino em sua história, em uma narrativa que nos abre ao fascínio da tarefa de ver a filosofia não somente como um exercício de abertura à verdade, senão de também ver a própria verdade como

indissociável de um permanente abrir-se ao que é história e ao que é novidade. Em tempos em que se parece imperativo a escolha entre relativismos e autoritarismos, o livro segue uma terceira via: a de abertura à diferença, a da verdade não como um monólito, ruídos atonais que não comunicam ou um cenário monocromático, senão como uma diversidade que compõem aquilo que existe e que ainda pode vir a existir a partir das histórias já contadas.



## SUMÁRIO

PREFÁCIO	3
INTRODUÇÃO	11
<b>Capítulo 1</b>	<b>15</b>
Indigência e sabedoria	17
Σοφία e φιλοσοφία	17
Uma advertência, talvez duas	21
Heráclito	25
Platão	28
A latere...	37
<b>Capítulo 2</b>	<b>45</b>
Repentinamente	47
Introdução	47
Repentinamente, o prisioneiro...	53
Repentinamente, aparece a beleza...	56
Repentinamente, acende-se na alma...	59
Não é assim	65
Da indigência total à sabedoria	74
<b>Capítulo 3</b>	<b>79</b>
Princípio e liberdade	81
Introdução	81
Platão: mito e μεταβολή	82
Aristóteles: ἀρχή γὰρ τὸ συναναιροῦν	87
Plotino: princípio e liberdade	93
Entre Kant, Hegel e Schelling: o princípio como liberdade	95
A unidade	107
No meio	111
A latere...	126

<b>Apêndice</b>	<b>131</b>
<b>A vibração absoluta do ser</b>	<b>133</b>
Introdução	133
2. Raízes	136
3. Parmênides	144
4. Conclusão	151

# INTRODUÇÃO

Uma vida dedicada ao estudo da filosofia  
para mim só tem sentido se a filosofia,  
que, na letra e no espírito, é amor ao saber,  
leva a saber amar.  
Franco Chiareghin

Pareceu-me sempre iluminadora uma Reflexion de Kant: “Quando se quer ser um inventor, exige-se ser o primeiro; quando se quer apenas a verdade, exigem-se predecessores” (Reflexão 2.159). Com o radicalismo sóbrio do grande pensador, ele sugere uma das diferenças essenciais entre inventar, invenire, descobrir algo novo, tão característico da atividade científica, e a procura da verdade, que é própria da filosofia. A descoberta científica traz à luz pela primeira vez algo nunca visto anteriormente e reduz à reconstrução histórica erudita desenterrar as tentativas de quem se pôs no mesmo caminho de procura sem alcançar a meta. Na filosofia acontece o contrário: a relação com a história e com quem foi impelido pela pergunta acerca da verdade a pensar é constitutiva e fundamental para aqueles que, aqui e agora, se fazem a mesma pergunta. Afirma Chiareghin:

O filósofo precisa de predecessores, pois é a natureza da verdade filosófica que o pede. A verdade é inesgotável, e quem tem a ventura de divisar pela fresta estreita do próprio pensamento um aspecto dela põe-no à disposição de quem, movido pelo mesmo amor, procura por ela. Assim,

no diálogo incessante entre visões diferentes e a partir da fecundidade de seus eventuais conflitos, vai-se delineando um quadro, cuja a consciência de que sua composição possui o caráter abissal de uma tarefa infinita é essencial.<sup>1</sup>

Por isso, na filosofia, a relação com os próprios mestres possui uma intensidade peculiar, que frequentemente arrisca o sentido fundamental da existência, testemunhando, de geração em geração, o pertencimento a uma empresa comum. Assim, mediante a ajuda de quem nos precedeu, mas aqui e agora, renova-se o sentido de uma “introdução à filosofia”. Este livro propõe um itinerário por meio de cinco palavras – indigência, sabedoria, repentinamente, princípio e liberdade – tentando delinear um percurso que, a partir das origens da filosofia, possa acompanhar, esperemos que devagar e de maneira coloquial, as questões fundamentais da filosofia moderna.

Voltar toda vez a se interrogar sobre questões clássicas evoca a passagem particular do Górgias, de Platão, em que, à repreensão irritada de Cálicles a Sócrates, acusado de “falar sempre do mesmo jeito”, este último dobrou a dose: “Não apenas do mesmo jeito, Cálicles, como também a respeito das mesmas coisas” (Górgias, 490e, 9-10).

O próprio Agostinho afirmava em *De Trinitate* “sic ergo quæramus tamquam inventuri: et sic inveniamus, tanquam quæsituri” (*De Trinitate*, 9, 1,1). Talvez na filosofia aconteça justamente isso com relação à verdade procurada: procuramos como quem visa a encontrar e encontramos como quem volta sempre de novo a procurar. Este li-

---

1 MARTINO, M. Franco Chiereghin: una vita per lo studio. *Nuova Umanità*, v. XXXVI, n. 216, nov.-dez. 2014, p. 552.



vro, claro, não tem nenhuma pretensão de ser exaustivo; νόστος, no entanto, que nunca será vão se for capaz de incentivar, esperemos, novas aventuras entusiasmantes.

Na conclusão do livro, há um apêndice sobre o tema do ser. É paradoxal colocar o tema central da filosofia justamente no fim, sem sequer incluí-lo nas “palavras-chave”. Se, porém, o leitor tiver a bondade de seguir o itinerário proposto, talvez essa escolha se mostre menos precipitada ou arbitrária.



# Capítulo 1



## Indigência e sabedoria

Diremos, então, que o filósofo deseja a sabedoria,  
 não nesta ou naquela das suas partes,  
 mas no seu conjunto.  
 PLATÃO, A República, V, 475b 12-16

### Σοφία e φιλοσοφία

Afirmou-se que todo o desenvolvimento da filosofia ocidental é uma série de notas de margem do Parmênides<sup>1</sup>. Contudo, muito terá sido dito e pensado antes da lendária ida a Atenas dos eleatas Parmênides e Zenão, e de seu encontro com Sócrates. O próprio Platão falava dos “sábios” que existiram e olhava o passado com veneração não velada<sup>2</sup>. Colli comenta:

---

1 “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”. (WHITEHEAD, A.N. *Process and Reality*. New York: Free Press, 1979, p. 39).

2 Pensemos em Lísis. O tema do diálogo versava ao redor da definição de “quem é amigo”. Quando a procura se tornou complexa e difícil, Sócrates propôs recorrer aos que “são para nós como pais e guias do saber” (PLATÃO. *Lísis*, 214a). Platão é herdeiro e testemunha de uma antiga “sabedoria mediterrânea” que encontra sua origem e seu fulcro na cultura sacerdotal egípcia (cf. LUCA, R. *Platone e la sapienza antica: Matematica, filosofia, armonia*. Venezia: Marsilio, 2014). Se olharmos por trás de Platão, Sólon (638 a.C. - 558 a.C.) pode ser um bom exemplo disso. Numa Atenas agitada por lutas internas, ele apelava a quem era apenas “sábio” – pois conhece o passado e o presente, e vive com os deuses –, e foi assim que Epimênides foi de Creta a Atenas. A cidade foi purificada, os terrores desapareceram e essa “sabedoria” apareceu como uma conquista. Epimênides foi reconhecido pela cena política, e o mais espantoso foi a veneração que os gregos reservavam ao “sábio”, que era capaz de subverter as relações costumeiras entre o poder e o homem contemplativo. Talvez possamos supor que atrás de Sólon, antes da ida de Epimênides a Atenas, muito já tenha sido dito e longa já deve ter sido o caminho percorrido pela sabedoria.

O amor pela sabedoria não significava para Platão a aspiração a algo nunca alcançado, mas sim a tendência a recuperar o que já foi realizado e vivido. Não há, portanto, um desenvolvimento contínuo, homogêneo, entre a sabedoria e a filosofia. O que faz esta última surgir é uma reforma expressiva, é a intervenção de uma nova forma literária, de um filtro pelo qual o conhecimento precedente se mostra condicionado.<sup>3</sup>

Vincular a sabedoria à elaboração de um pensamento racional, discursivo, a uma representação abstrata, não significa ter detectado a origem da sabedoria, mas, antes, indagá-la a partir da prática peculiar que assume o nome de filosofia: desse modo, a parcialidade do estudo a seguir é logo anunciada. Mas não só isso. Ao referir-se a Heráclito e Parmênides, Heidegger afirmava: "Pensar o verdadeiro na sua essência e, em tal experiência essencial, saber a verdade do verdadeiro"<sup>4</sup>. Trata-se, portanto, de pensadores do início, mas o início não vale como expressão do que é "primitivo" nem do que se mostra como confiado ao passado; referir-se ao início não significa ir para trás, mas sim colocar-se no começo que se doa continuamente:

A finalidade heideggeriana, ao abordar os pensadores do início – dentre eles, de um modo todo particular, Parmênides –, é referir-se ao "impensado", ao que nunca pertenceu ao passado, mas continua sempre na expectativa de acontecer. Como se afirmou corretamente, o gesto de Heidegger nada possui do caráter de um retorno aos Gregos ou aos pré-socráticos. Mas nas palavras dos primeiros pensadores estão as palavras da origem, ou seja, as que inauguraram uma história. A nossa história...<sup>5</sup>

---

3 COLLI, G. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 2017, p. 14.

4 HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Bragança Paulista/Petrópolis: São Francisco/Vozes, 2008, p. 13.

5 RUGGIU, L. *Heidegger e Parmenide*. In: RUGGERINI, M. (a c.). *Heidegger e la metafísica*. Genova: Marietti, 1991, p. 50.

A palavra grega σαφής – claro, que está na luz – significa “o que se mostra, que não se esconde”; φής tem relação com a palavra φῶς, que quer dizer precisamente “luz” – daí decorre o substantivo σοφία (mesmo no termo grego σοφός ressoa sempre a referência a σαφής – luminoso, manifesto, claro); φιλεῖν, frequentemente traduzido como “amar”, conserva o significado de “cuidar, ter atenção”. Φιλοσοφία poderia ser, então, entendida como “cuidado, amor pelo que é claro, que está na luz”.

... já de per si [a filosofia] denota, assim, a vontade de trazer à luz o sa-phés, o que é claro de por si mesmo, a vontade de testemunhar o que por si mesmo se mostra e é incontestável.<sup>6</sup>

Poderíamos afirmar, muito simplesmente, que a atenção para com a verdade das coisas – ἀλήθεια significa justamente “não escondido” e, portanto, na luz – e a determinação do sentido radical dessa palavra é o nascimento da filosofia. Nesse sentido, não estamos diante “dos primeiros passos incertos de um exercício mental que, depois, se vai refinando. Não, a filosofia nasce grande”, afirma Severino<sup>7</sup>, e é essa grandeza que não permite, com referência a todos os pensadores gregos – refiro-me aos chamados pré-socráticos –, entender seu exercício como uma espécie de propedêutica ao

6 SEVERINO, E. I presocratici e la nascita della filosofia. Roma: La Biblioteca di Repubblica, 2011, p. 14. De acordo com o autor, é nessa “incontestabilidade” – ou seja, algo que não pode ser desmentido quanto ao que se mostra, que está na luz – que se deve entender a palavra ἐπιστήμη: epistémē significa “estar por cima” e é a capacidade de se impor às forças práticas, mentais e instintivas que querem sacudir e abater o que “está”. A epistémē é como uma árvore que está num terreno irrequieto e cheio de forças que querem abatê-la. Mas sendo o que é, estando na luz, sendo aletheia, ela é capaz de rechaçar essas forças conseguindo “estar”, de modo a não haver nenhuma variação de tempo, nenhuma mudança do homem que possa desmentir esse saber que consegue estar” (Ibidem, p. 17).

7 Ibidem, p. 15.

que de mais importante se fará em seguida. Não, a filosofia nasce grande.

Se *σαφής* significa o que se mostra, nos fragmentos dos pré-socráticos é logo relacionado ao que se esconde, o que se vê ao que não se vê, o poente ao que não se põe. É como sugerir que, enquanto algo se mostra, há sempre um detalhe que é ignorado, algo que escapa do *λόγος*, assim como a mesma coisa, em ângulos diferentes, em instantes diferentes, revela nuances não homogêneas, impedindo qualquer forma de absolutização ou posse. No entanto, mostra-se, está na luz, mas uma luz que, de alguma forma, anuncia também sua parcialidade, convidando para novos olhares e novas nuances entusiasmantes. Estaremos talvez diante de tonalidades de luz? Na música, a tonalidade representa o conjunto das relações que ligam uma série de notas e acordes à nota chamada tônica, numa hierarquia de relações, equilíbrios e tensões percebidos<sup>8</sup>. Será talvez possível falar de tonalidade na relação originária entre *σοφία* e *φιλοσοφία*? É singular a interpretação de Heidegger que, referindo-se a Platão, afirma:

Desvelar, descerrar, determinar o ser e perguntar pelo ser é *σοφία* [...] A *σοφία*, o descerrar o ser do ente, é *φιλοσοφία*, uma questão do ser que vai em busca e que, enquanto tal, se submete à crítica mais radical.<sup>9</sup>

8 Em físico-química, a tonalidade térmica, a quantidade de calor que é produzida ou absorvida numa reação, é sempre em relação a uma quantidade pré-fixada de substância reagente ou de produto da reação; na fotografia – que significa “escrita de luz” – fala-se de tonalidade dominante em relação às demais cores; Goethe, em sua teoria das cores, afirma que não é a luz que surge das cores, mas o contrário, as cores não são “primárias”, mas consistem num ofuscamento da luz ou na relação desta com a escuridão. Enfim, o conceito de tonalidade é tratado em seus múltiplos significados sempre em relação: o calor absorvido em relação à substância reagente, a tonalidade dominante em relação à gama de cores, a luz em relação à escuridão.

9 HEIDEGGER, M. I concetti fondamentali della filosofia antica. (A cura di F.K. Blust e F. Volpi). Milano: Adelphi, 2000, p. 79-80.



## Uma advertência, talvez duas

Epimênides, o sábio de Creta – que viveu entre os séculos VIII e VII a.C. – não pronunciava apenas responsórios oraculares, mas fazia-se intérprete, indivíduo raciocinador. É Plutarco quem referiu seu criticismo à tradição délfica:

... conta-se que Epimênides de Festos pôs à prova o mito junto do oráculo do deus e, ao receber uma resposta obscura e ambígua, disse: “Nem na terra nem no mar há no meio um umbigo; e mesmo que haja, é evidente aos deuses, mas está escondido aos mortais”.<sup>10</sup>

Entre o manifesto e o invisível anuncia-se a maravilhosa aventura do pensamento. Ao apresentar sua ida a Atenas, Máximo de Tiro falava de um homem cretense que, tendo ido repousar numa caverna, “deitou-se em sono profundo por muitos anos e disse que ele mesmo encontrou no sono os deuses e seus vaticínios, e deparou com Aletheia e Dike”<sup>11</sup>. Talvez por isso se dizia que era o “sábio a respeito das coisas divinas, com relação à sabedoria entusiástica e iniciática”<sup>12</sup>. A escuridão da caverna – elemento importante da religião cretense – e o sono são o que trazem a luz – o encontro com os deuses. Outra narração, porém, é muito significativa para os fins de nossa investigação: o mito de Ariadne e Dionísio. Provavelmente se encerre aqui uma advertência sempre atual para a filosofia: Dionísio seduz Ariadne com um engano, mediante uma coroa reluzente, mas Ariadne retribui o engano, pois dá essa coroa a Teu-seu, que, com sua luz, ilumina o labirinto e mata o Minotauro – ou seja,

---

10 Os textos citados, salvo indicação diferente, foram extraídos de COLLI, G. *La sapienza greca*. v. II. Milano: Adelphi, 1992, p. 47 (cf. CASERTANO, G. *Os Pré-Socráticos*. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2009).

11 *Ibidem*, p. 67

12 *Ibidem*, p. 49.

a aparência de Dionísio –, o qual, porém, não morre e fixa no céu a coroa do engano para que ilumine Teseu e Ariadne diante dos deuses. Na narração de Epimênides, “a fonte da luz não pertence agora aos protagonistas, mas chega de fora. A luz é o instrumento do engano. Mas por que a luz produz engano? Por fornecer um conhecimento mediante o qual alguém é posto em xeque”<sup>13</sup>. De fato, a luz clareia o labirinto para Teseu com prejuízo do Minotauro; a coroa no céu ilumina os amantes – Teseu e Ariadne –, e esse conhecimento arma a mão de Ártemis contra Ariadne. Afinal, era isso o que Epimênides queria afirmar, que a sabedoria é um engano? Não creio. O homem cretense evidenciava o risco que o conhecimento carrega consigo, como que um alerta sobre o uso que pode ser feito da luz, em todos os tempos e em todos os lugares. O aforismo latino “*scientia potentia est*”, retomado por Francis Bacon em 1597 – *nam et ipsa scientia potentia est* – ecoa isso; parece quase entrever um nexos, muito atual, entre *potentia*, *sapientia* e *voluntas*. O homem é realmente intérprete livre da coisa mais nobre e divina – a luz. Assim, ao associar a luz a seus riscos, Epimênides não se deteve na contemplação, já estava envolvido no exercício crítico que marcaria, de maneira indelével, o Ocidente.

Há, além disso, uma segunda, mas nem por isso menos importante, advertência: não está dito que aquilo que está “na luz” seja “tudo”, ou melhor, não está dito que aquilo que está “na luz” seja toda a luz. Não será que o manto de que falou Ferécides de Siro, o manto que cobria Ctônia enquanto se desvelava – logo após sua união com Zás –, faça menção a algo semelhante?

---

13 Ibidem, p. 19.

No manto estão bordados Terra e Ogenos, além do palácio de Ogenos, ou seja, o mundo que nos circunda, montes, e vales, e mares, e cidades dos deuses e dos homens. No herós gamos caíram a dualidade e o conhecimento, mas o que permaneceu – para o Tempo, que continua sua corrida – foi somente o manto, ou seja, outro conhecimento, o conhecimento a partir de fora<sup>14</sup>.

O conhecimento e a vida que vemos – montanhas, rios, palácios – não são o manto, e mesmo se conseguíssemos vê-lo, por trás dele ainda está Ctónia, a “Luminosíssima” Ctónia. De fato, o conhecimento pleno só se exprime na reciprocidade esponsal, e o rito nupcial acontece entre Zás e Ctónia Subterrânea, na presença de Tempo, “símbolo supremo da aparência”. De acordo com Colli, trata-se do reflexo do grande evento metafísico primordial:

Os deuses cônjuges estão além da aparência – é essa a indicação das divindades primordiais –, ao passo que, com a conjunção nupcial, se revela nosso mundo ilusório. [...] Enquanto Ctónia tira seu véu, se desvela, em sua nudez, como a Subterrânea, Zás a recobre – a profundidade nunca pode mostrar-se em sua natureza – com o seu presente, com algo que é mais opaco do que o véu, um manto no qual Zás bordou nosso mundo, no qual criou a grande ilusão de nossa vida.<sup>15</sup>

A propensão “ao conhecimento inteiro” – que só é possível a partir do interior do manto, e não a partir de fora – é evidente. Assim, não surpreende que a atenção de Tales – considerado o primeiro filósofo<sup>16</sup>–, Anaximandro e Anaxímenes – com as devidas diferenças

14 Ibidem, p. 22.

15 Ibidem

16 O que diferencia Tales “dos outros sábios e também dos amantes da sabedoria de seu tempo é a universalidade do saber a que ele aspirava. O nome da sabedoria na Grécia do século VII a.C. devia ter um significado não muito diferente do que hoje possui o termo cultura; Tales não é sábio nesse sentido genérico, mas, segundo o precioso testemunho aristotélico, é realmente um dos primeiros, aliás, o primeiro ‘filósofo’” (GENTILE, M. La metafísica presofística. Padova: Cedam,

– fosse dirigida ao princípio, à totalidade das coisas.

Quando Aristóteles afirma que os primeiros pensadores falam do princípio de todas as coisas, ele refere-se a um olhar que, pela primeira vez, delimita o confim últimos das coisas, além do qual não existe mais nada. Esse confim último é o confim que constitui, justamente, tó pân, como dizem os gregos, o tudo.<sup>17</sup>

Daí em diante, as “nuanças da luz” vão de pari passo com o desejo de possuir “a luz inteira”. A filosofia nasce grande, e “o todo”<sup>18</sup> é posto como seu tema inegável quando, desde o princípio, é manifesto o risco ligado à sua absolutização. Nesse sentido, realmente o *ôdóc* da filosofia é cuidar do *saphés*<sup>19</sup>. Em outras palavras, o que na filosofia se vê “antecipadamente” é a totalidade; uma totalidade certamente não dos conteúdos já constituídos, mas, pelo contrário, “uma totalidade integralmente indigente e necessitada de sentido, e, contudo, constantemente envolvida em qualquer experiência, mesmo a mais limitada e banal”<sup>20</sup>.

---

1939, p. 15).

17 SEVERINO, E. op. cit., p. 19.

18 De outro lado, recordemos a advertência de Platão: “Ó homem perverso, tendendo sempre, portanto, [cada uma das frações] em seu empenho para o todo, por mais minúscula que seja” (PLATÃO. *As Leis*. São Paulo: Edipro, 2010, p. 66, X, 903c).

19 “A sabedoria das palavras precedeu a filosofia e, em certo sentido, preparou-a; ademais, nela as palavras amadureceram como frutos, fixaram-se em ideias, transformaram-se em conceitos” (NATOLI, S. *Parole della filosofia, o dell’arte di meditare*. Milano: Feltrinelli, 2004, p. 6).

20 CHIEREGHIN, F. “Di che Platone e nato troppo tardi nella sua patria”. *L’essenza tragica della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità*. In: ILLETTERATI, L. (a c.). *Insegnare Filosofia: Modelli di pensiero e pratiche didattiche*. Torino: Utet, 2007, p. 130. O autor continua: “A filosofia nasce justamente da admiração de que não se pode prescindir da experiência do tudo e, ao mesmo tempo, de se ter de prescindir dela, pois o tudo se subtrai à plenitude da determinação de sentido no ato mesmo em que se propõe em sua necessidade. Ele está presente na filosofia como uma totalidade perdida e não possuída [...]. Sem tal paixão pelo tudo, afirma Platão em A República, não se é filósofo, e essa mesma paixão requer do filósofo que se exponha à mais rigorosa experiência de transcendência requerida pelo próprio tudo” (Ibidem, p.131).

## Heráclito

A profundidade da filosofia pré-platônica talvez se possa encontrar num fragmento no qual Heráclito – ὁ σκοτεινός –, afirma: “A harmonia invisível é mais forte que a visível”<sup>21</sup>. Heidegger devolve esse aforismo em sua complexidade ontológica: “A composição que rejeita manifestar-se tem domínio sobre aquela que se manifesta [...] todo visível a partir do invisível – todo dizível a partir do indizível – toda silhueta a partir do esconder-se”<sup>22</sup>. Não se trata de um convite a se abster do caminho, mas de uma advertência a não se deter, ou seja, a olhar o “princípio” em sua profundidade. Não será talvez o olhar para a identidade das diferenças – no fundo do princípio – que cega, por assim dizer, Parmênides? “O ser é e não pode não ser”. Decerto o princípio de que Parmênides fala não é a arché de Tales – entendida como a unidade da qual provêm e à qual retornam as coisas do mundo –, mas é o princípio que aponta uma verdade incontestável da qual todas as outras decorrem. No pano de fundo ressoa o fragmento de Heráclito: “É sábio que [...] reconheçam que todas as coisas são um”<sup>23</sup>, contudo, “a sabedoria é distinta de todas as coisas”<sup>24</sup> e é múltipla, no sentido de que “só uma coisa é sábia: conhecer o pensamento que governa tudo através de tudo”<sup>25</sup>, como observa com agudeza Colli:

21 BORNHEIM, G.A. (org.). Os filósofos pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 39.

22 HEIDEGGER, M. La poesia di Hölderlin. Milano: Adelphi, 1988, p. 213-214. (Trad. bras. Explicações da poesia de Hölderlin. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: UnB, 2013).

23 BORNHEIM, G.A. (org.). Os filósofos pré-socráticos. op. cit., p. 39.

24 Ibidem, p. 42.

25 Ibidem, p. 38.

Para Heráclito, a multiplicidade possui um valor real, não aparente. A afirmação parece paradoxal quando comparada com o modo de entender mais frequente, que atribui ao filósofo a teoria do eterno fluir e da coincidência dos opostos.<sup>26</sup>

### Ao comentar Heráclito, Heidegger escreve:

... philein, que ama a sophón, significa aqui, no sentido de Heráclito: homologuein, falar assim como o Lógos fala, quer dizer, corresponder ao Lógos. Este corresponder está em acordo com o sophón [sábio]. Acordo é harmonia. O elemento específico de philein do amor, pensado por Heráclito, é a harmonia que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro.<sup>27</sup>

Ademais, há um fragmento que sugere, a respeito da sabedoria, a atitude fundamental de quem a procura: “brilho seco: alma mais sábia e melhor”<sup>28</sup>. A alma que reconhece ser indigente, que tem sede, é a mais sábia; assim, junta-se ao conceito de sabedoria, entendida como plenitude da luz, a indigência, a docilidade e a sobriedade da alma como elemento essencial para a busca<sup>29</sup>. “A polimatia”, entendida como ‘saber muito’, “não instrui a inteligência. Não fosse assim, teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenófanos e Hecateu”<sup>30</sup>. Não só isso. Talvez Heráclito tenha sido o primeiro a apresentar uma “complexidade” da sabedoria mencionando sua estreita conexão com a

26 COLLI, G. La sapienza greca. Eraclito. v. III. Milano: Adelphi, 2017, p. 180.

27 HEIDEGGER, M. O que é isto – a Filosofia?. Tradução e notas de Ernildo Stein. In: <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-65198/que-e-isto--a-filosofia>. Acessado em 20.nov.2020.

28 BORNHEIM, G.A. (org.). Os filósofos pré-socráticos. op. cit., p. 43.

29 “A lógica entendida da maneira mais originária é um ‘agir’ [Tun] que é, ao mesmo tempo, um ‘deixar’ [Lassen]: é deixar que o ser desdobre a própria essência [Wesen] a partir de sua verdade”. (HEIDEGGER, M. Eraclito. A cura di Manfred S. Fings. Mursia: [s.n.], 2017, p. 183. [Trad. bras. Heráclito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1988]).

30 BORNHEIM, G.A. (org.). Os filósofos pré-socráticos. op. cit., p. 38.

dimensão existencial. “Os homens que amam a sabedoria devem ser investigadores em muitas coisas, certamente” (frag. 35)<sup>31</sup>. Anuncia-se aqui o sacrifício a que o filósofo é chamado: conhecer a si mesmo já é, de per si, um caminho árduo e cheio de obstáculos, mas, contudo, não suficiente; é necessário testemunhar, traduzir no modo e na linguagem da existência o amor pela sabedoria<sup>32</sup>. Com o “γνώθι σεαυτόν” ressoa mais uma vez a afirmação lapidar de Perianthro, um dos sete sábios: “μελέτα τὸ πᾶν”.

As “muitas coisas” que é preciso dar testemunho parecem corresponder, pelo menos a partir de Platão – como veremos – às “muitas maneiras” com que a própria sabedoria pode ser dita.

31 Ibidem.

32 Parece que aqui Heráclito antecipe o próprio Aristóteles: “Além disso, até quando o entendimento manda e o pensamento discursivo diz para evitarmos algo ou o perseguirmos, não nos movemos [em conformidade]. Agimos, antes, de acordo com o apetite, como um homem que não se controla” (ARISTÓTELES. Sobre a Alma. Livro III, 9, 433a 1-4. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 126). No homem sábio, ao contrário, inteligência e apetite colaboram em relação à determinação de fim e correto meio. Está posta aqui, portanto, a questão atualíssima da filosofia moral: o conhecimento da verdade é condição necessária, mas não suficiente para uma vida virtuosa. E não só. O fragmento de Heráclito parece ter sido aprofundado mais tarde pelo filósofo de Estagira. A conotação teórica, em outras palavras, não é a única a pertencer à noção de σοφία; cabe-lhe outra de ordem ética. De fato, é conhecida a distinção feita pelo filósofo de Estagira na Ética a Nicômaco entre o saber prático – φρόνησις – e a sabedoria – σοφία –, identificando nesta última a virtude de duas porções diferentes da alma racional. A primeira tem a ver com a porção de deliberação e de cálculo (escolha dos meios idôneos para fins realizáveis na prática e que dependem de nós, precisamente de nossa deliberação); a segunda pertence à porção científica racional da alma, pela qual é possível o conhecimento das realidades, que não podem ser diferentemente das que são (conhecimento do universal e do necessário). Mais precisamente, a sabedoria é o estado de excelência da porção científica racional. Assim, enquanto a sabedoria é de natureza teórica, o outro – o saber prático – adquire uma conotação prática. É bom esclarecer que, segundo alguns, essa distinção evanesce no Aristóteles tardio (cf. ZANATTA, M. Sapienza e filosofia prima in Aristotele. Milano: Unicopli, 2010). Para uma revisão completa sobre a questão da sabedoria em Aristóteles, cf. REALE, G. Il concetto di “filosofia prima” e l’unità della Metafisica di Aristotele. Milano: Bompiani, 2008.

## Platão

A sabedoria mantém com o perguntar uma relação especial: o perguntar puro é, de fato, a cada vez determinado como pergunta específica acerca de aspectos específicos do ser: aquilo ao redor do que se procura sabe-se justamente em sua problematicidade radical, em seu apresentar-se numa forma que é ausência e indigência. Saber que nada sabe dissolve as assertivas que se apresentam a cada vez, e é no êxito aporético do diálogo que se evidencia a intenção socrática de chegar a um saber não configurado segundo as características da definitividade e da absolutez, de forma a extinguir toda busca, mas que nada mais é do que o perguntar em sua pureza:

Como condição transcendental de toda procura, isso não se consegue satisfazer nem por si mesmo, nem pela soma de respostas específicas, nem por uma ou outra destas, por serem interiores ao processo de perguntar; em cada um desses casos, a pergunta já carregaria a própria resposta e não subsistiria como pergunta. O perguntar puro, a que Sócrates não para de incitar seus interlocutores, mostra em sua raiz a necessidade de uma resposta que, para não extinguir o perguntar e, ao mesmo tempo, assegurar sua pureza, precisa transcendê-lo no ato mesmo em que o justifica integralmente.<sup>33</sup>

Em virtude de seu sábio “não saber”, Sócrates revelou o caráter ilusório de todo saber aparente; sua consciência é consciência efetiva de uma ignorância radical, à qual ele quer converter todos os que creem saber. A Mênon, que o comparou a uma raia elétrica, pelo seu efeito de paralisar as almas, desmontando toda e qualquer certeza cotidiana tranquila. Sócrates respondeu:

---

33 CHIEREGHIN, F. *Storicità e originalità nell’idea platonica*. Firenze: Leo. S. Olschki, 1963, p. 58. (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Padova).



Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros.<sup>34</sup>

A Crítias, por acreditar que Sócrates já soubesse a solução do problema, este retrucou:

Bem! Eu digo, Crítias, que tu, certamente, te diriges a mim como se eu afirmasse saber sobre as coisas que pergunto e pudesse estar de acordo contigo somente sobre o que desejasse. Não é nada disso. Mas procuro sempre contigo, através das coisas propostas, a solução, mas eu não sei.<sup>35</sup>

Chiereghin comenta:

Sócrates interroga sobre assuntos que ele é o primeiro a não saber, pois nunca concederia a si mesmo presumir saber o que não sabe: quando, durante o diálogo, ele cai na aporia, não se trata de um artifício extrínseco para que o adversário caia numa armadilha, mas é verdadeira perplexidade e vertigem a acometê-lo diante do problema [...] este é o saber que Sócrates vive concretamente e quer que seja intimamente vivido pelos outros: é o saber de uma necessidade fundamental que alcança as próprias raízes do homem e, com ele, de todo ser finito.<sup>36</sup>

Na esfera da τέχνη, a única pessoa capaz de convencer alguém de sua ignorância é quem sabe mais, só o competente pode desmascarar a ignorância de quem não sabe. Pensar que Sócrates esconda atrás do saber que não sabe uma sabedoria efetiva significa reduzir a busca de Sócrates à esfera do saber técnico, na qual, porém, este se mostra inatingível<sup>37</sup>. Em Lísis – que prenuncia os temas mais am-

34 PLATÃO. Mênon. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

35 Idem. Cármides. Apud: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/JOSE\\_WILSON\\_SILVA.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/JOSE_WILSON_SILVA.pdf). Visitado em 24.nov.2020.

36 CHIEREGHIN, F. op. cit., p. 52.

37 A declaração socrática da ignorância não tem a intenção de negar a legitimidade dos sa-

plos de O Banquete –, o saber que não sabe é explicitamente vinculado à gênese da filosofia:

Por isso mesmo, poderíamos dizer que os que já são sábios não são mais amantes da sabedoria, sejam eles deuses ou homens; nem, por sua vez, são amantes da sabedoria aqueles que possuem uma ignorância tal a ponto de serem maus, pois nada que é mau ignorante ama a sabedoria. Restam então aqueles que possuem este mal, a ignorância, mas que ainda não são, por causa dela, nem insensatos nem ignorantes, porém são cientes de que não sabem o que não sabem.

Por isso mesmo é que são amantes da sabedoria os que ainda são nem bons nem maus...<sup>38</sup>

Essa posição teórica é capaz de salvaguardar o significado etimológico e especulativo de amor pela sabedoria, de aspiração a uma resposta integral. Se, de fato, a filosofia é aspiração a um saber total, ela não pode deixar de começar senão de um ato consciente de ignorância pura, o qual, porém, não é destruição do pensamento, mas, antes, é certeza de uma carência:

O saber e o não saber compõe-se, então, harmonicamente na sua única unidade fundamental, isenta de contradição: o perguntar. Somente quem não presume saber e, portanto, sabe que não sabe, pergunta; a unidade da admiração e da pergunta é a salvação e a paixão fundamental do filósofo.<sup>39</sup>

Por outro lado, o próprio Sócrates recordava:

---

beres específicos; alguns têm evidente utilidade e garantem bens de modo nenhum negligenciáveis. Contudo, ela pretende mostrar os limites inclusive dos conhecimentos específicos quando, apesar de sua utilidade, se apresentam como exaustivos na procura do que mais conta: o verdadeiro bem.

38 Platão. *Lísis*. In: MARONNA, Helena A. *Lísis, de Platão: Tradução, estudo introdutório, notas*. [Tese de doutorado] São Paulo: FFCLH-USP, 2014, p. 79. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-01072015-133935/publico/2014\\_HelenaAndradeMaronna\\_VOrig.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-01072015-133935/publico/2014_HelenaAndradeMaronna_VOrig.pdf). Acessado em 30.nov.2020.

39 CHIAREGHIN, F. op. cit., p. 56.

Mas eu tenho uma singular boa qualidade, que é a minha salvação: eu não tenho vergonha de aprender, e peço e indago, e estou muito grato àqueles que me respondem, e nunca deixo de lhes dar meus agradecidos agradecimentos; e quando eu aprendo uma coisa, eu nunca nego meu professor ou finjo que a lição é uma descoberta minha, mas eu louvo a sua sabedoria e proclamo o que aprendi dele.<sup>40</sup>

Observando bem, o já citado apelo de Heráclito, ou seja, a estreita relação entre a sabedoria e a dimensão existencial, não é ignorado por Sócrates; pelo contrário:

Qualquer que seja o ponto de partida, Sócrates aplica todos os meios para converter o interlocutor à consciência da problematidade pura que constitui a estrutura íntima do nosso pensamento. Quem se põe a falar com Sócrates, antes ou depois, deve dar razão de si mesmo, e, logo ou sem tardar, muda o objeto do diálogo na indagação acerca da virtude: “se alguém se aproxima de Sócrates em uma discussão ou se se aproxima dialogando com ele, é forçado, ainda que se tenha começado a dialogar sobre qualquer outra coisa, a não se desprender, arrastado por ele no diálogo, até que consiga dar explicação de si mesmo, sobre seu atual modo de vida e o que levou em seu passado” (Laques, 187 e 6-188 a 2).<sup>41</sup>

Para dar um exemplo, pensemos no Teeteto. Aí, a dupla σοφία está em estreita ligação com ἀρετή; dessa forma, a reflexão teórica sobre a totalidade do ser desposa a propensão moral à máxima justiça realizável.

Mas não é só. O não saber socrático escancara novas possibilidades para a própria compreensão da sabedoria a partir da ligação que ele estabelece entre indigência – entendida como “não saber” – e sabedoria:

40 PLATÃO. Hippias minor. Tradução de Adeilson Nogueira. Clube dos Autores, s.d., p. 21-22.

41 CHIEREGHIN, F. op. cit., p. 62.

... não te espantas também, se imprevistamente [ἐξάφηνς] declarar não seres nada inferior, em sabedoria, a qualquer dos homens ou dos deuses? Ou achas que a medida de Protágoras se aplica menos aos deuses que aos homens?<sup>42</sup>

A pergunta de Sócrates abre cenários inesperados justamente por estar sustentada, creio, pelas infinitas possibilidades autorizadas pelo “não saber”. Isso fica especialmente evidente se considerarmos a Apologia. Aí a sabedoria que Sócrates declara possuir nada mais é do que a consciência da própria ignorância, saber que não sabe.

Do contrário, ó cidadãos, o deus é que poderia ser sábio de verdade, ao dizer, no oráculo, que a sabedoria humana é de pouco ou nenhum preço; e parece que não tenha querido dizer isso de Sócrates, mas que se tenha servido do meu nome, tomando-me por exemplo, como se dissesse: Aqueles dentre vós, ó homens, são sapientíssimos os que, como Sócrates, tenham reconhecido que em realidade não tem nenhum mérito quanto à sabedoria.<sup>43</sup>

Em muitos diálogos de Platão, o objetivo de Sócrates não parece ser chegar a definições exatas, mas, antes, fazer virem à tona as dificuldades das várias teses avançadas por interlocutores que afirmam saber e, no entanto, não sabem. O que realmente conta é certa disposição de se questionar, de examinar-se a si mesmo e os outros, a questionar o saber adquirido, mesmo correndo o risco de não chegar à conclusão alguma; parece, decididamente, que chegar à indignância já seja de per si uma grande conquista e, além

---

42 PLATÃO. Teeteto, 162c. In: Teeteto. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 225. Para aprofundar, cf. REALE, G. Platone: Alla ricerca della sapienza segreta. Milano: Rizzoli, 2004.

43 PLATÃO. Apologia, 23a-b. In: Apologia de Sócrates por Platão. Tradução de Maria Lacerda de Souza. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000065.pdf>. Visitado em 1º.dez.2020.

de ser uma condição essencial para o saber, continua sempre sendo, como ponto de partida, o conhecimento mais precioso. Trata-se, porém, de um conhecimento não substancial, mas “metódico”, por se identificar com a própria procura: a sophia de Sócrates revela-se propriamente sendo philo-sophia, procura e cuidado, e não posse de sophia<sup>44</sup>; dessa forma, o saber que não sabe é atuado em sua integralidade,

[...] a necessidade racional e o caráter originário do saber que não sabe só pode ser resultado do movimento circular em que aquilo que vem antes, em virtude nada menos do que de si mesmo, tira como contraditória toda sua pretensão de negação.<sup>45</sup>

Como conclusão, voltemos ao σαφής. Se tomarmos Platão ao pé da letra, são muitas as semelhanças empregadas por ele que nos farão pensar na possibilidade de um contato direto com as Ideias não mediado pelo pensamento discursivo, e é justamente aí que o “ver” é recorrente: Em O Banquete, quando se fala da evidenciação da Ideia de Beleza, afirma-se que isso acontece ἐξαίφνης, e usam-se metáforas tácteis e visuais, como visão, fusão e contato<sup>46</sup>. Em A República, o léxico da visão reaparece, quando afirma que o intelecto é o olho da alma com o qual se vê – οράται – a verdade<sup>47</sup>; em Fédon, ele escreve sobre um contato – εφραπτομένη – direto da ψυχή com o ser<sup>48</sup>. Contudo, creio que seja no Livro VI de A República que

44 Cf. LO SCHIAVO, A. Platone e le misure della Sapienza. Napoli: Bibliopolis, 2008, p. 45-49.

45 CHIEREGHIN, F. op. cit., p. 67.

46 Cf. PLATÃO. O Banquete, 210e-212a.

47 Cf. Idem. A República. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: Edufpa, 2000, VII 527e.

48 Cf. Idem. Fédon, 79d.

Platão concentra e resume com clássica limpidez as incontáveis observações sobre “ver” dispersas nos diálogos anteriores. Aí Sócrates introduz o mito solar e parte dele para explicar a excelência de “ver” em comparação com qualquer outra percepção sensível.

E porventura não notaste, perguntei, como o obreiro dos nossos sentidos caprichou na feitura da faculdade de ver e de ser visto pelos outros?

Não notei, respondeu.

Pois presta atenção. O ouvido e a voz precisam de algo de natureza diferente para que aquele possa ouvir e esta ser ouvida, de forma que na ausência desse terceiro elemento nem aquele ouvirá nem esta outra será percebida?

De forma alguma, respondeu.

[...]

Por mais que haja vista nos olhos e se esforce por usá-la quem a possui; por mais que neles haja cores, se não lhes adicionar um terceiro elemento criado pela natureza para esse fim, sabes perfeitamente que a vista não verá nada e as cores permanecerão invisíveis.

A que elemento te referes? perguntou.

O que denominamos luz, lhe disse.

[...]

Não é, por consequência, de importância secundária esse elemento de ligação entre o sentido da vista e o fato de ser visto, porém de muito maior valia do que tudo o mais que liga as outras coisas, a menos que a luz seja algo desprezível.<sup>49</sup>

A “visão” é a apresentação de uma multiplicidade analítica de diferenças no interior da unidade sintética da luz, a qual, no entanto, determina o campo visual atual e condiciona a possibilidade de sua extensão:

---

49 IDEM. A República. op. cit., p. 311.

A experiência resultante disso está intimamente permeada de subjetividade e objetividade: a força unificadora da luz não é apenas apta para justapor uma multiplicidade de dados numa unidade, que é condição de sua apresentação, mas no mesmo ato subjetivo de ver, imprime um movimento infinito para sínteses cada vez mais abrangentes justamente porque o campo de visão atual, enquanto determinado, remete ao que, ao determiná-lo, está além dele e o condiciona, até alcançar o limite intransponível que é a possibilidade mesma de toda determinação e que nada mais é do que a própria luz em sua pureza incontaminada.<sup>50</sup>

A luz revela a figura de todos os objetos, encarna-se em sua determinação e mostra, justamente em seu ser determinada, o limite que o remete ao que ele não é. A função unificadora e imprescindível que a luz desempenha no ato de ver, de acordo com Chiereghin, é a Ideia platônica relativa ao ato de conhecer que a desempenha: enquanto qualifica cada experiência com as características que lhe são essenciais, evidencia aquilo que é seu caráter ontologicamente mais relevante, sua tendência a uma unidade e uma totalidade jamais completamente esgotadas.

Tem-se, então, uma visão autêntica da coisa quando sua visibilidade ou ideia coincidem efetivamente com seu ser e com sua máxima concre-  
tude, pelo que, na visão do universal, se sabe que a coisa é e subsiste

---

50 CHIEREGHIN, F. op. cit., p. 134. A interpretação de Chiereghin referente ao objetivo e ao subjetivo parece ser uma aquisição particularmente importante da cultura grega: “μέλετα τό πᾶν”, cuida de tudo, afirma Periandro, e “γνώθι σεαυτόν”, conhece a ti mesmo, é o lema gravado no frontão do templo de Apolo em Delfos. Poder-se-ia qualificar o primeiro como objetivo e o segundo como subjetivo. Embora uma mentalidade corrente os consideraria em oposição, esta última é estranha à cultura grega. Em outras palavras, o conhecimento do próprio “si mesmo” ficará sempre amplamente incompleto enquanto não se estender também à relação de pertencimento do “si” ao todo, no interior do qual estão em jogo as próprias possibilidades de existência. Da mesma forma, o “todo” não será autenticamente tal se a solicitude que lhe é dirigida não envolver no mesmo cuidado também quem se ocupa e se dedica atentamente a ele (cf. CHIEREGHIN, F. *Alle radici dell’essere*. In: *Lineamenti di un personalismo teologico: Scritti in onore di Carlo Arata*. Genova: Glauco Briganti, 1996, p. 68-69).

assim como é vista. Captar a ideia, então, é reconhecer a apresentação de toda experiência de um elemento que nunca pode ser reduzido ao dado, assim como em nenhuma situação a luz se oferece ao ver na mesma qualidade dos dados dos quais ela é a visibilidade, mas, antes, é uma presença pura e simples. Assim, a ideia é, em sua irredutibilidade ao dado e, ao mesmo tempo, em sua essencialidade a este, a apresentação da inconclusividade empírica de toda experiência e de seu perene transcender-se [...]. A ideia, captada por Platão como estrutura transcendental a qualquer experiência, como a revelação da perene propensão de todos os momentos da experiência a um fim jamais possuído atualmente, consome assim seu destino especulativo na perene exibição da impossibilidade de não transcender, da necessidade incondicionada de um Princípio transcendente e constitutivo.<sup>51</sup>

A verdade é entendida como eidos, aquilo que é visível, e o desvelamento da verdade na forma da “visibilidade” assinala o início de sua subsunção por parte do sujeito, a quem Platão transfere em parte a iniciativa enquanto orthotes, “ver corretamente”. Mas será em tal confiança – no Princípio que transcende a nós – que Sócrates encontra a força para afirmar com tanta frequência, no início de qualquer empreendimento: “Se o deus o quiser – εὐν θεός θέλη”?<sup>52</sup> A sabedoria, em sua plenitude transcendental e em sua força unificadora – σαφής – revela a experiência – διάνοια<sup>53</sup> como unidade de indigência?<sup>54</sup>

Saber a experiência em sua verdade significa sabê-la em seu limi-

51 Ibidem, p. 135-137.

52 PLATÃO. Primeiro Alcebiades, 135d, bem como 127e e 286c; cf. Laques, 201c, e Apologia, 19a.

53 Entendida como experiência comum ou como a estruturação particular da experiência comum própria do discurso científico.

54 “Aqui se cumpre o destino da estrutura originária identificada por Sócrates no saber que não sabe: ao exercitar nela o olhar, o intelecto adquire o poder de elevar-se das coisas visíveis às estruturas invisíveis que sustentam a experiência” (CHIEREGHIN, F. Storicità, op. cit., p. 128).



te? O limite consciente do próprio “não saber” tem a ver com a sabedoria? É esse o primeiro passo para a sabedoria? Consistirá o ato teor-ético fundamental na relação entre a indigência e a luz – σαφής – que se mostra gratuitamente?<sup>55</sup> Será ele possível como relação de amor pela disponibilidade de ambos?

Se no íntimo estás livre e vazio, jorra a água de ti como da fonte da eternidade.<sup>56</sup>

### **A latere...**

Uma pista consistente dessa relação constitutiva entre indigência e sabedoria – que se torna possível pela gratuidade de σαφής e pela disponibilidade à indigência – talvez esteja presente, por trás de Platão, em Parmênides. No proêmio, antes ainda de confiar-se ao poder do λόγος, a deusa estende a mão direita e toma a mão direita de Parmênides; isso acontece em silêncio e não possui as características de algo marginal ou momentâneo; ao contrário, é posto, creio, como a verdadeira condição a fim de que a deusa fale e seu dizer possa ser compreendido por Parmênides.

Se existe um gesto concreto de vida cujo significado sagrado é comumente difundido em todas as populações indo-europeias, é o ato de darem-se a mão direita [...], mas, enquanto que para nós, trata-se simplesmente de um sinal de saudação amistosa, antigamente era um ver-

55 A luz é “clareadora” por “tornar visível”, mas é também algo que se “manifesta” gratuita e inesperadamente.

56 SILESIUS, A. *Il pellegrino cherubico*. Firenze: Lorenzo de’ Medici, 2018, p. 69 (159). Em outra breve composição poética, Silesius se exprime assim: “Ser deveras vazio é como um nobre vaso/com néctar em seu interior: tem e não sabe o quê” (Ibidem, p. 119 [209]). Quanto à sabedoria, ele escreve: “Homem, se queres a sabedoria e queres conhecer Deus e a ti/deves antes queimar em ti a ânsia do mundo” (Ibidem, p. 284 [258]).

dadeiro gesto religioso. A mão, o “instrumento dos instrumentos”, torna-se, na maioria das civilizações, o próprio instrumento do sagrado...<sup>57</sup>

A mão direita tem a capacidade de simbolizar o significado global da pessoa, o crédito e o prestígio de que ela goza, e, uma vez apertada, torna-se ponto de intersecção entre o que alguém está disposto a doar de si ao outro e o que o outro está disposto a aceitar:

O caráter “silencioso” do gesto que testemunha a confiança da deusa em Parmênides não significa de modo algum a interrupção da comunicação, mas, ao contrário, evoca uma modalidade de existência (a abertura total ao outro) que condiciona a possibilidade de toda manifestação autenticamente comunicativa.<sup>58</sup>

A “visão” de Parmênides é antecipada por esse gesto – aparentemente simples – que, por sua vez, pressupõe a disponibilidade da deusa e a resolução dócil do thumos de Parmênides. Será que também aqui age a relação originária entre indigência e sabedoria<sup>59</sup> antecipando o poder do lógos e manifestando a vontade silenciosa de relacionar-se um com o outro numa abertura total? Esse ser em relação puro, elemento que talvez apareça menos na narração de Parmênides, aparentemente mais pobre e, contudo, essencial em sua simplicidade não passível de transcendência, direciona cada passo de sua narração ao ser para. Se podemos encontrar múltiplas interpretações das palavras de Parmênides, o que continua impossível de

57 CHIAREGHIN, F. Essere e Soggettività: Parmenide e Hegel. In: FAGIUOLI, E. e FORTUNATO, M. (a c.). Soggetto e verità: La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea. Milano: Mimesis, 1996, p. 23. Chiareghin continua: “O valor ritual de ‘dar a mão direita’ faz que isso seja considerado um verdadeiro ‘altar da fé’. De fato, quando as mãos direitas se entrelaçam, o que cada um põe à disposição do outro é o próprio crédito e a própria confiança” (Ibidem).

58 Ibidem.

59 Nessa relação, parece poderem coexistir juntos superabundância e subtração, familiaridade e indisponibilidade, fruibilidade e inacessibilidade.

manipular e que, por isso mesmo, corre o risco de ficar sem ser visto e pensado, é o para, a estrutura do ser em relação entre Parmênides e a deusa; num paradoxo apenas aparente, poderíamos afirmar que, nas infinitas interpretações de sua narração, a única “coisa” que fica, da qual se pode dizer que é em si, objetivamente não modificável, é o para. A estrutura simples dessa relação que antecipa a “visão” de Parmênides não pertence nem ao sujeito, nem ao objeto da narração, mas é o ponto de intersecção de ambos, é aquilo no qual o observador e o objeto observado, o “ver” e o “conhecer” estão em unidade, pois, a partir de um aperto de mão, sua existência enquanto separados passou a ser meramente inconcebível, ainda mais se considerarmos não haver nenhuma passagem na qual se afirme que as mãos dadas se separam; então é plausível pensar que elas permanecem assim por todo o tempo que a deusa fala. É na relação que se expõe, a seu modo<sup>60</sup>, o nexa entre indigência e sabedoria? Não será talvez o aperto das mãos direitas que indica o próprio lugar em cujo interior é possível desenvolver o discurso – lógos – que fala da verdade do ser<sup>61</sup>? A aparente obviedade de conceitos conhecidos e familiares, como o aperto de mão, correrá o risco de esconder ou de fazer que se passe por ele sem que se o perceba, o sentido dessa

---

60 Em outras palavras, a atenção aos conteúdos não deveria ignorar a “maneira” com que eles são propostos.

61 De fato, é depois e por causa do entrelaçamento das mãos direitas que esse discurso é qualificado pela deusa como pistos lógos, discurso digno de fé (Frag. 8,50) e pistis alethes, fé verdadeira (Frag. 1,30). É ainda dessa “fé verdadeira” que decorre Peitho, a persuasão que o lógos induz em quem escuta (Frag. 2,4) (Cf. PARMÊNIDES. Da natureza In: SANTOS, J.T. Parmênides, Da natureza. Brasília: Thesaurus, 2000). O prêmio parece pré-dispor quem se coloca nos mesmos rastros de Parmênides à relação que antecipa o lógos e que o torna crível, digno de fé.

relação originária?<sup>62</sup> Será que o fato de permanecer “despercebido”, justamente por ser marcado por uma essencialidade não aparente, é a pista inusitada do que é propriamente originário? Antes de lançarmos qualquer rede nas coisas para torná-las acessíveis e homologáveis à nossa compreensão e projeção, talvez seja preciso saber deter-se diante da simplicidade de um gesto que não é óbvio ou banal, mas fonte de admiração.

Algo parecido talvez se possa encontrar justamente no final de Fedro, em que Platão, aos sessenta anos, dirige uma prece ao deus Pã – o deus do “inteiro” e, portanto, da totalidade do verdadeiro e do falso<sup>63</sup> –, articulando quatro pedidos precisos, estreitamente relacionados entre si:

Oh, Divino Pã, e vós, deuses todos da corte celestial, deuses deste lugar,

(1) ajudai-me a buscar a beleza interior

(2) e fazei com que as coisas exteriores se harmonizem com a beleza espiritual.

62 É interessante notar que a linguagem escolhida por Parmênides foi a poesia. Parmênides tinha à disposição a linguagem dos legisladores, empregada para escrever e promulgar leis, ou a dos sofistas, empregada para defender uma causa. Então, por que justamente a da poesia? De acordo com Givone: “A poesia é o logo no qual a coisa é uma coisa só com o seu dizer” (Cf. GIVONE, S. I sentirei della filosofia. A cura di U. Perone. Torino: Rosenberg & Sellier, 2015, p. 14).

63 Em Fedro, depois de ter criticamente examinado a natureza da obra escrita, Sócrates conclui justamente o diálogo com uma prece a Pã. Ele é o deus que, como lemos em Crátilo, simboliza o discurso, porque “o discurso indica todas as coisas (pan), e circula e se movimenta sem parar, além de ser de natureza híbrida, verdadeira e falsa ao mesmo tempo” (PLATÃO. Crátilo, 408c. In: PLATÃO. Diálogos. v. IX: Teeteto – Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973, p. 152). De fato, na parte superior, Pan é liso, ao passo que na parte inferior é áspero e com forma de bode. Também no discurso, a parte verdadeira é lisa, divina e habita no alto entre os deuses, enquanto que a parte falsa habita entre a multidão dos homens.

\* PLATÃO. Fedro ou Da beleza. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães, 2000, p. 131. O verso 4 foi modificado segundo outra tradução possível. [NdT]

(3) Fazer com que o sábio me pareça sempre rico

(4) e que eu tenha tanto ouro quanto um homem temperante for capaz de tomar e levar consigo.\*

Platão retorna à relação originária com o deus<sup>64</sup>, caminho para “contemplar a verdade” e não possuir ou dominar, quanto muito pedir na forma de prece<sup>65</sup>: não é tanto o dinheiro de Cresos, mas a sabedoria de Sólon que é a verdadeira riqueza, e o filó-sofo é chamado a considerar realmente rico somente o sábio. Mesmo o quarto pedido, como observou Konrad Gaiser<sup>66</sup>, não se refere ao ouro material, mas ao “ouro” da sabedoria, metáfora que exprime a riqueza espiritual mencionada no terceiro pedido. É preciso entender bem também o significado de “temperante”, figura que funde resolução, controle e humildade ao mesmo tempo. Assim fala Platão em Górgias:

A meu parecer, essa é a meta que devemos ter em vista para dirigirmos nossa vida, e tanto nos negócios particulares como nos públicos devemos envidar esforços para que impere a justiça e a temperança [σωφροσύνη], se quisermos ser felizes, não permitindo que os apetites fiquem desenfreados nem procurando satisfazê-los, o que seria um mal

---

64 Somente um deus pode ser “sofo”, enquanto que o homem pode ser apenas um “filó-sofo”.

65 A prece, como pedido da verdade, evidencia o estado de indigência do filó-sofo. Vale a pena evocar o pensamento de Jacques Maritain, para quem há uma sabedoria que “ultrapassa” as demais, a teológica e a mística: “É oportuno e fundamental distinguir três sabedorias propriamente ditas, sendo a sabedoria definida como saber supremo, de objeto universal, que julga as coisas segundo os princípios primeiros. A primeira dessas sabedorias, a menos alta, é a sabedoria metafísica, ciência suprema da ordem puramente racional ou natural. Elevando-se, a partir das coisas visíveis, cuja razão última procura, ela reconhece racionalmente a existência de Deus causa primeira e autor da natureza” (MARITAIN, J. *I gradi del sapere*. Brescia: Morcelliana, 2012, p. 293).

66 GAISER, K. *L'oro della sapienza: Sulla preghiera del filosofo a conclusione di “Fedro” di Platone*. Introduzione e traduzione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1990. O ouro pedido pelo filósofo, destaca Gaiser, não é o ouro físico, ou seja, a riqueza material, como se entendia erroneamente no passado. A expressão “tomar e levar consigo” – como Gaiser demonstrou – é uma expressão típica significando “pilhar”, levar embora o mais possível.

imenso, verdadeira vida de bandoleiro. Um indivíduo nessas condições será nem amigo dos homens nem de deus, como não conseguirá viver em sociedade; e onde não há sociedade não pode haver amizade.<sup>67</sup>

## Segundo Reale:

O temperante de que fala Platão é o homem que tem autodomínio, ou seja, conhece bem as próprias capacidades e os próprios limites e, conseqüentemente, sabe que não pode possuir todo o ouro da sabedoria, pois tal posse é exclusiva de deus [...]. O sentido do último pedido é, portanto, o seguinte: deus Pã, dá-me o ouro da sabedoria no máximo grau possível nos limites do homem, consciente de que sua totalidade é uma posse que cabe somente a um deus.<sup>68</sup>

Talvez também nós possamos repetir com Fedro: “Pois suplica para mim a mesma coisa, já que os amigos tudo devem possuir em comum!”<sup>69</sup>

---

67 PLATÃO. Górgias, 507. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Digitalização do Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: [https://mega.nz/folder/9pMkiIKQ#O-Qyf1OfQ\\_Qop5P4zIEMWOg](https://mega.nz/folder/9pMkiIKQ#O-Qyf1OfQ_Qop5P4zIEMWOg) Visitado em 2.de.2020 (grifo nosso). Cícero empregou temperantia para o termo grego σωφροσύνη, com o qual, depois de Platão, Aristóteles designaria a virtude que consiste na moderação dos impulsos e dos apetites. Na teologia católica, a “temperança” é uma das virtudes cardeais.

68 REALE, G. Valori dimenticati dell’occidente. Milano: Bompiani, 2004, p. 377. Não é banal encontrar uma prece no fim de um diálogo. O escrito é um “rastro”, um caminho que pede seja percorrido e, portanto, superado, em vista de outra coisa. A prece, como pedido da verdade, é o ponto no qual o texto escrito deu o que poderia dar e foi inteiramente “rastro” e não resposta tranquilizadora e conclusiva. Não será talvez a prece, a própria escolha da “forma” da prece, uma autêntica *περιαγωγής*? Uma mudança de direção, confiar ainda antes de compreender, justamente como o prisioneiro que volta o olhar para além do senso comum a fim de sair da caverna?

69 Com relação à prece do filósofo de Platão, é significativo o testemunho de Giovanni Reale: “Pessoalmente, só depois de ter organizado Tutti gli scritti [Todos os escritos] de Platão, entendi bem essa prece, divisando nela a expressão perfeita da imagem espiritual do nosso grande filósofo. Platão realmente procurou, em sua vida, tornar-se belo interiormente, harmonizar o que tinha em seu interior e o que tinha exteriormente; considerou a sabedoria a verdadeira riqueza; enfim, quis para si e para todos nós tomar e levar consigo tudo o que dessa sabedoria é possível ao homem [...]. Sem dúvida, mesmo apenas um pouco daquela pilhagem de sabedoria que Platão ‘tomou e levou consigo’ poderia ser suficiente para qualquer um de nós” (Ibidem, p. 377).







## Capítulo 2



# Repentinamente

A experiência da filosofia

## Introdução

Em passagens cruciais de seus escritos, Platão emprega o advérbio ἄξαίφνης, repentinamente. O alcance especulativo da palavra é tematizado na terceira hipótese de Parmênides. Um pensador, provavelmente o primeiro, captou a importância daquilo a que poderíamos chamar “instante” ou, talvez mesmo, “momento”: Kierkegaard. Em seu livro *O conceito da angústia*<sup>1</sup>, ele dedica uma longa nota a essa passagem de Parmênides, mostrando que a essência do instante é o mistério de nossa presença psíquica e espiritual, que encerra e sustenta em si todas as diferenças<sup>2</sup>.

A bibliografia sobre o tema é vasta e, embora com interpretações não unívocas, concentra-se principalmente no caráter temporal-a-temporal do instante<sup>3</sup> - que corta o tempo, atravessa-o e, ao mesmo

1 KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de angústia*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010. Aliás, *O instante* foi o título dado por Kierkegaard a uma revista quinzenal da qual foi o fundador e único redator. Foram publicados nove números, entre 24 de maio e 24 de setembro de 1855; um décimo número já estava pronto, mas em 2 de outubro daquele ano Kierkegaard foi internado no hospital, onde veio a falecer em 11 de novembro. Cf. Idem. *O instante*. Tradução de Álvaro Valls e Marcio Gimenes de Paula. Petrópolis: Vozes, 2019.

2 “A essência misteriosa do instante repentino, do exáiphnes, é para nós como que uma herança a nós deixada pelo pensamento grego a fim de enfrentarmos nosso futuro” (GADAMER, G.H. *Il cammino della filosofia*. Disponível em: [www.emsf.rai.it](http://www.emsf.rai.it). Visitado em 17.set.2018).

3 Para uma visão do tema: LAVECCHIA, S. (a.c.). *Istante: L’esperienza dell’illoccalizzabile nella filosofia di Platone*. Milano: Mimesis, 2012; CASERTANO, G. *L’istante. Un tempo fuori dal tempo secondo Platone*. In: RUGGIU, L. (a.c.). *Filosofia del tempo*. Milano: Mondadori, 1998, pp.3-22; CIMAKASKY, J. *The Role of Exaiphnes in Early Greek Literature: Philosophical Transformation in Plato’s Dialogues and Beyond*. Lanham, MD: Lexington Books, 2017. Sobre o emprego do advérbio mais em geral na cultura clássica: LAZZERONI, R. *L’aspetto verbale con gli avverbi di*

tempo, não lhe pertence -, relacionando, depois, como se conven-  
cionou, a terceira hipótese com as outras de Parmênides. Por outro  
lado, é o próprio Platão a introduzir assim a questão:

O Instante. O vocábulo Instante parece significar algo assim como o pon-  
to da mudança em direções opostas. Sim, não será da imobilidade, en-  
quanto imóvel, que ele se mudará, nem do estado de movimento, como  
tal. Essa coisa de natureza inapreensível, o Instante, se encontra situada  
entre o movimento e o repouso, sem estar em nenhum tempo, sendo  
que a transição converge para ele e dele parte, da coisa em repouso para  
o movimento e do movimento para o repouso.<sup>4</sup>

Toda coisa sujeitada ao devir muda do repouso ao movimento e  
vice-versa, mas a mudança, ela mesma, não muda, mas dá-se “instan-  
taneamente”:

---

rapidità e con quelli significanti ‘improvvisamente’ in greco classico. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, n. 26, 1957, p. 88-97.

4 PLATÃO. Parmênides, 156a-157. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Digitalização do Mem-  
bros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: [https://mega.nz/folder/9pMkiKQ#O-Qyf1OfQ\\_Qop5P4zIEMWog](https://mega.nz/folder/9pMkiKQ#O-Qyf1OfQ_Qop5P4zIEMWog). Visitado em 2.dez.2020. “A célebre passagem sobre o exáíphnes apresen-  
ta um entrelaçamento de negações que se polarizam na dupla ‘não mais’/‘não ainda’. Para compreender  
a natureza da metambolé, da passagem em que o devir consiste, é preciso compreender o que acontece  
no não-lugar, *ἀτοπος*, entre as determinações opostas do repouso e do movimento. Trata-se de entender o  
que acontece quando um ente não está mais em repouso e ainda não está em movimento, e vice-versa”.  
De fato, o exáíphnes não se identifica com o presente, nem com o passado, nem com o futuro ou com  
suas articulações internas: “Ele não está sujeito às determinações de tempo, porque é ele que torna pos-  
sível a temporalização; mas nem por isso é eterno, se por eternidade entendemos o nunc stans, ou seja, a  
extensão ao infinito de uma das determinações temporais, a saber, do presente. Tampouco é um ente ou  
uma determinação do ente, pois é o pensar positivamente, e não defectivamente, o “não” do “não ainda”  
e do “não mais”, do qual e para o qual procedem o surgimento e a cessação dos entes em seu devir. O  
que “jaz fora” obriga, de fato, a pensar num “não ser ainda e, contudo, não mais não ser”. Assim, para  
ficarmos no exemplo platônico, é preciso olhar àquilo que, “não mais” repouso e “não ainda” movimento,  
condiciona a “passagem” de uma das duas determinações à outra oposta, e não é difícil vislumbrar que,  
uma vez compreendido o que jaz entre estes dois sumos gêneros, ele não possa deixar de transparecer, por  
assim dizer, entre todos os interstícios da totalidade daquilo a que chamamos realidade” (CHIEREGHIN,  
F. *Essere e verità: Note a Logik: Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*. Trento: Ass. Trentina  
di Scienze Umane, 1984, p. 153-154).

Parece, assim, que Platão queira deter nossa atenção no fato de que, a fim de tornar de alguma forma compreensível o devir, é preciso admitir uma φύσις άτοπος, a qual, por sua vez, não pode ser descrita com o aparato de representações mistas por conceitos de que nos servimos habitualmente.<sup>5</sup>

Trata-se de um verdadeiro salto, de uma ruptura na continuidade da mudança<sup>6</sup>; mas o que acontece nele? O que resulta difícil de ser concebido não é tanto algo que se mova ou esteja em repouso, mas a μεταβολή, a troca ou a substituição de um estado pelo outro:

... no momento da troca, parece que algo não esteja mais em repouso e, contudo, ainda não em movimento ou não mais em movimento e ainda não em repouso; esse simultâneo "não mais" e "ainda não" alude a um estado que não é nem repouso nem movimento.<sup>7</sup>

### Comenta Lavecchia:

Esse ponto manifesta as seguintes duas características essenciais: encontra-se fora do espaço e do tempo, quer dizer, é um não lugar e um não tempo (Parm. 156c 9-d 1; 156d 1-3, 6-7; 156e 1, 6); e é ilocalizável, άτοπος, com relação aos estados envolvidos na mudança, ou seja, não pertence a nenhuma sucessão que os contenha (Parm. 156d 4-157a 3). Em outras palavras, se permanecermos no exemplo da passagem do repouso ao movimento, o repentino não é nem uma condição de repouso, nem uma condição de movimento. Nessa perspectiva, o repentino aparece, enfim, como o metadimensional, isto é, ponto não mensurável no qual, no interior de uma mudança, a ausência do estado de partida torna possível a presença do estado de chegada, mas sem que essa presença já se tenha realizado. Dito de outra forma, no repentino, os dois estados envolvidos na mudança não estão copresentes, mas um, o da partida,

5 Idem. L'eco della caverna: Ricerche di filosofia della logica e della mente. Padova: Il Poligrafo, 2004, p. 88.

6 Afirma Cacciari: "Contínua é apenas a função de horizonte do instante" (CACCIARI, M. Dell'Inizio. Milano: Adelphi, 1990, p. 269-271).

7 Ibidem, p. 87.

está ausente e o outro, o da chegada, ainda é não presente, imanifesto. [...] Nessa perspectiva, a mudança implica, pois, uma passagem ao limite. E o repentino, como Platão o caracteriza, pode ser considerada uma imagem eficaz dessa passagem ao limite.<sup>8</sup>

Em seu aspecto potencial, o “repentinamente” parece liberar o devir da contradição carregando-a consigo. De fato, ele como limite que não se estende entre passado e futuro, pode funcionar como sutura para ambos, justamente porque, ao mesmo tempo e a mesmo respeito, é “ainda” o não mais do passado e é “já” o ainda não do futuro.

... assim, se cavarmos na natureza do tempo à procura de seu constituinte último, encontraremos na natureza “microscópica” do instante a copresença de termos incompatíveis que constitui o caráter originário, imutável e atual da potência enquanto potência.<sup>9</sup>

O ilocalizável, ἄτοπον, não tempo e não lugar no qual toda mudança e transformação acontece é cifra de experiências centrais no exercício do filosofar<sup>10</sup>, mas o emprego do advérbio guarda uma especificidade:

... do ponto de vista objetivo, exáiphnes indica a “natureza absurda” em que algo se encontra quando muda de uma à outra de duas condições opostas. Do ponto de vista subjetivo, no entanto, indica situações que o homem sofre com um sentido de passividade radical e até dolorosa.

8 LAVECCHIA, S. Alla ricerca dell’ineducibile: Esperienza dell’improvviso e limiti della norma nella filosofia di Platone. Itinere, n. 10, 2015, p. 1.

9 CHIEREGHIN, F. Riti di passaggio: I limiti di una comprensione teoretica delle epoche di transizione. Padova: Cusl Nuova Vita, 1999, p. 91.

10 “O conceito de instante abre as portas para uma dimensão metafísica que renova tudo o que foi dito anteriormente sobre o Um tomado em si [...]. De fato, o Um encontra-se numa condição que não pode ser definida em termos de Ser e Não Ser, uma forma de realidade que precede todas as categorias examinadas antes” (MIGLIORI, M. Dialettica e verità. Milano: Vita e Pensiero, 1990, p. 298).

O que acontece “repentinamente” destrói tudo, com todas as características da imprevisibilidade, e perturba a existência; o homem sente-se estranho a si mesmo [...] impelido com violência contra o desconhecido. Mas, uma vez tendo conseguido acostumar-se a visão do “dia verdadeiro”, ele é forçado a reconhecer, com admiração, que justamente o estranho, o inesperado, o perturbador é aquilo que sua alma ansiava com todas as forças, é o que desde sempre desejava, o que há de mais familiar, que agora ele recorda como a presença mais antiga e remota em sua alma.<sup>11</sup>

Nos diálogos de Platão em que o “repentinamente” é expresso, ele mostra, na sucessão temporal da existência, seu caráter de reviravolta, de inversão de um ao outro de dois extremos incompatíveis. O emprego do advérbio ἐξαίφνης sugere justamente essa direção e, à diferença de “agora”, “presente”, não dá nome a um conteúdo dado, mas a uma presença do presente, diz que algo aconteceu: num dia, num minuto, numa hora, num segundo, não o sabemos, mas aconteceu, para além do campo de duração; o “modo” de acontecer é “repentino”, não calculado, desconcertante, imprevisível, quando muito pedido, mas nunca possuído<sup>12</sup>. Contudo, algumas vezes é o contrário que parece ser verdade: um “repentinamente” longamente preparado, procurado e quase desejado como um evento<sup>13</sup>.

11 CHIAREGHIN, F. “Di che Platone è nato troppo tardi nella sua patria”. L'essenza della filosofia e le condizioni della sua comunicazione. In: ILLETERATI, L. (a c.). *Insegnare Filosofia: Modelli di pensiero e pratiche didattiche*. Torino: Utet, 2007, p. 132.

12 Cf. BAGGIO, A.M. *Conoscere senza possedere*. Nuova Umanità, v. XXXV, n. 210, 2013/6, p. 573-590. E. Paci escreve: “O caminho da verdade é o mesmo caminho do erro [...]. A verdade torna-se erro quando eu creio possuí-la. A resposta à pergunta é errada quando eu creio ser exhaustiva” (PACI, E. *Domanda, resposta e significado. Il problema della domanda*. Padova: Cedam, 1968, p. 13).

13 Uma possível pista de pesquisa poderia ser justamente interpretar o ἐξαίφνης não tanto como evento em si, mas em relação ao conceito de evento. O evento enquanto tal acontece no tempo, que se estende, mas não no instante, que, na verdade, se retira, por ser cifra do próprio acontecer.

Indagar o alcance existencial e especulativo, a partir do pensamento de Platão, de um “repentinamente” que desloca para frente em continuação o horizonte a cada tentativa de nos aproximarmos dele, mantendo sua irreducibilidade e subtraindo-se à plenitude da determinação de sentido no momento mesmo em que se propõe, significará que nossa tentativa fracassou ainda antes de começar?<sup>14</sup>

Não se pode afirmar que o evento acontece no instante, porque o instante é o próprio evento, visto na abertura dada por sua descontinuidade e por seu ritmo. Cf. DIANO, C. Forma ed evento: Principi per una interpretazione del mondo greco. Venezia: Marsilio, 1994; SCHWEMMER, O. Il proprio e l'estraneo sul rafforzamento culturale di identità e differenza. In: RUGGIU, L.; MORA, F. (a c.). Identità, differenze, conflitti. Milano: Mimesis, 2007, em particular a seção 3.1, “Evento e forma”, p. 343.

14 A dificuldade do tema é emblematicamente evidenciada por um grande pensador. No semestre do inverno de 1930-1931 e no semestre do verão de 1931, Heidegger apresentou na Universidade de Freiburg um seminário com o título “Platons Parmenides”. Desses exercícios para estudantes chegou até nós uma transcrição de notas, de vinte e quatro páginas, que hoje podem ser consultadas no Herbert-Marcuse-Archiv da Biblioteca Universitária de Frankfurt. Sua publicação não é prevista na Heideggers Gesamtausgabe. Em um artigo, Henologia e oblio dell'Essere. A proposito di una figura speculativa centrale in Heidegger [“Henologia e esquecimento do Ser. A propósito de uma figura especulativa central em Heidegger”], V. Cicero dedica o último parágrafo justamente ao “estranho esquecimento heideggeriano do exáiphnes” e escreve: “Heidegger comenta: ‘O terceiro trecho de Parmênides é o ponto mais profundo no qual a metafísica ocidental avançou. É o avançamento mais radical na questão do ser e tempo – avançamento que não foi recebido (aufgefangen) em seguida, mas somente interceptado (abgefangen) [por Aristóteles]’. O progresso foi possível graças ao papel desempenhado no diálogo pelo to exáiphnes, o instante repentino somente no qual a mudança (metabolé) do Um pode acontecer e que se torna perfeito mediador entre movimento e repouso. Heidegger: ‘Quanto ao exáiphnes, dizemos que ele é o próprio tempo. Tempo não é eternidade, mas sim o instante (Augenblick)’. Ninguém sabe como nesse alegado ápice da metafísica ocidental se tenha depois abatido uma damnatio memoriae tombale. Nos cursos e nos escritos que até agora viram a luz na Gesamtausgabe, não só não se veem mais avaliações semelhantes sobre o Parmênides platônico, mas o próprio diálogo é rarissimamente mencionado e somente no seu geral. No curso do semestre de inverno de 1942-1943 sobre Parmênides, Heidegger citaria de passagem o exáiphnes na forma adverbial e traçaria um esboço de ascendência etimológica; mas do significado temporal reconhecido uma década antes não mais haveria nenhum traço. Em suma, após aquele lampejo repentino acolhido num seminário apresentado ao longo de dois semestres consecutivos, as trevas e o esquecimento engoliram a hermeneuse heideggeriana do diálogo de Platão que mais influenciou a reflexão neoplatônica sobre o Um. Com o semestre do inverno 1931-1932, no curso que



## Repentinamente, o prisioneiro...

Repentinamente, o prisioneiro na caverna é liberado. A imagem da caverna no Livro VII de *A República* deixa-se traduzir literalmente na doutrina gnoseológica dos quatro graus do conhecimento. A imaginação corresponde à situação dos prisioneiros que veem as sombras, supondo que sejam a única realidade; contudo, sempre no interior da caverna e, portanto, no campo da opinião, o fato mais

---

teve como título “Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet” [“Da essência da verdade. Sobre a alegoria da caverna de Platão e Teeteto”], Heidegger empreenderia oficialmente a reconstrução da história da metafísica identificando seu início (Beginn) no gesto platônico de pôr no trono cósmico a Ideia do Bem, resplandecente ao máximo e presente estavelmente (eternamente). Àquela altura, na narração heideggeriana da história da metafísica, a eternidade da Ideia das ideias (o esquecimento do esquecimento do Ser) substituiria completa e definitivamente a repentinidade metabólica do Um. Por que houve essa remoção (Verdrängung) de to exáiphnes e, por conseguinte, de todo o diálogo em que aparece? Creio que Heidegger tenha entrado em crise pela perspectiva inaudita sobre o pensamento platônico que o exáiphnes lhe estava abrindo. Pressentiu a mudança radical de paradigma especulativo a que seria forçado ao admitir o primado da repentinidade dentro do próprio Sein überhaupt desde o tempo de Platão. Preferiu então voltar-se à face platônica – aquela que exhibe a Ideia do Bem, sublimação da presencialidade – mais consonante ao próprio projeto de desestruturação da ontologia tradicional (que depois evoluiu para a instância do “destinal comandado” da sub-versão da metafísica). Assim triunfou a Seinsgeschichte heideggeriana na forma com a qual a conhecemos. Mas a circunstância singular relativa a Parmênides de Platão ensina que, sem dúvida, é possível outra história, outra narração que, ademais, promete fazer justiça às tendências henológicas mais autênticas do passado, objetivamente penalizadas pelo nívelamento ontoteológico realizado por Heidegger. Ensina, sobretudo, que a tríade ser, um e tempo ainda está muito distante de ter esgotado sua fecundidade especulativa” (CICERO, V. *Henologia e oblio dell’Essere. A proposito di una figura speculativa centrale in Heidegger*. In: AAVV. *Seconda navigazione: Omaggio a Giovanni Reale*. A cura di R. Radice e G. Tiengo. Milano: Vita e Pensiero, 2015, p. 123-146 [primeira versão em *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*. Disponível em: <http://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/vincenzo-cicero-01>. Visitado em 17.dez.2020]). Em toda a sua obra, Heidegger efetivamente nunca trata de modo direto da exáiphnes, mas emprega amplamente o termo Augenblick, que corresponde à temporalidade na qual acontece a decisão com a qual nos libertamos abertamente do ser, que é distinto do ente (note-se que na tradução de Schleiermacher de Parmênides de Platão, o termo exáiphnes foi traduzido justamente por Augenblick; cf. MCNEILL, W. *The Glimpse of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. New York: State University of New York Press, 1999, p.116).

misterioso e decisivo acontece relacionado ao exercício da fé ou crença<sup>15</sup>. Um dos prisioneiros é libertado<sup>16</sup> das correntes, forçado “subitamente” a levantar-se e a virar a cabeça, a andar e a olhar para o lado da luz<sup>17</sup>: relutante e sofrendo um doloroso golpe nos sentidos, começa a se habituar aos objetos que causam as sombras:

... perguntemo-nos: quem solta o prisioneiro e em virtude de quê? Ou seja, como acontece o fato cotidiano e, no entanto, misterioso de aprender? Mas, ainda mais importante, é notar que é justamente no interior daquela especificação da opinião, que é a fé, que acontece a conversão radical de um dia escuro para um dia verdadeiro: isso é, para Platão, o início da paideia.<sup>18</sup>

A repentinidade<sup>19</sup> dessa transformação é indicada pelo emprego do advérbio ἐξαίφνης<sup>20</sup>, com o qual, não por acaso, Platão evidencia o momento crucial da passagem de uma condição para a outra oposta. De fato, aqui são um hábito ético e uma atitude intelectual

15 Tema que será aprofundado a seguir.

16 A partir de uma reflexão sobre essa passagem do mito da caverna, Franco Chiereghin chega à conclusão de que “na descrição platônica, o que provoca a libertação do prisioneiro fica ambigualmente suspenso entre a intervenção de um poder estranho e a necessidade de contar com uma capacidade que o prisioneiro já possui por conta própria. Todavia, não é impossível pensar num percurso no qual a ambiguidade pode ser resolvida apoiando-se unicamente nos prisioneiros, naquilo de que eles dispõem e que está ao alcance das mãos a todo instante, desde de que sejam capazes de perceber sua usabilidade” (CHIEREGHIN, F. *L'eco della caverna: Ricerche di filosofia della logica e della mente*. Padova: Il Poligrafo, 2004, p. 354).

17 “Se um desses homens fosse solto, forçado subitamente a levantar-se, a virar a cabeça, a andar, a olhar para o lado da luz, todos esses movimentos o fariam sofrer; ele ficaria ofuscado e não poderia distinguir os objetos, dos quais via apenas as sombras anteriormente” (PLATÃO. *A República*, VII, 515c-515d).

18 CHIEREGHIN, F. *Pistis ed Episteme in Platone*. Dispense di Filosofia della religione. Padova: Università degli studi di Padova, 1971-1972, p. 14.

19 A respeito do tema da repentinidade a partir de Parmênides de Platão, cf. GADAMER, H.G. *Il Parmenide platonico e la sua influenza*. Studi Platonici. v. II. Genova: Marietti, p. 264-279.

20 No mito da caverna, o termo ἐξαίφνης aparece três vezes em breve distância; cf. *A República*, 515c 6, 516a 4 e 516e 5.

que mudam profundamente, porque a suposição de definitividade e verdade é substituída pela docilidade progressiva da investigação e a confiança num guia, para chegar a ver por si mesmo, “mesmo que depois aconteça de o objeto mais alto da inteligência ainda pedir a fé, ulterior testemunho de que, apesar do esplendor da razão do ser, a estrutura de indigência do homem continua inegável”<sup>21</sup>.

O valor irrompe “repentinamente” naquele instante “absurdo” que jaz fora de qualquer tempo, embora sendo condição da temporalidade e, assim, sendo ele mesmo participante da natureza intermediária<sup>22</sup>, que é, enquanto possibilidade dos contrários, o lugar no qual o valor é determinado: “a temporalidade, que tem como características próprias a irreversibilidade e a indiferença ao valor, adquire significado e é, na medida do possível, orientada a um reino de fins em virtude das escolhas que o homem realiza em seu interior”<sup>23</sup>.

Em outras palavras: “de repente”, tudo o que o prisioneiro pensava fosse verdadeiro e real, tudo o que ele sabia ou talvez imaginasse, é dolorosamente cancelado e provavelmente, depois de sua visão se ter habituado – o que requer a máxima paciência e o máximo esforço<sup>24</sup> -, obriga o prisioneiro a afirmar: “Não é assim!” A expressão empregada por Platão é evidentemente outra, mas o sentido é provavelmente esse. Por outro lado, não será talvez o ardor que suscita o “não é assim!” a mover o desejo do prisioneiro de voltar

21 CHIEREGHIN, F. *Pistis...* op. cit., p. 15.

22 O ἔξαίφνης é μετᾶξῆς (Parmênides, 156d 7), como que a indicar o movimento impresso pelo “repentinamente” entre o “já e o ainda não”. Mas de que maneira a unidade entre o “já” e o “ainda não” se articula?

23 *Ibidem*, p. 16.

24 A passagem de repente e imediato determina no prisioneiro confusão e incerteza.

à caverna para libertar seus companheiros? Para, quem sabe, sussurrar-lhes: “não é assim!” O radicalismo do que ἐξάιφνης destrói – “não é assim!” – impelirá o prisioneiro ao risco extremo de deixar uma σοφία específica e bem determinada? De fato, as sombras não são um nada, e sua consistência é tal que permite obter delas uma forma de saber. Os prisioneiros, apesar de estarem impossibilitados de se mexer e se girar, por causa das correntes a lhes segurar peçoço e pernas, têm, de todo jeito, a possibilidade de falarem entre si – διαλέγεσθαι – chegando assim, apesar da linguagem redundante e deformada pelo eco <sup>25</sup>, a elaborar uma “sabedoria” específica e bem determinada<sup>26</sup>, adequada à consciência ontológica das sombras. O que ἐξάιφνης parece preanunciar – “não é assim!” – não será para o prisioneiro um autêntico risco e, ao mesmo tempo, uma promessa de aventura?

### **Repentinamente, aparece a beleza...**

Repentinamente, aparece a beleza em si mesma e por si mesma. O amor pela beleza possui diferentes graus, descritos por Platão em O Banquete<sup>27</sup> e amplamente conhecidos. Portanto, não vamos entrar nos detalhes do diálogo, mas vejamos brevemente quando e como a beleza se desvela, quando e como se chega ao grau mais alto:

Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando

25 Cf. CHIEREGHIN, F. L'eco della caverna, op. cit., p 13-17.

26 “Nesse momento, se ele se lembrar de sua primeira morada, da ciência que ali se possuía e de seus antigos companheiros, não acha que ficaria feliz com a mudança e teria pena deles?” (PLATÃO. A República, VII 516c 4).

27 Para um guia na leitura de O Banquete, cf. REALE, G. Demone mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone. Milano: Bompiani, 2005.

ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores...<sup>28</sup>

Comparado ao mito da caverna, aqui o caminho parece ter sido longa e arduamente preparado, uma subida progressiva de coisas belas isoladas visando ao belo em si mesmo; contudo, é repentinamente – ἐξαίφνης – que é dado divisar algo “marvilhosamente belo em sua natureza”: “Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, continuou a estrangeira de Mantinea, se é que em outro mais, poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo”<sup>29</sup>. Para evocar a natureza da beleza suprema, Diotima adota um caminho per viam negationis: não é possível afirmar positivamente o que seja o belo divino nem o encerrar numa definição. Em O Banquete, Platão confia-se à imagem do percurso ascendente, a escada, que conduz à ciência do belo e daí ao conhecimento do belo em si mesmo, abandonando o mundo dos mortais numa dimensão que transcende o saber discursivo. A imagem do rapto na contemplação do belo encerra o discurso de Diotima e, com ele, a doutrina do Amor em O Banquete.

Embora fosse preparado e desejado, o momento em que a beleza aparece em si mesma e por si mesma é, de todo modo, “repentino” e conserva o caráter de uma mudança radical. O emprego do advérbio ἐξαίφνης recorda o “modo” com que a reviravolta espera quem percorre o caminho. De fato, pouco mais adiante lê-se: “Se algum dia o vires, não é como ouro ou como roupa que ele te parecerá

28 PLATÃO. O Banquete. Digitalização do Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia), p. 44. Disponível em: [https://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/protagoras2/links/O\\_banquete.pdf](https://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/protagoras2/links/O_banquete.pdf). Visitado em 2.dez.2020

29 Ibidem, p. 45.

ser, ou como os belos jovens adolescentes...<sup>30</sup>; mudará o próprio modo de se relacionar com a beleza, e os graus anteriores, embora arduamente alcançados, serão sempre “alteridade radical”. Também aqui, quem chega ao último degrau poderia afirmar com o prisioneiro: “não é assim!” Tudo o que se aprende com esforço, ainda que necessário para proceder, é revirado, ainda ressignificado<sup>31</sup>: ao contrapor a gradualidade – ἐφεξῆς – da iniciação do belo ao instante repentino – ἐξαίφνης – de sua contemplação, Platão parece sugerir que o belo é captado no fulgor da imediatez. Em outras palavras, enquanto, diante de dado conhecimento, se julga alcançar o ápice do que parece ser seu cumprimento, tudo é revirado na descrição de uma experiência “repentina”, que leva para fora do círculo fechado das certezas, passando pelo medo de todo convencimento vacilar<sup>32</sup>;

---

30 Ibidem.

31 É como se a realidade compreendida “repentinamente” – ἐξαίφνης – não fosse mais a anterior, mas se tivesse transformada, e essa sua mudança parecesse ultrapassar a capacidade de compreensão do pensamento que também contribuiu para provocar a mudança.

32 “São próprios do ἐξαίφνης a surpresa, o salto, o descarte, a imprevisibilidade, o pôr-se além de qualquer controle intencional. Nesse sentido, o ἐξαίφνης distingue-se também do καιρός, do tempo oportuno, o qual, embora aconteça como descontinuidade emergente de uma conjuntura imprevisível e incontrolável, permite restabelecer a continuidade mediante uma reação e uma adequação imediatas, as quais, são geralmente guiadas por uma perspectiva e por uma espera – inevitavelmente construídas com base numa finalidade e numa intenção – que determinam a natureza mesma do καιρός, do pondo de equilíbrio harmônico que se está pronto para captar. No caso do ἐξαίφνης, no entanto, dadas certas condições, verificar-se-á um evento que, usando essas condições como ponto de apoio, irá se separar de modo imprevisível, lacerando, por assim dizer, seu tecido e introduzindo uma novidade que não pode ser apreendida seguindo o desenvolvimento do que estava acontecendo” (DEZI, A. Essere e tempo nella seconda parte del Parmenide platonico. Giornale Critico di Storia delle Idee, a. 2, n. 3, 2010, p. 81). Não penso, porém, que estejamos diante de uma alternativa – entre ἐξαίφνης e καιρός –, mas, ao contrário, próximos a um copertencimento – como espero que resulte da sequência da investigação. A relação da filosofia com a existência está estreitamente ligada, como veremos, ao ἐξαίφνης, cifra de experiências cruciais do filosofar; a relação da filosofia na fé, radicada na existência, parece ser o καιρός. Ora, o que no ἐξαίφνης se pode manifestar

as palavras fortes e seguras dão espaço a um balbucio tímido: “não é assim!”. A pequena haste da indignação é deslocada ainda mais para a frente, a docilidade na busca é alimentada<sup>33</sup>. Talvez fosse possível afirmar, parafraseando Dionísio, o Areopagita:

... quanto mais nós nos elevamos na direção do alto, mais as palavras se contraem pela visão de conjunto das coisas inteligíveis. Assim, penetrando no nevoeiro que está acima da inteligência, não encontraremos a brevidade das palavras, mas a falta absoluta de palavras e pensamentos.<sup>34</sup>

### **Repentinamente, acende-se na alma...**

Repentinamente, acende-se na alma o máthema filosófico. A conhecida e estudada Carta VII, de Platão<sup>35</sup> abriga e transmite um dos empregos talvez mais profundos e significativos do advérbio ἐξαίφνης. Na idade madura, após uma vida intensa e depois de ter pensado e escrito muito, Platão deixa-nos algo inesperado:

Em todo o caso, é isto que eu posso afirmar, no que respeita a todos quantos escreveram ou escreverão e se pretendem competentes sobre o que constituía objeto das minhas preocupações [...]: é impossível, em minha opinião, que tenham compreendido o que seja da matéria. Pelo menos minha não existe nem existirá, por certo, nenhuma obra sobre tais assuntos. Efetivamente, não existe qualquer meio de os reduzir a fórmulas, como se fez nas outras ciências, mas é só depois de longamente se ter convivido com estes problemas que, de repente, a verdade brilha na

---

não é menos radical ou não está em relação deficitária com o que o καιρός parece revelar.

33 Ressoa aqui a docilidade de Agatão ao reconhecer o efeito que produziu nele a refutação de Sócrates, a ponto de excluir, sem reservas: “É bem provável, ó Sócrates, que nada sei do que então disse?” (PLATÃO. O Banquete, op. cit., p. 33).

34 DIONÍSIO, O AREOPAGITA. Tutte le opere. Traduzione italiana a cura di P. Scazzoso. Milano: Bompiani, 2009, p. 412.

35 Cf. PILI, E. La lettera VII di Platone: Comunanza di vita e persuasione come luogo della verità. Sophia, Roma: Città Nuova, v. III, 2012-2, p. 257-278.

alma, tal como a luz brilha em centelhas e cresce de si própria.<sup>36</sup>

A convivência como condição do conhecimento filosófico<sup>37</sup> parece desempenhar aqui o papel dos graus da beleza em *O Banquete*. Trata-se de condição necessária, mas não suficiente, pois “de repente” é a centelha que não pode ser programada e certamente é procurada e desejada, mas “de repente” se acende<sup>38</sup>. Chiereghin escreve:

O socratismo perene que anima todos os momentos da filosofia de Platão traduz-se nessa inesgotável fluidificação do que é cristalizado, na reimersão no problema imaginário de qualquer asserção; é a única maneira com que a verdade pode ser preservada no discurso humano. Compreende-se, então, porque Platão assevera que a ciência, como ele a entende, “jamais pode ser dita como os outros conteúdos do saber”. Isso não significa de modo algum, como a maioria parece entender, que ela seja totalmente inefável. Ela, ou seja, a filosofia, simplesmente não é dita como se dizem as outras ciências, justamente por não partilhar de sua estrutura e de seus limites.<sup>39</sup>

Portanto, a filosofia é dita, mas seu dizer, ao contrário do que acontece com qualquer outra forma de saber, consiste essencialmente na exatidão de perguntar, e isso implica uma disposição radicalmente nova para com o homem:

... enquanto as outras ciências consideram a alma humana como se fosse “desprovida de ciência” e a instruem “como se pusessem a vista em olhos

36 PLATÃO. Carta VII. Tradução de Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinha Melo. S.l.: Estampa, 1989, p. 10. Disponível em: [https://www.academia.edu/41268471/Platão\\_Carta\\_VII](https://www.academia.edu/41268471/Platão_Carta_VII). Visitado em 18.dez.2020.

37 Cf. BAGGIO, A.M. *Innovazione e comunità: L'amicizia come condizione della conoscenza nella filosofia*. Sophia, Roma: Città Nuova, v. II, 2010-1, p. 32-40.

38 Será esse o Platão “secreto”, que se recusa a confiar à carta as próprias doutrinas e remete discípulos e interlocutores à palavra? Cf. REALE, G. *Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: Rizzoli, 1998.

39 CHIAREGHIN, F. *Le strutture teoretiche della storiografia filosofica: Platone, Hegel, Heidegger*. Padova: Diade, 2002, p. 14.



cegos”, o filósofo sabe que os homens, “quando são interrogados, desde que alguém saiba interrogá-los com discernimento, respondem por si mesmos sobre cada coisa como é”. Isso acontece porque, enquanto as outras ciências não se ocupam tanto da alma de quem afirmam querer instruir, mas dos conteúdos doutrinários das próprias asserções, a filosofia, que não possui nenhum conteúdo doutrinário a ser defendido, a não ser a necessidade da investigação, cuida realmente da alma e sabe que a inteligência, aquilo que o homem tem de mais divino, a alma já a possui, somente que não está voltada para o lado certo e não olha para onde deveria. A filosofia é, por conseguinte, a arte de “voltar a alma de um dia escuro para um dia verdadeiro”.<sup>40</sup>

Por isso, Sócrates predomina no princípio e no fundamento da filosofia de Platão, pois, continua Chiereghin em outro texto,

... toda doutrina platônica só encontrará a própria medida de exatidão se for constantemente reconduzida ao ato da problematização radical de que Sócrates soube dar testemunho até à morte. Quando o último Platão da Carta VII afirma que a filosofia “nasce de repente na alma após um longo período de discussões sobre o tema e uma convivência, e que depois ela cresce de si mesma”, ele lembra a conversão e o “dia verdadeiro” com que Sócrates sempre iluminou sua alma.<sup>41</sup>

Observando bem, é justamente com referência a Sócrates que Platão emprega o advérbio ἐξαίφνης, mostrando seus efeitos e revelando talvez algo sobre sua natureza: “Dás-me a impressão, Sócrates, de enuncias oráculos como profeta de inspiração súbita”, exclama Hermógenes<sup>42</sup>, e, de fato, é o próprio Sócrates a evidenciar que essa sabedoria, à luz da qual ele interpreta os antropônimos míticos e os teônimos, “caiu repentinamente”

---

40 Ibidem.

41 Idem. Introdução a Platone. Dispense di Filosofia della Religione. Padova: Università degli Studi, 1970-1971, p. 20.

42 PLATÃO. Crátilo, 396d. In: PLATÃO. Diálogos. v. IX: Teeteto – Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973, p. 137.

sobre ele sem saber de onde<sup>43</sup>.

A explicação do filósofo paduano<sup>44</sup> leva a imaginar, ousando, que o último Platão, cheio daquilo que ele produziu e conquistou com esforço, no apogeu da maturidade humana e cultural, e com a recordação viva de seu mestre, possa deixar-nos um extraordinário “não é assim!”<sup>45</sup>

---

43 Cf. ABBATE, M. (a c.) *Proclo: Commento a Cratilo di Platone*. Milano: Bompiani, 2017, p. 242-245. Em outro ensaio, o próprio autor interpreta ἐξαιφνης como sinal de um saber desprovido de fundamento, e, efetivamente na passagem citada, Sócrates parece não ser capaz de dar conta da forma de conhecimento, tratando-se mais de uma inspiração divina inexplicável. Contudo, como veremos a seguir, mais do que de fundamento do saber, trata-se talvez de desenraizamento. Cf. Idem. *Il segnale di un sapere privo di fondamento: Il termine exaiphnes nel Cratilo e nel mito della caverna*. In: LAVECCHIA, S. (a c.). *Istante: L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*. Milano: Mimesis, 2012, p. 143-158.

44 Franco Chierieghin, nasceu em Chioggia (Veneza) em 22 de agosto de 1937. Formou-se em filosofia pela Universidade de Pádua em 1959. Sua carreira ocorreu inteiramente na faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Pádua. Desde 01 de novembro de 1973 professor titular de História da Filosofia, desde 01 de novembro de 1993 professor titular de Filosofia Teórica; professor emérito desde 9 de março de 2011; desde julho de 2011 é membro correspondente da Accademia Nazionale dei Lincei. Entre suas principais publicações: *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, A. Milani, Padova 1961; *Storicità e originarietà dell'idea platonica*, Cedam, Padova 1963; *L'unità del sapere in Hegel*, Cedam, Padova 1963; *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, Cedam, Padova 1963; *Hegel e la metafisica classica*, Cedam, Padova 1966; *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana Scolastica, Padova 1973; *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980; *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990; *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1991; *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994; *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997; *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000; *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004; *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2012.

45 Aqui é útil recordar a interpretação de G. Salmeri, segundo o qual, “o nível último do conhecimento de Platão não é o mítico, mas o místico” (cf. SALMERI, G. *Dal dialogo socratico alla VII Lettera di Platone*. In: RIGOBELLO, A. (a c.). *Interiorità e comunità: Esperienze di ricerche in filosofia*. Roma: Studium, 1993, p. 122).

Para empregar as palavras de Gadamer: "... os meios de filosofar não são a própria filosofia. A simples consequencialidade lógica ainda não é tudo"<sup>46</sup>. Por outro lado, não será justamente o "não é assim" o instante no qual a própria pessoa se torna símbolo de algo finito e absoluto ao mesmo tempo?

Ela manifesta plenamente tais caracteres lá onde o homem, tendo chegado ao apogeu das próprias possibilidades e ao cumprimento da própria vida terrena, depois de ter escrito<sup>47</sup> e pensado muito, é,

---

46 GADAMER, H.G. *La responsabilità di pensare: Saggi ermeneutici*. A cura di R. Dottori. Milano: Vita e Pensiero, 2002, p. XIV.

47 Platão já se expressara a respeito do valor da escrita: "... a escrita possui isto de terrível, o que, com efeito, a torna semelhante à pintura. Pois também os produtos desta são apresentados como seres vivos, mas se a eles se pergunta algo, eles silenciam de modo totalmente solene. O mesmo também vale para os discursos escritos. Podemos achar que eles falam para exprimir alguma reflexão, mas se nós os interrogamos, porque queremos compreender o que dizem, uma só coisa eles se contentam em dizer e é sempre a mesma. E uma vez escrito, além disso, todo discurso circula por toda parte, tanto entre aqueles que prestam atenção e compreendem quanto entre aqueles a quem não convém. E não sabe distinguir para quem é necessário falar e para quem não é. Sendo mal compreendido e injustamente insultado, necessita sempre do autor para vir em seu socorro, pois ele mesmo é incapaz de proteger-se" (PLATÃO. *Fedro*, 275c). A esse respeito, é muito bonita a expressão de Karl Jaspers: "Platão bem sabe que a verdade só reluz entre amigos em horas felizes e não pode ser expressa numa obra linguística" (JASPERS, K. *Filosofia: II. Chiarificazione dell'esistenza*. Traduzione italiana di U. Galimberti. Torino: Utet, 1978, p. 586-587). Na interpretação de Gadamer, A Sétima carta impõe-se como testemunho decisivo contra a interpretação meramente metafísica de Platão e como fundamento teórico do diálogo socrático: "O pensamento de Platão, de acordo com Gadamer, reconhece que todo texto vem da palavra viva e a ela deve retornar, e nesse sentido é sentido hermenêutico. Se em Crátilo ele considera erroneamente as palavras como simples sinais e instrumentos, em A Sétima carta, contrariamente, demonstra o caráter essencialmente oral da atividade filosófica e, além disso, indica os limites da comunicação, quer oral, quer escrita" (RENAUD, F. *Il Platone socratico di Gadamer*. *Rivista di Storia della Filosofia*. Milano: Franco Angeli, v. 63, n. 4, 2008, p. 601). Sobre a relação "instante-escrita", ver CARRERA, A. *L'esperienza dell'istante: Metafisica, tempo, scrittura*. Milano: Lanfranchi, 1995. "É justamente no terreno do instante que o tempo mostra seu vínculo difícil com a escrita. O correr do tempo que atormenta o Ocidente é perfeitamente paralelo ao correr linear e irreversível da escrita alfabética. Apesar disso, a escrita não pode escrever o instante, não pode fazer a experiência dele. Sabemos que o vivemos, mas a consciência de

porém, capaz de sussurrar: “não é assim!” Mostra-se assim capaz de ultrapassar, sacrificando-a, a totalidade alcançada de si<sup>48</sup>. Então, todo cumprimento de si, ἐξαίφνης, poderia ser, ao mesmo tempo, abertura a algo ainda maior: ἐπέκεινν. Mas não será tal capacidade de “espera” no momento final da vida<sup>49</sup> um sinal tangível de uma

---

tê-lo vivido chega-nos com o mesmo atraso da coruja no crepúsculo. Na existência privada, o saber do instante já está sempre circundado pelo esquecimento. Na existência pública, já é sempre sinal de uma história, de um monumento, talvez de uma ruína. Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho são os antigos guardiões dessas ruínas. Mas é numa época moderna, com Nietzsche, Heidegger, Benjamin. Bloch, Michelstaedter, que o instante é cada vez mais estreitamente ligado à ética da decisão. Por isso, a ética do instante consiste em deixá-lo passar e em deixá-lo retornar, sem a ilusão de edificar utopias sobre seu fundamento abissal” (Ibidem, p. 18).

48 Se, como vimos a partir da Carta sétima, a capacidade de ultrapassar, sacrificando-a, a totalidade alcançada de si pode abrir – ἐξαίφνης – a algo ainda maior, talvez seja oportuno mencionar o sentido de tal sacrifício, ou melhor, a capacidade, dessa vez toda do sujeito, de entender o que “caí” – o “não é assim!” do ἐξαίφνης – como sacrifício. O sacrifício feito sua sponte é algo qualitativamente diferente do que acontece no mundo das necessidades e é incomparável a ele. Aceitar a indignância pronunciada por “não é assim!” significa verificar, no decurso “natural” da existência, a própria independência dela a partir do mesmo ponto que consentiu aceitá-la livremente e de entrar com ela numa relação de pertencimento. Quero dizer que o instante absurdo – ἐξαίφνης – capaz de derrubar o edifício mais sólido apresenta-se como oferta, e não assimilação, e a resposta adequada a ela continua sendo oferta. Do contrário há a recusa ao que ἐξαίφνης me encontro entregue. “No sacrifício, os elementos estruturais do agir são atribuídos um ao outro num jogo livre. Na recusa do já dado, deixa-se subsistir somente aquilo a que alguém [eu diria ἐξαίφνης] se encontra entregue pelo tanto que resulta utilizável ao fim de sua destruição. Relacionamo-nos com ele não para lhe oferecer o cumprimento do que mais lhe pertence, mas, ao contrário, para utilizá-lo com o objetivo de subtrai-lo a si mesmo [...]. A liberdade que se anuncia no sacrifício é algo que não dominamos [...] é de fato exercida na oferta e na dádiva, um ser em relação que se arremata a partir da relação, no ato mesmo em que se institui” (CHIEREGHIN, F. Possibilità e limiti dell’agire umano. Genova: Marietti, 1990, p. 127-128).

49 A Carta VII foi escrita após a morte de Dione – portanto, depois de 354 a.C. –, quando Platão tinha setenta e três ou setenta e quatro anos, e o dado biográfico torna ainda mais significativo o que acontece ἐξαίφνης: “... ‘numa vida completa’. Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um humano feliz e venturoso” (ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 14). Como “criaturas” do tempo, somos chamados a desfrutar bem dele, saindo da concepção de uma série infinita de “agoras” sucedendo-se indiferentes. Mesmo

presença ausente? Parafraseando Marcel Proust, poderíamos nos perguntar: não será talvez a espera, para quem ama a sabedoria<sup>50</sup> – φιλεῖν/σᾶφή – justamente como Platão, a presença mais forte, viva e indestrutível?

### **Não é assim**

O que foi afirmado até aqui parece ser coerente com uma imagem muito bela presente em Teeteto, na qual o filósofo é chamado a “arranjar o manto no ombro direito como o faz o homem livre [...] apanhando a música do discurso, entoar condignamente o hino da verdadeira vida dos deuses e dos varões bem-aventurados”<sup>51</sup>, como que para dizer que “de repente” é preciso jogar para trás tudo o que se construiu com esforço, pois é isso o que cabe a um homem livre.

O “não é assim”, por outro lado, é próprio do homem livre, que não tem nada a defender e está disposto a discernir a estrutura de indigência do homem a partir de si mesmo. Trata-se de um ato simples e radical que ativa a referência à outra coisa e, ao mesmo tempo, separa e conecta dois modos de existência e de conhecimento; três palavras que abalam a pretensão ou a tentação de um pensamento que se apresenta como “o único possível”.

---

assim, alcançar tal maturidade e ainda ser capaz de “não possuir” o que foi feito no tempo, a fim de nos entregarmos um extraordinário “não é assim!”, talvez seja o testemunho mais autêntico da ἐπέκεινα muito cara a Platão.

50 Por outro lado, a sabedoria que Sócrates afirma possuir (PLATÃO. Apologia, 23a-b) nada mais é do que a consciência da própria ignorância. Sua sabedoria não é senão saber que não sabe ou, dito de outra forma, um saber que coincide com a convicção de jamais possuir totalmente a sabedoria.

51 PLATÃO. Teeteto. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Digitalização do Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia), p. 33. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000068.pdf>. Visitado em 23.dez.2020.

Se prestarmos atenção ao “não é assim” repentinamente desvelado, mergulhados nos limites do pensamento que objetiva, talvez possamos vislumbrar uma negatividade que de modo algum é defectiva; aliás, é libertadora<sup>52</sup>:

nada com caráter de ultimato paralisará a força criativa que a inteligência sabe abrir no interior e em razão de seus limites [...] poder-se-ia empregar a palavra à qual Platão recorre num lugar crucial de sua filosofia: ἐπέκεινα, “além”. Nela é possível encontrar encerrada, como se fosse um monograma, o que provém da essência livre do pensamento.<sup>53</sup>

Um ensaio de Chiereghin indaga, a partir da tradição hindu-ariana<sup>54</sup>, o uso do “não”:

A Brihadaranyaka Upanishad [...], no final da terceira seção da segunda leitura, contém o testemunho de um emprego de relevo especulativo absoluto do não [...] os antigos videntes perguntaram-se que tipo de conhecimento podemos ter do Bramã supremo; eles aventuraram-se a descrever um caminho triplo de acesso.<sup>55</sup>

O autor identifica um caminho simbólico; o segundo caminho é o da negação de qualquer determinação; “o terceiro aventura-se a denominar de maneira sóbria e essencial o caráter fundamental de Bramã como realidade-verdade”<sup>56</sup>.

52 A respeito da terceira hipótese de Parmênides, E. Paci exprime-se da seguinte maneira: “... a filosofia é obrigada repropor, de um modo novo, o tema da dialética e o problema do sentido da negatividade; de uma negatividade que não seja superficialmente apenas uma função de um bem retórico. O mal em que o homem se enraíza suscita um espanto incoercível” (PACI, E. *Il senso delle parole* (1963-1974). A cura di P.A. Rovatti. Milano: Bompiani, 1987, p. 295).

53 CHIEREGHIN, F. *L'eco della caverna: Ricerche di filosofia della logica e della mente*. Padova: Il Poligrafo, 2004, p. 348.

54 Para uma introdução ao hinduísmo antigo, ver SFERRA, F.; RIGOPOULOS, A. (a c.). *Hinduísmo antigo*. V. 1: Dalle origini vediche ai Purana. Milano: Mondadori, 2010, eme special p. XII-XLIX.

55 CHIEREGHIN, F. *Le avventure del non*. Verifiche, v. XLVII, n. 2, 2017, p. 194.

56 *Ibidem*, p. 197

O texto apresenta uma série de imagens; os símbolos evocados são antigos e ricos de significado,

... mas, acima de todos esses símbolos, domina o fulgor repentino da chama, que talvez seja o símbolo mais poderoso para significar a maneira repentina com que a mente é fulgurada quando Ihe é dado aproximar-se da natureza imortal de Bramã. No entanto, depois desse flamejo de símbolos extremamente concretos do Princípio imortal, aparece a fórmula conhecida que parece torná-los todos vãos, por rejeitar qualquer tentativa de afirmar ou determinar de alguma forma Bramã: "Agora a fórmula 'não é isso, não é isso!' (Neti, neti). Não há nada superior a 'não é isso'" [...]. Sem tirar nada da afirmação não há nada superior a 'não é isso', isso não significa que ele não possa ser ladeado (como de fato acontece) por um momento positivo. A contiguidade entre o modo positivo e o modo negativo de se relacionar com o absoluto deve ao menos levantar a suspeita de não se tratar de duas atitudes cognitivas opostas e mutuamente excludentes, nem que sua abordagem aconteça no interior de uma contradição não percebida como tal, mas, antes, que afirmem a mesma coisa.<sup>57</sup>

Transcrevo agora a parte que interessa do texto, com a tradução de Raphael:

É esta, na verdade, a natureza do ser: é como uma veste sacerdotal, como cérea lã de ovelha, como uma joaninha, como uma chama de fogo, como um lótus, como fulgor repentino. Na verdade, para quem conhece, certamente a prosperidade chega instantânea como um relâmpago; portanto, depois disso, vem a descrição [do Bramã] como "não é isso, não é isso", porque, na verdade, não existe qualquer [indicação] melhor de "não é isso".<sup>58</sup>

A túnica alaranjada, a lã branca, o inseto, a flor de lótus, cada um mereceria um tratamento próprio. Contudo, se voltarmos brevemente

57 Ibidem, p. 195-196.

58 Upanishad: Testo sanscrito a fronte. Traduzione italiana di Raphael. Milano: Bompiani, 2010, p. 81, nossa tradução.

ao ἔξαίφνης do qual partimos, poderemos notar logo que ele está aqui presente, do ponto de vista conceitual referindo-se apenas ao “fulgor repentino da chama”<sup>59</sup>, como modalidade de manifestação do divino, ou seja, afirma algo sobre como o divino age: irrupção de uma instância divina na continuidade horizontal do homem. Mesmo a “chegada instantânea como um relâmpago” o “como um repentino relâmpago”

---

59 “το δε φλέγει ακάματον πύρ ὄρμενον ἔξαίφνης” [“chama voraz que de súbito se alça”] (HOMERO. *Iliáda*, XXI, 14). É interessante notar que também Homero liga o advérbio ἔξαίφνης à imagem do fogo. A palavra está presente na *Iliáda* duas vezes; em ambos os casos serve para representar a repentina aparição do fogo. A primeira vez aparece no Livro XVII, no qual se narra a luta longa pela posse do corpo de Pátroclo: “Dessa maneira o cadáver tiravam da pugna levando-o para os navios. A volta de todos se inflama a peleja tal como incêndio selvagem que súbito [ἔξαίφνης] se alça em cidade de homens industres derruindo edifícios no meio da imensa flama que os ventos furiosos atizam num crebro estralido” (Ibidem, XVII, 735-740). O segundo emprego do advérbio ἔξαίφνης é encontrado no Livro XXI. A morte de Pátroclo deixa Aquiles com raiva, e sua fúria divide os troianos em dois grupos separados. Enquanto uma parte foge para a cidade, a outra facção é empurrada contra o rio Xanto. Homero ainda compara o frenesi da batalha com o súbito surgimento do fogo: “Como acossados por chama voraz que de súbito [ἔξαίφνης] se alça, os gafanhotos o rio procuram e na água se atiram quando a violência do fogo incansável sem pausa os persegue tal pela fúria de Aquileu ao leito do Xanto profundo lançam-se os Teucros enchendo-o de envolta com belos cavalos” (Ibidem, XXI, 10-15). O uso que Homero faz do advérbio ἔξαίφνης, embora ligado ao fogo repentino, parece uma metáfora para explicar as consequências destrutivas de uma raiva sem escrúpulos (cf. Homero, *Iliáda*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: [https://desilusoes.files.wordpress.com/2011/04/iliada\\_carlos.pdf](https://desilusoes.files.wordpress.com/2011/04/iliada_carlos.pdf). Visitado em 31.dez.2020). Observando-se bem, o que o muda “de súbito”, rapidamente, pode ser muito bem explicado pela chama, o fogo (ver, por exemplo, BACHELARD, G. *L’intuizione dell’istante: La psicoanalisi del fuoco*. Bari: Dedalo, 2010). Entre outras coisas, em sua originalidade amplamente reconhecida, Bachelard tem o mérito de tematizar justamente o instante: “Se nosso coração fosse suficientemente grande para amar a vida em cada detalhe, dar-nos-íamos conta de que todos os instantes são ao mesmo tempo doadores e usurpadores, e que uma novidade recente ou trágica, sempre repentina, nada mais faz senão ilustrar a descontinuidade essencial do Tempo” (BACHELARD. op. cit., p. 41). No interior do ensaio *L’intuizione dell’istante* [A intuição do instante], escrito em 1966, Bachelard confronta as teses de Rounpel, Bergson e Einstein. Ele compara a filosofia da duração de Bergson e a consideração do instante como presente fictício, para definir o instante como elemento temporal primordial (cf. CICERO, V. *Istante durata ritmo: Il tempo nell’epistemologia surrazionalista di Bachelard*. Milano: Vita e Pensiero, 2007).



da “prosperidade” “glória” acrescenta algo, penso, a respeito do “modo repentino” com que o conhecimento saber acontece. Contudo, também o símbolo é levado aos seus limites por um não<sup>60</sup>, não que abre novamente cenários inesperados; de fato, o limite, além de circunscrever o limitado, contém o sinal daquilo que o transcende<sup>61</sup>. É justamente graças à perfeição alcançada “no seu limite” que se abrem novas possibilidades<sup>62</sup>.

Chiereghin analisa um célebre hino cosmogônico do Livro X de O Rig Veda, anterior a 1000 a.C. O que os antigos videntes “viram” como imagem de eventos divinos é assim expresso: “No princípio inexistia nem o inexistente, nem o existente (nāsadāsīn no sadāsīt)”<sup>63</sup>.

60 De um lado, ressoa aqui a pergunta de Santo Agostinho: “O que temos que já não tenhamos recebido?” De outro, a injunção do neurocientista Jean-Pierre Changeux: “Aprender é eliminar”, que convida constantemente à renúncia da herança.

61 Para uma análise do “limite”, ILLETERATI, L. *Figure del limite: Esperienze e forme della finitezza*. Trento: Verifiche, 1996; do mesmo autor, *Filosofia come esperienza del limite: Problemi di introduzione*. Padova: Diade, 2002.

62 O símbolo tem também a propriedade de ser constitutivamente aberto e não poder ser reduzido a uma semântica definitiva; em outras palavras, o símbolo configura-se como abertura inesgotável de significado, consistindo num todo que manifesta a si mesmo em sua inteireza numa de suas partes (cf. PAREYSON, L. *Verità e interpretazione*. Segrate: Mursia, 2005, p. 48).

63 O Rig Veda, X, 129, 1. Reproduzo aqui, por eu crer ser útil, algumas passagens desse texto: “O não-existente não havia, o existente não havia; então não havia o mundo, nem o firmamento, nem o que está acima (do firmamento). Como poderia haver algum invólucro envolvente, e onde? Do que (poderia haver) felicidade? Como (poderia haver) a água profunda insondável? Naquele período não havia morte nem imortalidade [...] Aquele Único sem respiração respirava por sua própria força, exceto Aquele não havia nada mais [...]. No início havia desejo, que foi a primeira semente da mente; os sábios, tendo meditado em seus corações, descobriram por sua sabedoria a conexão do existente com o inexistente [...]. de onde veio essa criação, de onde ela foi gerada? Os deuses (foram) subsequentes à criação (do mundo); então, quem sabe de onde ele surgiu?” (O RIG VEDA, Livro X. Tradução de Eleonora Meier, 2017. Disponível em: [https://www.academia.edu/34032330/O\\_Rig\\_Veda\\_Livro\\_10\\_em\\_Português](https://www.academia.edu/34032330/O_Rig_Veda_Livro_10_em_Português). Visitado em 31.dez.2020). Neste “então, quem sabe de onde ele surgiu?”, muitos destacaram o timbre pessimista da impotência dos homens de chegarem a uma resposta; contudo, penso que também possa ser interpretado como alerta a não se

## O filósofo paduano comenta:

Talvez toquemos aqui o limite extremo e, ao mesmo tempo, subversivo da longa história da procura pela possibilidade de um enraizamento ontológico do não. De fato, não se trata de um enraizamento, mas de um desenraizamento. A exigência heideggeriana, da qual partimos, de um “desvelamento ontológico” do não é aqui subvertida; existe algo mais antigo do que a ontologia, pois na origem não há nem o não ser nem o ser. Para nós, que especulativamente estamos todos em certa dívida com Parmênides, essa duplex negatio revela-se desconcertante.<sup>64</sup>

## A análise de Chiereghin acompanha, mais uma vez, “além”:

... poderíamos dizer que a ontologia não seria capaz de chegar ao desvelamento do não enquanto não ousasse transcender-se a si mesma para realizar, indo além do ser e do não ser, o desenraizamento ontológico

---

fechar em uma única resposta ou definição Tat (de onde) e Ekam (um), ou seja, trata-se de um princípio de prudência: não atribuir um nome a esse espírito movidos pelo temor de limitá-lo; aliás, a não predicabilidade é expressa por meio de negações e perguntas que nunca são resolvidas de verdade. Isso parece ser coerente com o timbre cultural da Índia védica. Escreve R. Calasso: “Os árias [“os nobres”; assim os homens védicos chamavam a si mesmos] ignoram a história com uma insolência sem igual nos acontecimentos de outras grandes civilizações [...]. Não surpreende que não tenham fundado – nem nunca tentaram fundar – um império. Preferiam pensar qual é a essência da soberania [...]. Não havia templos, nem santuários, nem muros. Havia reis, mas sem fronteiras rígidas, traçadas e certas [...]. Qual era o motivo profundo pelo qual não queriam deixar rastros? [...] Porque toda construção é provisória, inclusive o altar do fogo. Não é algo parado, mas um veículo. Uma vez realizada a viagem, o veículo pode até ser desmontado [...]. Se tinham tanto cuidado para construir um pássaro, era para que pudesse voar. O que àquele ponto ficava na terra era um invólucro de pó, barro seco e tijolos, inerte. Poderia ser abandonado, como uma carcaça” (CALASSO, R. *Ardore*. Milano: Adelphi, 2010, p. 18-21) Um critério que talvez possa ajudar na abordagem do hinduísmo no seu conjunto consiste em deixar de lado a lei aristotélica do terceiro excluído. Na filosofia hindu não existe o princípio da contradição; no mesmo momento é possível ter duas opiniões completamente divergentes entre si. Onde, por exemplo, há uma dicotomia entre bem e mal ou entre espírito e ciência, existe sempre um terceiro princípio que transcende ambos. O hinduísmo reconhece que o homem é formado por “estratos” diferentes que muitas vezes creem em coisas diferentes. O primeiro estrato é o físico-corpóreo; o segundo é a consciência; o terceiro, o subconsciente; o quarto, o Ser, a parte de si que compreende toda a existência.

64 CHIEREGHIN, F. *Le avventure...*, op. cit., p. 199.

extraordinário do não.<sup>65</sup>

O desenraizamento é guardião da originalidade, e dessa maneira Chiereghin propõe a possibilidade – pois creio tratar-se de possibilidade – de uma negatividade não defectiva e de um “não saber” que não indicam carência, mas superabundância de criações imprevisíveis, pois a criação produzida a partir da origem é sempre nova e surpreendente,

... mas o é, também e sobretudo, aquilo que pode ser concebido como o “daí” e o “quem” da própria criação. Desse modo, o final do Hino põe a salvo do pântano da necessidade satisfeita de conhecimento o caráter inesgotável da plenitude do desejo e a superabundância do pensamento.<sup>66</sup>

Talvez agora seja mais fácil compreender a que patamares o advérbio ἐξάφωνης pode levar e como todo não que ele prenuncia pode não significar absolutamente uma negatividade no sentido da deficiência. Levar adiante a haste da indignância, da incerteza e da ignorância descerra uma experiência extraordinária de liberdade, fonte sempre nova de criatividade; aí soçobra toda tentativa de dominar e determinar antecipadamente, mas é também aí que explode de maneira incontida, penso, o perguntar<sup>67</sup>, e o pensamento pode, de mãos dadas com a linguagem<sup>68</sup>, mais uma vez, de modo aco-

65 Ibidem, p. 201.

66 Ibidem, p. 203. A respeito do fim do Hino referido pelo autor, cf. Nota 61.

67 Cf. MARTINO, M. (a c.). La domanda filosofica e il rispetto della verità: Testi di Franco Chiereghin e Marco Martino. Roma: CNx, 2018, p. 25-47.

68 Penso que aqui esteja em jogo uma relação importante entre pensamento e linguagem, implicando para o pensamento uma excedência com relação à linguagem: a linguagem pode chegar perto de descrever na maneira mais adequada possível, sem, contudo, conseguir integralmente absorver no interior das próprias modalidades de expressão, o pensamento; aliás, talvez, deveria mostrar suas arestas (cf. GAMBARARA, D. (a c.). Pensiero e linguaggio: Introduzione alle ricerche

lhedor e dócil, sem reservas e voltado à escuta, começar a dar seus primeiros passos.

O que ἔξαιφνης prenuncia – no sentido do “não saber” radical – parece, numa leitura superficial, validar a tese pela qual o voo da coruja – muito caro à filosofia – só começa no crepúsculo, quando o dia se encaminha à noite. Mas as criações imprevisíveis que ele prenuncia levam a pensar igualmente na cotovia, que, por sua vez, anuncia o dia com seu canto melodioso<sup>69</sup>. Entre o ocaso e a aurora, contudo, está a noite. Quando poderemos afirmar, como o mártir Lourenço, *mea nox obscurum non habet*?

A consciência renovada do “não é assim” desarma, despoja de convicções e certezas, e, no momento em que abre a novas aventuras entusiasmantes do pensamento, ἔξαιφνης volta a se impor como premissa epistemológica de toda aquisição posterior. De acordo com Trabattoni, referindo-se a Platão, “a passagem do não saber ao

---

contemporane. Roma: Carocci, 1996). É especialmente significativo o tratado a respeito do tema feito por Chiereghin a partir de Hegel (CHIEREGHIN, F. *Pensiero e linguaggio nella Scienza della logica di Hegel*. Teoria, ETS, 2013/1, em particular a seção 2: *Necessità e limiti del nesso pensiero-linguaggio*, p. 156). Esse aspecto pode ser ligado imediatamente à questão da comunicabilidade do conhecimento filosófico. Certamente um conhecimento captado dessa maneira (repentinamente) e com determinados pré-requisitos, que indicamos, não pode ser expresso com formulações ou definições rígidas e imóveis. Contudo, Platão parece afirmar que também na própria forma dialógica escrita, o conhecimento obtido não pode ser expresso. A razão principal dessa negação consiste no fato de que o dialogar é a condição que permite alcançar o conhecimento, embora não sendo o próprio conhecimento.

69 Também os textos indianos antigos indicam a cotovia como exemplo de sabedoria e espiritualidade. Em sânscrito, cotovia é *bharadvaja*, “aquele que canta”, mas também “aquele que traz alimento e bens”, como o Sol, “aquele que produz sons”, ou seja, o cantor dos hinos, e, enfim, “aquele que sacrifica”. *Bharadvaja* é também o nome de um dos sábios do Mahabharata que, segundo a lenda, foi alimentado justamente por esse passarinho (cf. CATTABIANI, A. *Volario: Simboli, miti e misteri degli esseri alati*. Milano: Mondadori, 2001).

saber acontece num instante, idêntico ao instante no qual repentinamente a centelha fagulha”<sup>70</sup>. Mas de que saber se trata senão da consciência do próprio “não saber”? O que tudo isso tem a dizer sobre a verdade?

Na sua qualidade mais íntima e não coercível, o pensamento é a capacidade de dizer à manifestação cumprida de toda forma, que também ele traz à luz, “mais além”, uma ultrapassagem que não brota da deficiência de modos de compreensão incompletos e parciais, mas da plenitude de obras que foram levadas a cumprimento na perfeição de sua forma [...]. Essa transcendência da forma, para além da própria completude, obriga à familiarização com o pensamento que vê cumprimento e ultrapassagem caminharem juntos, não porque a forma cumprida seja ameaçada por lacunas e deficiências, mas porque, em sua plenitude e perfeição, mostra ser circundada por um halo de referências e remissões que a fazem ser, dentro dos próprios limites definidos, sempre “mais” e “para além” de si mesma.<sup>71</sup>

Em outra passagem, Chiereghin escreve:

... todo cumprimento de si é, ao mesmo tempo, abertura a algo ainda maior que a domina e que, para mirar-lhe, deve estar disposta à renúncia e ao sacrifício do que soube alcançar de cumprimento e de satisfação; mas, ao mesmo tempo, compreende que essa ultrapassagem contínua de si mostra que, para além do limiar da aparência, o ponto de absoluta resistência, que não pode ser retido por nada e que nada pode subjugar, é o ato incondicionado da liberdade.<sup>72</sup>

O caráter irrepetível e inimitável do que ἐξάιφνης destrói não significa que este seja condenado ao isolamento e à insignificância para si mesmo o para os outros. Ao contrário, se não é passível de imitação,

70 TRABATTONI, F. *La verità nascosta: Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*. Roma: Carocci, 2005, p. 38.

71 CHIEREGHIN, F. *L’eco della caverna...*, op. cit., p. 348-349

72 Idem. *Dall’antropologia all’etica...*, op. cit., p. 81.

continua sendo um convite a seguir seus rastros, não para uma possível repetição, mas para se confrontar com ele a partir de si mesmo. Naquilo que é livre, cada um pode reconhecer a obra de algo que lhe é afim, de maneira que justamente o que inicialmente parece misterioso, mas, de todo modo, fonte de admiração, pode ser, na realidade, obra cotidiana de outro si mesmo irrepetível. Se ἐξάφνης se subtrai ao caráter comum do tempo, isso não significa, creio, que ele seja indiferente ao tempo; ao contrário, ele mantém com o tempo uma relação tal que o domina, mas não é por ele dominado. Não será talvez a essência do tempo que torna compreensível a partir dele?

De fato, é no ponto a partir do qual começa a dissolução de um estado e a germinação de um novo que o homem pode compreender-se como o ato do que é possível enquanto possível e, por conseguinte, da possibilidade de todas as relações de que é capaz. Nesse ponto, entrevisto no instante que ele está para ser precipitado no desespero ou perturbado pela alegria, ele é livre [...]. O que se lhe manifesta nesse ato de liberdade é rigorosamente nada mais que o limite do próprio conhecer e do próprio atuar; portanto, é algo de que não pode dispor e que se subtrai a qualquer confronto e compromisso.<sup>73</sup>

Será que aquilo que ἐξάφνης guarda é o pensamento que vê caminharem juntos cumprimento e ultrapassagem?

### **Da indigência total à sabedoria**

No entanto, seguindo Platão, também aqui ἐξάφνης tudo poderia ser subvertido:

... se não te admiras de pareceres, assim tão de repente [ἐξάφνης], nada inferior em matéria de sabedoria a qualquer homem ou divindade? Ou

73 CHIEREGHIN, F. “Vivere” e “Vivere bene”. Note al concetto aristotelico di *πρᾶξις*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. XCV, n. 1, 1990, p. 71.

serás de opinião que a medida de Protágoras se aplica menos aos deuses do que aos homens?<sup>74</sup>

Mantendo intactas as características acima mencionadas de ἐξάιφνης, a pergunta de Sócrates escancara novos horizontes, apoiada, penso, nas infinitas possibilidades que “não é assim” autoriza. Isso fica especialmente evidente quando se considera a Apologia. Aí a sabedoria que Sócrates declara possuir nada mais é do que a consciência da própria ignorância, um saber que não sabe:

... o deus é que poderia ser sábio de verdade, ao dizer, no oráculo, que a sabedoria humana é de pouco ou nenhum preço; e parece que não tenha querido dizer isso de Sócrates, mas que se tenha servido do meu nome, tomando-me por exemplo, como se dissesse: Aqueles dentre vós, ó homens, são sapientíssimos os que, como Sócrates, tenham reconhecido que em realidade não tem nenhum mérito quanto à sabedoria.<sup>75</sup>

74 PLATÃO, Teeteto 162c 4-8. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Digitalização do Membr do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000068.pdf>. Visitado em 04.jan.2021. cf. REALE, G. Platone: Alla ricerca della sapienza segreta. Milano: Rizzoli, 2004.

75 Idem, Apologia 23a-b. Tradução de Maria Lacerda de Souza. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270801/mod\\_resource/content/1/platao\\_apologia\\_de\\_socrates.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270801/mod_resource/content/1/platao_apologia_de_socrates.pdf). Visitado em 4.jan.2021. Em virtude de seu sábio “não saber”, Sócrates revela o aspecto ilusório de todo saber aparente. Sua consciência é efetiva de uma ignorância radical, à qual ele quer converter os que creem saber. A Mênon, que o comparou a uma raia elétrica, pelo efeito que produzia de paralisar as almas desmoronando toda e qualquer certeza cotidiana tranquila, Sócrates respondeu: “Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros” (Idem, Mênon, 80c 6d). A Crítias, que acreditava Sócrates já soubesse a solução do problema, este retrucou: “Bem! Eu digo, Crítias, que tu, certamente, te diriges a mim como se eu afirmasse saber sobre as coisas que pergunto e pudesse estar de acordo contigo somente sobre o que desejasse. Não é nada disso. Mas procuro sempre contigo, através das coisas propostas, a solução, mas eu não sei” (Idem, Cármides 165 b 5c). Escreve Chiareghin: “Sócrates interroga sobre temas que ele é o primeiro a não conhecer, pois jamais concederia a si mesmo presumir saber o que não sabe. Quando, no decorrer do diálogo, ele cai na aporia, seu artifício não é extrínseco para fazer o adversário cair numa armadilha, mas é verdadeira desconcerto e vertigem que o toma diante do problema. [...] isso é o saber que Sócrates vive concretamente e quer que seja vivido intimamente

A esse ponto de nosso percurso, poderíamos talvez responder a Sócrates com Hermógenes que, em Crátilo, evidencia todo o esforço e toda a perplexidade:

Não sei de que modo contestar, Sócrates, o que disseste. Mas não me parece fácil deixar-me convencer assim tão de repente [ἐξαίφνης]. No entanto, poderia dar-te crédito com mais facilidade...<sup>76</sup>

Mas a resposta que Sócrates dá a Teages é de tirar o fôlego:

Teages, esta é nossa companhia: se agradecer ao deus, as vantagens serão notáveis e imediatas [ἐξαίφνης]; do contrário, não há o que fazer. Presta atenção se não for melhor deixares te educar por um desses que são capazes de controlar a utilidade que oferecem aos homens do que correres o risco de, ao vires a mim, te confiases ao acaso.<sup>77</sup>

Ἐξαίφνης é risco e aventura; as vantagens podem ser notáveis, mas conservam o caráter “repentino” e não podem ser calculadas ou pré-determinadas. Guardará o ἐξαίφνης ao mesmo tempo indigência e sabedoria? Bem como cumprimento e ultrapassagem? Não é justamente o amor pela sabedoria que mantém as portas sempre abertas a uma “totalidade” que não pode deixar de anunciar, a cada conquista, ἐπέκειναι? “E com respeito ao filósofo, não dizemos que aspira à sabedoria, porém, não a esta ou àquela parte, senão a toda ela?”<sup>78</sup>

Que pensamento, pois, se abre diante de nós ἐξαίφνης? O pen-

---

pelos outros; isso é o saber de uma necessidade fundamental que se nutre das próprias raízes do homem e, com ele, de todo ser finito” (CHIEREGHIN, F. *Storicità e originarietà nell’idea platonica*. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Padova, v. XI. Bologna: Leo S. Olschiki, 1963, p. 52).

76 PLATÃO. Crátilo, 391a, op. cit. O termo ἐξαίφνης, no contexto que acabamos de citar, indica a imediatez e a repentinidade de uma aceitação dada a uma tese específica.

77 Idem, Teages, 130e 2-10.

78 Idem, A República, V, 475b 12-16. op. cit.



samento da subjetividade humana, enquanto pensante, ou um pensamento do qual esta participa sem esgotá-lo e na qual provoca o âmbito essencial de sua manifestação?



## Capítulo 3



## Princípio e liberdade

Mas, por Zeus! Como poderá ser tal coisa? Teremos de admitir, assim à ligeira, que de fato o movimento, a vida, a alma, o pensamento não participam verdadeiramente do ser absoluto, e que este nem vive nem pensa, mas, venerável, sagrado e privado de inteligência, permanece imóvel?  
(PLATÃO, O Sofista, 248d 6-249a 2)

### Introdução

Voltar toda vez a se interrogar sobre o princípio está enraizado na paixão fundamental que estimula o homem a procurar<sup>1</sup>. Se o ato do nascimento do pensamento está ligado à pergunta, é justamente nesta que o pensamento se descobre necessariamente como algo finito, que vem “depois”, sempre “segundo” com relação a algo pré-existente que provoca o ato de perguntar. O princípio exprime-se na necessidade de encontrar algo que, por sua vez, não seja limitado e que não o seja incondicionalmente, quer dizer, não mais contornável e seja desvinculado das necessidades de causas mais elevadas e remotas. Embora a experiência do princípio seja sempre relativa e condicionada, talvez a paixão mais originária do pensamento humano seja justamente a procura por um princípio desvinculado

... não somente para trás, pela necessidade de causas mais remotas, mas também para frente, pela necessidade de fazer que algo derive de si. Quão difícil é [...] chegar a ter notícia do princípio como tal, em sua pureza não afetada, é demonstrado pelo fato de o caráter há muito prevalente que acompanha a noção de princípio ser “aquilo a partir do qual” algo começa, como testemunha a opinião corrente, pela qual a noção de

<sup>1</sup> Pensemos em Górgias, de Platão, no qual, à repreensão irritada de Cálicles a Sócrates, acusado de “falar sempre do mesmo jeito”, Sócrates retrucou dobrando a dose: “Não apenas do mesmo jeito, Cálicles, como também a respeito das mesmas coisas” (Górgias, 490e, 9-10).

princípio está estreitamente vinculada ao poder originante, à capacidade de fazer algo surgir de si.<sup>2</sup>

Proferir palavras sobre o princípio significa, de alguma maneira, ter-se movido para trás de tudo, até o “primeiro sem um segundo”. Só dessa maneira se é capaz de afirmar o que acontece nele: “Trata-se de uma voz que pode pertencer à própria divindade ou a quem pôde escutá-la e que tem sua morada ou, de todo modo, teve morada próxima ao divino”<sup>3</sup>. Contudo, cada um de nós encontra-se a existir “no meio”; de outro lado, “No meio do caminho de nossa vida...”<sup>4</sup>,

no seu significado imediato, indica a metade do arco da existência, mas num sentido mais profundo indica o modo de ser da vida humana [...] o modo de ser da vida humana em seu aspecto essencial [...] se viver for a existência que se estende entre o início e o fim. Também se encontra “no meio” quem pretende falar do princípio e como princípio.<sup>5</sup>

Como será então possível referir sobre o princípio estando “no meio”?

### **Platão: mito e μεταβολή**

Para Platão, em parte isso é possível graças ao mito. Não a criação arbitrária de construtos fantasiosos, mas um modo de corresponder ao “princípio” consciente de que não é possível ser apoiado por razões com caráter de ultimato. Em outras palavras, a filosofia começa a acolher a herança do mito e a animar com prudência sua investi-

2 CHIAREGHIN, F. Sul principio e le aporie della sua pensabilità. In: PIERETTI, A. (a c.). *Pensare il medesimo* (vol. II): Studi in onore di Edoardo Mirri. Perugia: Edizioni scientifiche italiane, 2007.

3 Idem. *Sul principio*. Padova: Cusl Nuova Vita, 2000, p. 8.

4 Versos iniciais do Inferno, da Divina Comédia de Dante Alighieri.

5 Ibidem.

gação sobre o princípio primeiro, ou seja, purificando as representações, às vezes fantásticas, do divino. Por outro lado, recordemos a afirmação de Aristóteles: “aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis”<sup>6</sup>.

Segundo a expressão empregada por Sócrates em *Górgias*<sup>7</sup>, o mito narra coisas *ὡς ἀληθῆ*, como verdadeiras<sup>8</sup>, com a função fundamental de desmontar uma construção teórica toda vez que essa visar a produzir uma totalidade caracterizada pela completude, recordando precisamente que sempre há algo que se subtrai à sua capacidade de determinação. Desse modo, a filosofia deve abrir-se à possibilidade de um discurso de natureza bem diferente daquela da qual provém e na qual o *λόγος* exerceu seu domínio. A atitude para se lançar nessa complexa aventura foi descrita por Platão com uma simplicidade desarmante: em *Político*<sup>9</sup>, a narração que o estrangeiro se dispôs a fazer ao jovem Sócrates é apresentada “quase como uma brincadeira” e exorta o jovem Sócrates a escutá-lo com a atenção das crianças. Comenta Chiareghin:

---

6 ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, A2 982b 15. O mito é, ao mesmo tempo, resposta à “admiração” e revelação do sentido das coisas; o próprio termo significa “anúncio”, mas igualmente “realidade” e “palavra”.

7 PLATÃO. *Górgias*, 523a 1-3.

8 Embora polemizando com os poetas quando não tem a possibilidade de se fazer entender de outra maneira, Platão explica seu pensamento com a ajuda do mito. “Talvez, mesmo, seja a quem se encontra no ponto de imigrar para o outro mundo que compete investigar acerca dessa viagem [com mitos] e dizer como será preciso imaginá-la” (Idem, *Fédon*, 61e. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000031.pdf>. Visitado em 11.jan.2021).

9 Cf. Idem. *Político*. 268d 5-274.

... é oportuno levar em consideração um caráter comum tanto à brincadeira quanto à infância, e trata-se da liberdade, que se manifesta na brincadeira como possibilidade de ser desfrutada por si mesma, independentemente de finalidades estranhas, e na infância como abertura incontaminada ao encanto do mundo. É justamente esta a liberdade que se requer de quem se aproxima não só dos mitos das origens, mas, sobretudo, à origem daqueles mitos.<sup>10</sup>

A atitude requerida ante o mito parece corresponder à orientação fundamental de toda a filosofia de Platão: encanto de quem – realmente – “sabe que não sabe”, um estado aparente de indigência, fonte de novas criações imprevisíveis. Assim o mito acompanha também a filosofia em seu caminho de construção teórica justamente quando ela visa a produzir uma totalidade de conhecimentos caracterizada pela completude.

Platão recorda pelo menos três mitos concernentes às origens<sup>11</sup>; contudo, Chiereghin observa:

... o que jamais foi contado em nenhum caso é aquele “evento” (πάθος) que está na origem de todas as narrações e que pode reconduzi-las todas unitariamente à sua única fonte e raiz. O evento, segundo Platão, é uma μεταβολή, uma reorientação na direção do movimento do universo [...]. O princípio dos mitos sobre as origens consiste, assim, numa inversão do movimento cósmico, que vem ela mesma encerrada no mito [...]. Se tivéssemos de identificar em sua última raiz a origem de todos os mitos sobre as origens, esta deveria ser identificada no ponto de inversão de um tipo de movimento a outro contrário: no instante da passagem...<sup>12</sup>

Assim, o mito identifica na μεταβολή entre dois movimentos

10 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 29.

11 O primeiro diz respeito ao princípio da direção do movimento do céu, o segundo menciona o reino de Cronos e o terceiro refere-se a uma época em que a estirpe dos homens não nascia do acasalamento, mas da terra (cf. PLATÃO. Político, 269 a-b-c).

12 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 30.



opostos do cosmos o princípio de todos os mitos sobre as origens. Essa “mudança radical” abarca todos os elementos que o constituem:

não apenas a inversão do movimento, mas a natureza originária do mundo e a ação do deus acabam encontrando-se na mesma “ponta”, na qual [...] parece ser impossível sustentar-se, ainda que só por um instante. Ao significar isso, a linguagem do mito manifesta, na aparente derrota de dever manter juntos elementos inconciliáveis, uma possível indicação do modo com que o princípio pode estar presente-ausente junto a nós.<sup>13</sup>

Como se sabe, é na terceira hipótese de Parmênides que Platão se interroga sobre a condição que torna possível a mudança entre duas determinações opostas. Para significar essa singularidade, ele emprega o advérbio ἔξαίφνης<sup>14</sup>, uma palavra que parece indicar a passagem de uma determinação à outra oposta; em outras palavras, exprime o verificar-se de uma μεταβολή radical:

A tentativa de “dizer” de alguma forma o princípio da μεταβολή implica o desaparecimento dos gêneros do ser (o ser e o não ser, o um e os muitos, o idêntico e o diferente, o repouso e o movimento) e, assim, a impossibilidade de a linguagem ordinária intencionar o princípio mediante duplas de predicados incompatíveis.<sup>15</sup>

Isso, contudo, não significa que o princípio seja nada; ao contrário, resulta indispensável justamente porque, ao mostrar que os gêneros do ser se chocam no limite do princípio,

... ele os torna disponíveis para os discursos humanos sobre o mundo: o princípio desvia-os de si, mostrando que são insuficientes para qualquer

13 Ibidem, p. 43.

14 Cf. MARTINO, M. D'improvviso: La via del “non” a partire da Platone. Roma: Città Nuova, 2020.

15 Ibidem, p. 34.

descrição rigorosa da própria constituição; mas, dessa maneira, liberta-  
-os para a construção do rigor do λόγος no campo do simulado.<sup>16</sup>

A não ser que, como faz Platão, se parta “de outro início” [ἔξ ἄλλης ἀρχῆς] recorrendo ao mito sobre o princípio<sup>17</sup>. Segundo Reale:

O mito platônico é justamente um “pensar por imagens”, enquanto o λόγος é um pensar por conceitos. Tanto o mito quanto o λόγος são, pois, um “pensar”, ainda que com formas diferentes, e a desembocadura à qual os dois caminhos do pensamento tendem, em seus momentos culminantes, é justamente a verdade [...]. O bom mito jamais age em detrimento do λόγος [...], mas age sempre e somente em sinergia com ele.<sup>18</sup>

Mas não só isso. Penso que seja possível encontrar em Platão uma advertência sempre atual para quem, estando no meio, decide aproximar-se do princípio. No diálogo Eutífron – um dos chamados diálogos juvenis – que tematiza a santidade e a piedade, Sócrates, ao levar todo homem à consciência da própria ignorância, atestando que só deus é unicamente sábio, vem de alguma forma a “serviço de deus”. Assim, Eutífron, um sacerdote adivinho, que presume saber “exatamente” a realidade das coisas perante os deuses, é arrastado pela própria presunção à impiedade da pior forma de ateísmo, ao passo que Sócrates, acusado de impiedade, é quem age santamente, por ter sabido fazer que sua doação total ao homem fosse ao mesmo tempo a obra completamente bela que ele tem para oferecer como “serviço de deus”. Será essa a atitude de quem, estando no meio, decide aproximar-se do princípio?

16 Ibidem.

17 O risco que se encontra aqui é bem sintetizado por Vitiello: “A narração que vem após o pensamento lógico não tem nada do encanto do pensamento matutino, do ‘mito’. Não é mito, mas mito-logia, narração apoiada na razão, no λόγος, e λόγος que remete à narração, uma remissão dupla que não deve ser separada, interrompida, sob pena, de um lado, de a realidade cair” (VITIELLO, V. *E pose la tenda in mezzo a noi*. Milano: Albo Versorio, 2007, p. 56).

18 REALE, G. PLATONE. In: *Enciclopedia filosofica*, 8696.

### **Aristóteles: ἀρχή γὰρ τὸ συναναιροῦν**

Em muitos dos textos sagrados da humanidade, o princípio indica o início de todas as coisas, a origem, e o caráter, há muito prevalente, que acompanha tal noção é “aquilo a partir do qual” algo começa, ou seja, capacidade de fazer surgir algo de si, conceito esse acolhido e elaborado no tratamento sistemático dos diversos significados da palavra ἀρχή, proposta por Aristóteles no Livro V da Metafísica<sup>19</sup>. São seis os significados de princípio propostos pelo filósofo de Estagira: “Princípio significa, num sentido, a parte de alguma coisa de onde se pode começar a mover-se”<sup>20</sup>, e o exemplo que ele traz é o de uma linha reta ou de um caminho, que podem ser percorridos em ambas as direções, o seja, a partir de uma das extremidades. Em outro sentido, continua Aristóteles, “princípio significa o melhor ponto de partida de cada coisa; por exemplo, no aprendizado de uma ciência, às vezes não se deve começar do que objetivamente primeiro e fundamento da coisa, mas do ponto a partir do qual pode-se aprender mais facilmente”<sup>21</sup>. Portanto, o verdadeiro princípio da coisa que se estuda é o termo último e mais difícil, que só pode ser atingido ao final do processo de aprendizado. Um terceiro significado: “Princípio significa ainda a parte originária e inerente à coisa a partir da qual ela deriva; por exemplo, a quilha de uma nave, os fundamentos de uma casa”<sup>22</sup>. Princípio ainda pode significar “a cau-

19 Como se sabe, nesse livro Aristóteles apresenta uma espécie de léxico filosófico, explicando justamente alguns dentre os conceitos mais importantes empregados na filosofia, e começa “do princípio”, com o termo ἀρχή.

20 ARISTÓTELES. Metafísica. op. cit., Livro V, 1013a.

21 Ibidem, 1-4.

22 Ibidem, 4-7.

sa primeira e não imanente da geração, ou seja, a causa primeira do movimento e da mudança; por exemplo, o filho deriva do pai e da mãe, e a rixa deriva da ofensa”<sup>23</sup>.

Além disso, princípio “significa aquilo por cuja vontade se movem as coisas que se movem e mudam as coisas que mudam; como são, por exemplo, as magistraturas das cidades, as oligarquias, as monarquias e as tiranias, e do mesmo modo as artes e, entre estas, sobretudo as arquitetônicas”<sup>24</sup>.

Portanto, é o exercício do comando e do poder, mas também nas artes, por estas darem origem à produção de um artefato. Enfim, “o ponto de partida para o conhecimento de uma coisa também é dito princípio da coisa; as premissas, por exemplo, são princípios das demonstrações”<sup>25</sup>. Logo em seguida esclarece que se pode falar também das causas de tantas outras maneiras<sup>26</sup> e traça algo em comum a todos os modos de ser daquilo que é chamado princípio: “o primeiro termo a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido”<sup>27</sup>. Pelas definições propostas, fica evidente que a ideia de princípio não pode ser distinguida daquela de ser “origem”:

... princípio é essencialmente aquilo do qual algo tem início quanto a seu ser, sua geração, seu conhecimento. O princípio aparece como aquilo que é originariamente destinado à produção de algo, quer seja o desenvolvimento de um processo que lhe continua sendo imanente, quer um

23 Ibidem, 7-10.

24 Ibidem, 10-14.

25 Ibidem, 14-16.

26 Nessas definições é possível divisar os quatro tipos de casualidade identificados por Aristóteles no Livro I da Metafísica: causa final, na segunda definição; causa material, na terceira; causa eficiente, na quarta e causa formal, na sexta.

27 Ibidem, 16-23.

evento ou uma série de eventos externos a seu próprio ser princípio. É como se fôssemos legitimados a chamar “princípio” ao aspecto ou lado pelo qual algo se mostra capaz de produzir um movimento e inferíssemos sua presença por meio de seus efeitos,<sup>28</sup>

exceto quando depois o divisamos reduzido a efeito, uma vez que conseguíssemos contorná-lo e circunscrevê-lo, ou seja, compreendido em sua derivação a partir de “outro”. Mas, para nós que nos movemos “no meio”, será possível sair de uma série ilimitada de remissões de finito a finito e da noção de “princípio” só relativo e jamais incondicionado?

Dentre as definições de princípio que acabamos de apresentar, há uma que, ausente no Livro V, aparece, no entanto, no Livro XI da Metafísica, ἀρχή γὰρ τὸ συναναipoῦν – princípio é aquilo que, uma vez que se o tira, tudo é tirado<sup>29</sup>, – acrescentando: “Estes e outros semelhantes são os problemas que apresentam dificuldade”<sup>30</sup>. Observa, perspicazmente, Chiereghin:

Aquilo sobre o que Aristóteles parece alertar é justamente a eliminação do princípio: o princípio é feito de tal natureza que, se o suprimos, com ele todas as coisas acabarão sendo suprimidas [...]. Aristóteles não afirma [...] que se se tira o princípio, o que permanece assume as características do princípio; ele é mais radical, pois faz a anulação do princípio ter como consequência não a transferência de seus poderes a outra coisa, mas o aniquilamento de todo o resto.<sup>31</sup>

Desse ponto de vista, a noção de princípio, longe de ser superflua, torna-se a mais necessária de todas. Portanto, poderá a

28 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 10.

29 ARISTÓTELES. Metafísica, op. cit., 1060a 1: “De fato, o princípio é justamente aquilo cuja supressão comporta a supressão simultânea de todo o resto”.

30 Ibidem.

31 CHIEREGHIN, F. Sul principio..., op. cit., p. 11.

remissão de finito a simulado autorizar-nos, a nós que estamos “no meio”, a afirmar que não existe nada fora do simulado? Não será justamente a necessidade de nos atermos ao finito que nos impede de afirmar a exaustividade de todo significado possível? Para “suprimirmos o princípio” no seu significado forte, será que teríamos de destruir o sentido fundamental de nosso estar dentro do simulado, quer dizer, será que teríamos de cancelar a impossibilidade de ultrapassar os limites? Não será justamente a ideia de um princípio incondicionado que nos torna conscientes de estarmos “no meio”? Mas a determinação de uma pura possibilidade lógica será suficiente?

O que há em comum nas diferentes acepções da palavra “princípio”, pelo menos na análise aristotélica, poderia ser assim sintetizado: o primeiro a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido. Será que podemos considerar isso, pergunta-se Chiereghin,

... uma determinação suficientemente adequada e originária de princípio? Era decerto para Aristóteles e para a mentalidade grega, que encontrava nele um dos pontos mais elevados de autocompreensão da própria tarefa histórica. Para ele, bem como para seus antecessores, tratava-se de levar aquilo que, a cada vez, era identificado como princípio a ser explicado, em toda a extensão e a profundidade da experiência, a própria capacidade de dar razão daquilo que é, que é gerado e é objeto de conhecimento, com uma obra abrangente, que constitui uma das marcas mais significativas da grandeza do gênio grego.<sup>32</sup>

Todavia, continua o filósofo paduano:

Um princípio que seja destinado “desde o início” a fazer algo ser resulta determinado por uma necessidade e vinculado a uma relação com a al-

teridade (não importando se é interna ou externa a ele) que parecem pôr um limite à sua independência dificilmente compatível com sua natureza de princípio.<sup>33</sup>

Não terá nossa linguagem um nome apropriado para significar aquilo que o pensamento investiga? Ἀρχή significa o que vem primeiramente, e princípio – de primus e capere – significa ainda o que tem o primeiro lugar e dá início a algo, gera. Ambos os nomes indicam uma relação em base à qual algo é conseqüente ao que vem antes. Ao ter de instituir entre o devir uma relação tal que exclua qualquer contato da potencialidade do mundo com a pura atualidade do princípio, Aristóteles concebeu a relação como uma relação de desejo ou de amor – graças à qual toda a natureza se move em vista de seu princípio. O objetivo é garantir a unidade e, ao mesmo tempo, a distinção, mediante uma relação que não envolve o princípio na própria relação, mas o deixa livre no ato em que a ativa. O problema com o qual Aristóteles deparou no Livro VII da Física era o seguinte: a necessidade de um primeiro motor imóvel ainda deixava aberta a questão de como o princípio alcançado assim poderia explicitar sua efetiva casualidade motora. Decerto isso não poderia acontecer por impulso ou tração; de fato, em ambos os casos, ainda que por um instante, haveria um “contato” entre o princípio e aquilo que dele depende. A solução que Aristóteles deu ao problema é conhecida: transferiu para a esfera cosmológica um tipo de relação que se encontra amplamente testemunhada nos seres vivos: οὐρεξις. Por toda parte há orexis, desejo ou tendência de algo – portanto, capacidade de dar início a um movimento -, mas o motivo do

movimento é o *orekton*, o objeto do desejo e da tendência. Assim o princípio se mantém livre da relação no ato mesmo em que a institui. Com efeito, o *ὄρεξις*, embora guardando a capacidade de mover o vivente, não é também ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto movente ou motivo. Ele é apenas o princípio em sua atualidade, o qual, livre de qualquer relação, se constitui como fim em si mesmo, mas também como a razão do cumprimento da perfeição daquilo que a ele tende. Somente desejando e amando o princípio, cada coisa poder vir a ser quão perfeita lhe é dado alcançar no interior dos limites da própria constituição. O aspecto que prevalece em Aristóteles parece ser o de um “início” que não identifica uma função, não manifesta uma dinâmica – a dinâmica do iniciar –, mas possui o caráter da substância.

Será, portanto, esse o modo de ser da relação? Será possível, para nós, que estamos no meio, pensar o princípio fora desse tipo de relação? E se a “relação a outro” fosse coessencial ao ser-dito do próprio princípio? Ou seja, se fosse o modo de nós, que estamos no meio, nos aproximarmos do princípio? “Por que na tradição filosófica”, pergunta-se Fabris, “a natureza relacional do iniciar não foi posta no centro da investigação, embora fosse conforme à nossa experiência?”<sup>34</sup> Ainda mais, se fosse o modo com que o próprio princípio revela algo de si?

---

34 FABRIS, A. *RelAzione: Una filosofia performativa*. Brescia: Morcelliana, 2016, p. 76. De acordo com Fabris, “na história do pensamento ocidental, impôs-se e prevaleceu uma concepção que acabou identificando o ‘início’ com ‘aquilo que é primeiro’, ‘aquilo que está no início’, ‘aquilo que está antes’. Dessa forma, tal aspecto da relação foi isolado e substancializado, sendo concebido como princípio, como uma causa capaz de produzir determinados efeitos. A necessidade de fixação assumiu a prevalência sobre a realidade da vinculação” (Ibidem). No itinerário de Fabris há algo que é realmente “princípio”; este, paradoxalmente, é somente a relação (cf. Ibidem, p. 159-198).



## **Plotino: princípio e liberdade**

Que o princípio é “livre” por excelência – se uma forma de necessidade intervesse para determiná-lo, ele seria condicionado a algo anterior e não poderia mais ser chamado princípio – vem claramente à tona no pensamento de Plotino. Quando questionou a possibilidade de o princípio ser denominado tal<sup>35</sup> - enquanto o princípio indicar uma relação constitutiva com outro de si, é preciso reconhecer uma forma intrínseca de autoalienação incompatível com sua liberdade –, ele repropôs, de alguma forma, a aporia fundamental acerca do princípio, mas, ao fazer assim, repropôs também a pergunta se o princípio em sua pureza lógica fosse pensável justamente a partir da relação que parece entregá-lo a uma aporia insuperável.

Para Plotino, o Princípio primeiro e supremo, que é o Um-Bem, ou seja, o Absoluto, é infinito e transcendente, portanto, entendido como potência infinita, como simples e indiferenciado, é “inapreensível” e “indizível”, em suma, não pode ser expresso com as categorias do pensamento lógico-dialético, que sempre implicam diferenciação e delimitação. O Princípio é tratado assim principalmente de forma negativa, evidenciando em especial o que não é. Não se pode sequer dizer que o Um-Bem seja ser, pois dessa forma se tornaria diferenciado e determinado; enquanto fonte do ser, ele transcende o próprio ser, está além dele. Esse caminho negativo deve ser relacionado, penso, à experiência mística descrita várias vezes nas *Enéadas* como momento culminante da vida filosófica em seu grau mais elevado: conhecimento meta-racional que capta a presença do Absoluto, realizando, portanto, uma unificação com ele.

35 Cf. PLOTINO. *Enéadas*, VI, 8, 8ss.

A raiz desse modo de falar do Princípio primeiro e supremo talvez possa ser encontrado em Platão; não apenas em Parmênides, mas já em O Banquete, no qual, para chegar à caracterização do Belo em si, Platão procedeu a uma negação sistemática de tudo o que não é e não deve ser. Plotino levou esse método às extremas conseqüências no conhecimento do que o Um-Bem não é, até ao ápice da experiência mística, fusão com o próprio Um-Bem. Como é sabido, em continuidade com a tradição metafísica platônica, Plotino subdividiu o inteiro numa esfera sensível e numa inteligível, articulando em seguida a realidade inteligível numa tríade hipostática, em cujo ápice encontramos, em sua total transcendência, o “Princípio de todas as coisas”, o Absoluto<sup>36</sup>.

A esse ponto, ele descarta todo ensinamento até que, conduzido como uma criança e posto no seio da beleza onde se encontra, até esse ponto ele pensa; mas quando é arrancado da mesma onda da Inteligência e é sustentado no alto pela vaga que chega, ele vê subitamente [ἔξαιφνης] e não vê “como”, mas a visão preenche seus olhos deluz e não deixa ver nada mais por meio dela, pois sua visão é justamente a luz.<sup>37</sup>

### Reale comenta:

Despojar-se de todas as coisas não significa empobrecer ou mesmo anular o homem, mas, ao contrário, fazê-lo crescer, pois o homem, dessa forma, se preenche de Deus e, portanto, do Tudo, do Infinito [...]. A estase plotiniana não é um estado de inconsciência; é, antes, um estado de hiperconsciência; não é algo irracional ou hiporracional, é, antes, hiper-racional (acima da razão). Trata-se de um contemplar que implica um contato estreito com o contemplado: uma copresença, uma unificação total com Ele.<sup>38</sup>

36 Para uma visão do pensamento de Plotino voltado sobretudo ao nosso tema, ver GATTI, M.L. Plotino e la metafisica della contemplazione. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

37 PLOTINO. Enéadas, VI, 7, 15-21.

38 REALE, G. Valori dimenticati dell'occidente. Milano: Bompiani, 2004, p. 236.

## A ser tocado de relance, comenta Sergio Givone,

... é o mistério que se esconde no coração do ser. O ser, a totalidade das coisas que são e, portanto, o princípio que contém todas as suas razões, o Um, não dá razão de si, mas simplesmente é e, em sentido restrito, nem sequer isso é verdadeiro, pois pretender defini-lo, ainda que com o mais geral dos predicados, é ilusório, assim como é ilusório crer que ele se apoie num fundamento, numa ultimidade vinculante e necessitante. Deveríamos, então, concluir que o fundamento do ser é o fato de não possuir nenhum fundamento? Que o fundamento do ser não é propriamente? Ou, para dizer isso de maneira mais arriscada, que é o nada? Pois bem, sim, respondia Plotino, que bem sabia turbar seus ouvintes, a quem toda uma tradição impedia pensar o que, no entanto, o mestre propunha.<sup>39</sup>

### **Entre Kant, Hegel e Schelling: o princípio como liberdade**

Para Kant, o conceito de liberdade constitui “a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”<sup>40</sup>; para Hegel, a própria filosofia, em sua inteireza, há de ser entendida como “ciência da liberdade”<sup>41</sup>; para Schelling, a liberdade representa “o um e o todo da filosofia”<sup>42</sup>, portanto, o esforço de pensar o princípio entendido como “aquilo a partir do qual” e compreender de maneira mais consequente possível sua liberdade parece ser um caminho percorrível. Se nos dirigirmos a Kant e tomarmos como termo de referência o modelo de sistema traçado no Prefácio à *Crítica da razão pura*, podemos perceber que o ápice a partir do

39 GIVONE, S. *Eros/ethos*. Torino: Einaudi, 2000, p. 107.

40 KANT, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 2008, A 4-5. A liberdade é princípio também no sentido de fundamento que guia e governa o caminho especulativo.

41 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio* (1830). Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

42 SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Lisboa: Edições 70, 2018.

qual a organização do sistema torna-se possível é justamente a ideia de liberdade<sup>43</sup>.

“Aquilo a partir do qual” é uma questão encontrada em Kant como o problema “de começar de si mesmo”: “em virtude de eu ter definido a liberdade como a faculdade de começar por si mesma um evento, abordei justamente o conceito que constitui o problema da metafísica”<sup>44</sup>. De outro lado, só encontrar um efetivo “começar de si mesmo”, questão já posta por Aristóteles, pode também superar a outra dificuldade avançada na Crítica da razão pura contra a espontaneidade do pensamento como prova da realidade da liberdade transcendental. Chiereghin comenta:

Começar torna-se problema, e problema metafísico por excelência, quando acontece “por si mesmo”, ou seja, com base numa espontaneidade absoluta que não admite, sequer hipoteticamente, a possibilidade de causas determinantes.<sup>45</sup>

O traço saliente da liberdade é que ela não é posta no homem como uma propriedade ao lado das demais, mas lhe cabe um caráter inteligível de um ato originário:

... ela passa a constituir a *ursprüngliche Handlung* na qual a humanidade do homem se manifesta [...]. O primeiro é ato incondicionado da liberdade e se apresenta a nós como ordem. As diferentes formulações do imperativo categórico nada mais fazem senão tornar acessível o princípio único e imutável que, embora pertença ao homem como seu último fundamento, é, contudo, tal que o homem não possui sobre ele nenhum poder.<sup>46</sup>

43 Para um aprofundamento, ver CHIEREGHIN, F. *Il problema della libertà in Kant*. Trento: Verifiche, 1991.

44 KANT, I. *Prolegómenos à toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 133.

45 CHIEREGHIN, F. *Il problema...* op. cit., p. 13.

46 *Ibidem*, p. 204.

Por outro lado, a finitude humana é constituída justamente pela lei moral – princípio divino – que, se num sentido, indica uma origem que não podemos ter sido nós a pô-la, em outro, configura de alguma forma também nosso destino, do qual, no entanto, somos totalmente responsáveis. O destino, o fim, configura-se, então, ao mesmo tempo como um dever?<sup>47</sup> O sentido dessa pergunta pode ser facilmente encontrado na afirmação de Kant “Que todos, porém, devam fazer para si do supremo bem possível no mundo o fim último”<sup>48</sup> Pelo fato de não se poder deduzir essa afirmação a partir da lei do dever, ela se acrescenta a esta, sendo, assim, sintética a priori. Isso significa que, na indicação de um fim, a lei moral estende-se até acolher entre os próprios motivos de determinação também o objetivo final da razão. Ao fazer assim,

... “a razão prática estende-se para além da lei moral”, e isso pode acontecer justamente porque ela deu lugar a uma qualidade que é essencial no arbítrio humano. De fato, o homem não só procura na ação, para além da lei, o resultado e o fim do agir, mas mais ainda, mesmo quando o fim lhe é proposto unicamente pela razão, “o homem busca algo que ele possa amar”.<sup>49</sup>

Pensando bem, o amor não comanda e não se pode comandá-lo; ele vive da gratuidade da dádiva, que não pretende nada para si a não ser continuar a doar. Portanto, o fim que o homem

---

47 Assim Kant se exprimia em suas Lições de ética: “Quando a natureza humana realizar completamente seu destino e sua mais alta perfeição possível, isso será o Reino de Deus na terra. (KANT, I. Lições de ética. Tradução de Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018).

48 Idem. A religião nos limites da simples razão. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

49 CHIEREGUIN, F. Il problema... op. cit., p. 206.

... quer poder amar é o supremo bem possível para o mundo, como afirma a proposição sintética a priori que leva a razão prática para além da lei moral. Mas o supremo bem possível é para o homem a liberdade, que o constitui em sua essência. O que pode ultrapassar a lei moral tem, assim, como sua condição unicamente o amor pela liberdade.<sup>50</sup>

Além disso, é possível perceber em Kant uma marca significativa da liberdade como fundamento da possibilidade da humanidade no homem – precisamente no meio – ao ele concentrar o interesse supremo da razão na pergunta “que é o homem?”<sup>51</sup> De acordo com Chiereghin, o “começar de si mesmo” como caráter determinante da liberdade como espontaneidade absoluta deve ser lido em unidade

---

50 Ibidem, p. 207. Chiereghin esclarece: “O mesmo caráter [o fato de não poder ser mandado] que o amor, enquanto amor pela lei, como objetivo permanente, mas inatingível para o homem, punha na Crítica da razão prática [...] é agora o que permite ao amor estender-se para além da lei, enquanto não pode ser deduzido do dever” (Ibidem).

51 Em paralelo à passagem do Cânon no qual Kant apresenta as três conhecidas perguntas, é forçoso considerar também uma segunda passagem, extraída da igualmente citada Introdução às lições de Lógica: “O campo da filosofia, neste significado cósmico, pode reconduzir-se às questões seguintes: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? 4) Que é o homem? A metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última” (KANT, I. Lógica. [Excertos da] Introdução. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 13). Há referências explícitas à pergunta sobre o homem em outros dois textos não publicados: as lições relativas ao código *Metaphysik L2* (Pölitz) e uma carta escrita em 1793 para o amigo Stäudlin (cf. Idem, *Metaphysik L2*. In: LEHMANN, G. (Hrsg.). *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. In: KGS, XXVIII, 533–534). Às três perguntas canônicas, com as quais o leitor da primeira Crítica já está familiarizado, acrescentou-se uma quarta, que em sua imediatez lapidar remete aos albos da própria filosofia. De fato, a pergunta sobre o homem, no momento em que é ele mesmo quem a formula, nada mais faz senão repropor de maneira interrogativa o mote délfico “conhece a ti mesmo”. À distância de quase quinze anos das três perguntas expostas na Crítica da razão pura, o acréscimo da quarta pergunta coloca a antropologia no centro de todo o “campo” da filosofia, explicitando uma forte redefinição da relação entre a antropologia e o criticismo. Para uma visão sobre a “questão antropológica” em Kant, ver POTESTÀ, A. La “pragmatica” di Kant: Saperi al confine tra antropologia e criticismo. Milano: Franco Angeli, 2004.

com o “supremo interesse da razão” – que é o homem? A unidade de ambos os conceitos, sustenta o filósofo paduano, constitui a liberdade como “pedra angular” do sistema da razão pura<sup>52</sup>.

Nas Lições da história da filosofia, ao tratar da exposição do pensamento kantiano, Hegel afirma:

O que há de verdadeiro na filosofia kantiana é, assim, o reconhecimento da liberdade [...], é o último gonzo no qual o homem gira, esse último cimo que não se deixa impor por nada, de modo que o homem não deixa valer nenhuma autoridade, que não o obriga a nada em que sua liberdade não seja respeitada.<sup>53</sup>

Para Hegel, a própria filosofia, em sua inteireza, deve ser entendida como “ciência da liberdade”<sup>54</sup>; nela, afirmava ainda Hegel, desaparecem “a alienação dos objetos e a limitação da consciência”, e, comenta Illeterati,

... mediante esse movimento de remoção, somem na filosofia “a dependência (Abhängigkeit), a nostalgia (Sehnsucht) e o temor (Furcht)”, ou seja, todas as formas de vínculo externo que impedem o livre desenvolvimento do próprio pensamento.<sup>55</sup>

Assim, como e onde essa “ciência” tem início? Se nos voltarmos à filosofia sistemática madura, parece que Hegel fez um notável re-dimensionamento do tema do “princípio” em favor do Anfang, do

52 CHIEREGHIN, F. Il problema... op. cit., p. 167-207.

53 HEGEL, G.F.W. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 3. Leipzig: Reclam, 1982, p. 310, 388-389.

54 Idem. Enciclopédia das Ciências Filosóficas... op. cit.

55 ILLETTERATI, L. Il sistema come forma della liberta nella filosofia di Hegel. (Razionalità e improvvisazione). Itinera, n.10, 2015, p. 41.

início ou começo<sup>56</sup> da filosofia como ciência<sup>57</sup>.

No período entre 1812, quando o problema do começo foi tratado pela primeira vez em nível sistemático, até 1831, na época de sua última reelaboração, o tema do início conheceu oscilações e avaliações importantes, nem sempre lineares, de seu alcance especulativo, as quais fazem supor a presença de um nó problemático resistente a todos os esforços que Hegel envidou para desatá-lo.<sup>58</sup>

Como é sabido dos leitores de Hegel, a lógica representa a ciência do pensamento puro, desprovida de pressupostos assumidos de outras ciências e fundamentada unicamente na capacidade do pensamento de dar a si mesmo forma e conteúdo. Lembremos que o verdadeiro começo<sup>59</sup> da lógica e, conseqüentemente, de todo o sistema, não é constituído pela tríade ser-nada-devir, mas está na pergunta: “Com o que precisa ser feito o início da ciência?”<sup>60</sup> O início não surge do nada, mas é preciso querê-lo: é um ato de vontade<sup>61</sup> ou, dito de outra forma, uma manifestação da liberdade – senão até mesmo arbitrária – do sujeito. Portanto, se a liberdade de “decidir”

56 Cf. CACCIARI, M. Dell’Inizio. Milano: Adelphi, 1990, p. 269-271. Ver também DONA, M. L’aporia del fondamento. Milano: Mimesis, 2008, p. 27-39 e p. 43-97.

57 Para aprofundamento, ver CHIEREGHIN, F. Principio e inizio in Hegel. In: RUGGIU, L.; TESTA, I. (a c.). Hegel contemporaneo. Milano: Guerini e Associati, 2003, p. 523-543.

58 Idem. Sul principio... op. cit., p. 46.

59 Para aprofundamento acerca do “começo” em Hegel ver: GIANNATIEMPO QUINZIO, A. Il cominciamento in Hegel. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983; MERKER, N. Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena). Milano: Feltrinelli, 1961; GADAMER, H.G. La dialettica di Hegel. Genova: Marietti, 1996, em particular p. 80-107; TUOZZOLO, C. Schelling e il “cominciamento” hegeliano. Napoli: Citta del Sole, 1995; CHIEREGHIN, F. Principio e inizio in Hegel. In: AAVV. Hegel contemporaneo. Milano: Guerini e Associati, 2003, p. 523-543.

60 HEGEL, G.W.F. Ciência da lógica 1: Doutrina do Ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 69.

61 “Não existe então, mas a decisão, que também pode ser conceituada como arbitrária, de considerar ao pensamento como tal. De modo que o início tem que ser absoluto”. Ibidem, [Ntd].



é, por um lado, caracterizador do início, por outro, não é possível se deixar de notar que o papel do sujeito, quando se trata de passar ao Anfang – à efetiva construção da ciência –, vem à tona com força não tanto em seu aspecto cognitivo, mas naquele propriamente voluntarista. Não só o pensamento, mas também a vontade, com relação ao início, chega, porém, ao extremo: se o início quer ser absoluto, desprovido de qualquer pressuposição, ele é tal que, a partir dele, não há nada que possa começar, nem ele mesmo como início,

... a não ser que se retire diante da vertigem e, renunciando a construir o sistema partindo do início, não se prefira um terreno falto certamente de originariedade e jamais poderá vangloriar-se de ser desprovido de pressupostos, mas em compensação mostra-se muito menos vacilante e inseguro em vista da construção de um itinerário científico.<sup>62</sup>

Parece que Hegel se mova nessa direção quando faz a passagem dos primeiros três momentos da lógica – ser, nada, devir – ao seguinte, o Dasein, o ser-aí ou o ser determinado. A crítica destacou várias vezes que é esse o verdadeiro início da lógica. Talvez poderíamos afirmar que o Dasein aparece como primeiro, mas é um “segundo”, pois sabe que tem atrás de si um início impossível<sup>63</sup>. “O Dasein é ‘aparência’ inevitável de um ‘primeiro’ que, órfão de seu verdadeiro princípio, não consegue libertar-se da pista de fracasso sofrido pelo pensamento e pela vontade na tentativa de pensar e querer o início”<sup>64</sup>. A determinação de ser-tal, por mais pobre que seja, já coloca o Dasein a uma distância notável do ser puro do início; em outras

62 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 63.

63 Se o início é assim, ou seja, o início de tudo, então ele é mais antigo do que o pensamento e também do que a vontade, e sua subtração a ambos talvez seja o reflexo neles de sua liberdade.

64 Ibidem, p. 64.

palavras, o Dasein abre à relação com o outro, à negação determinada, à mediação, todas prerrogativas nas quais o pensamento se sente confortável: assim, passar da primeira tríade – ser, nada, devir – ao Dasein é dialeticamente necessário<sup>65</sup>. Então, “com o que precisa ser feito o início da ciência?” Para Hegel, com “o saber puro”: a ciência é constituída como tal justamente por não deixar mais espaço ao *θαυμάζειν*, mas dispõe-se a acolher unicamente a necessidade de procedimentos conceituais.

Platão e Aristóteles não hesitaram apontar num *πάθος* – disposição interior que acontece no homem e se apropria dele antes de se expressar numa linguagem - o *αρχή* do saber. O princípio remete a algo pré-científico que pode ser “sentindo”, mas escapa da garra do lógos; no entanto, permanece no fundo dos percursos cognoscitivos como fonte inesgotável de sua produção. A diferença da resposta oferecida por Hegel talvez esteja no conceito diverso de “ciência”. Recordemos, por outro lado, a tarefa que o filósofo de Stuttgart se dera: “colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência - da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo”<sup>66</sup>.

A filosofia de Schelling pode ser compreendida unitariamente como um aprofundamento ininterrupto da pergunta sobre a liberdade, sobre o modo com que ela está presente não apenas no ho-

---

65 Só é possível perceber essa distância entre o Dasein e o que o antecede à luz de uma solução do problema do *Anfang* confiada a uma decisão da vontade, como é anunciada na Enciclopédia, de 1817, e reelaborada de forma ainda mais radical na *Ciência da lógica*, de 1831.

66 HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. v. I. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 23.

mem, mas também e sobretudo no que é posto como princípio<sup>67</sup>. Nas Conferências de Erlangen, é apresentado o problema do princípio da filosofia no sentido forte de ἀρχή, que guia um processo na totalidade de seu movimento. Não é, então, “aquilo que é princípio somente no início, para depois deixar de sê-lo, mas aquilo que por toda a parte e sempre, no início, no meio e no fim, é igualmente princípio”<sup>68</sup>. Para Schelling, a liberdade não é uma propriedade do princípio, mas constitui sua essência. Assim, é oportuno captar, ou melhor, acolher o que transparece no ato “livre” por excelência: o princípio não tem nenhum “dever”, as apenas um poder, que não é apenas um poder ser, mas também um poder não ser:

... a autêntica liberdade não consiste no poder ser, no poder manifestar-se em si, mas também no poder não ser, no poder em si não se manifestar, assim como é mais fácil reconhecer o homem prudente pelo que ele não faz do que pelo que ele faz.<sup>69</sup>

O ato de liberdade do princípio é, portanto, liberdade de ser e de não ser ao mesmo tempo, mas com isso

... a liberdade do princípio parece realmente ter sido posta, como afirma Schelling, ‘sobre uma ponta na qual não pode, por assim dizer, permanecer um só instante’. A liberdade, levada a essa borda extrema de sua pensabilidade, parece restringir-se a uma oscilação, que é ao mesmo

---

67 “Também a vertente de sua filosofia da natureza é ligada à evolução desse tema, no qual conflui um traço imponente ocidental que vai de Parmênides, de Platão, ao neoplatonismo, a Eckhart, Cusano, Böhme, até aos grandes pensadores modernos e a seus antecessores imediatos, Kant e Fichte” (CHIEREGHIN, F. Libertà. In: ILLETTERATI, L.; GIUSPOLI, P. (a c.). *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*. Roma: Carocci, 2016, p.472.

68 SCHELLING, F.W.J. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*. A cura di L. Pareyson. Milano: Mursia, 2019, p. 202.

69 Idem. *Filosofia della rivelazione*. v. 1. A cura di A. Bausola. Bologna: Zanichelli, 1972, p. 294.

tempo uma paralisia, entre ser e nada e não ser ainda; ainda que essas determinações temporais sejam de todo inadequadas para expressar a liberdade do princípio.<sup>70</sup>

Mas o princípio e o ato de liberdade que o exprime não podem ser encerrados nessa ponta que, para Schelling, acaba sendo insustentável. É assim que o princípio “transpassa” – só pode transpassar sendo potência pura do ser – no existente puramente. É interessante notar que o caráter formal daquilo que é princípio é “o poder de entregar-se a toda forma e de não permanecer em nenhuma delas”<sup>71</sup>, ou seja, a capacidade de passar através de tudo, de assumir toda as configurações possíveis sem se deixar aprisionar por nenhuma delas: “escorrer através de tudo e não ‘ser’ nada, isto é, não ser nada de modo a não poder ser também outra coisa. O que é esse sujeito que está em tudo e não permanece em nada?”<sup>72</sup> Em outras palavras, o caráter fundamental do princípio consiste justamente na capacidade ou no poder de se entregar a todas as formas e, ao mesmo tempo, de transbordar de todas elas sem se deixar ligar por nenhuma delas.

A água pode assumir a forma do cálice, do balde, do poço, do lago, do mar, do oceano e da mobilidade ilimitada das ondas que encrespam sua superfície, mas nenhuma configuração pode pôr a palavra fim a esse processo inesgotável de tomar forma e, ao mesmo tempo, de se subtrair a todas elas, de se mostrar numa configuração determinada e, ao mesmo tempo, esconder o lado mais poderoso de si, tornando-se tela justamente da luminosidade daquilo que o manifesta.<sup>73</sup>

70 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 17.

71 SCHELLING, F.W.J. Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà... op. cit., p. 202.

72 Ibidem, p. 203.

73 CHIEREGHIN, F. Dall’antropologia all’etica: Alle origini della domanda sull’uomo. Milano: Guerini e Associati, 1997, p. 21.

Esse poder de “tornar-se tudo” não pode ser separado da capacidade de não se deixar esgotar e aprisionar por nada. Na possibilidade entre dizer e indizibilidade, será que vemos em ação o princípio como algo livre porque o poder de se entregar a uma forma e, ao mesmo tempo, de se subtrair a ela supõe que, antes de se fechar e recusar, o princípio seja livre e desvinculado de ambas as possibilidades? De outro lado, o princípio não seria “livre para sair de toda forma se, desde o início, não tivesse sido livre para assumir ou não assumir forma”<sup>74</sup>.

Mas, se o princípio é também potência de não ser, por que seu transpassar não acontece na direção da não existência?

Uma vez acolhida a passagem da potência ao puramente existente, a maior parte do jogo está feita, e Schelling poderá explicar a partir daqui todo o aparato de sua antitética especulativa particular, que o levará a construir o princípio como Espírito, a explicar sua vida trinitária, a determinar as condições da criação de um mundo finito.<sup>75</sup>

Talvez se possa entrever um vínculo nessa ponta vertiginosa da liberdade – poder ser e poder não ser – entre Hegel e Schelling. O filósofo de Stuttgart resolveu a indeterminação do início em favor da vontade subjetiva; Schelling, em favor do poder ser. Na base de ambos, pergunto-me, haverá a incapacidade de permanecer na ponta vertiginosa da liberdade, na qual os opostos estão em unidade? Transpassar a existência, no caso de Schelling, parece corresponder a uma necessidade de estabilidade, de certeza, confirmada pelo fato de o transpasso da simples existência não pode ser alcançado pelo pensamento e, assim,

74 SCHELLING, F.W.J. Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà... op. cit., p. 205.

75 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 18.

não pergunto ulteriormente. A vertigem insustentável talvez encontre um caminho, a esse ponto, na revelação:

Aqui se deve abandonar tudo o que é finito, tudo o que é ainda um ente; aqui deve desaparecer a última dependência; aqui se trata de abandonar tudo, não só, como se diz, mulher e filhos, mas tudo o que apenas é, até mesmo Deus [...]. Aqui vale o ditado: quem quiser conservá-lo, perdê-lo-á, e quem o abandona, reencontrá-lo-á. Só este chegou ao fundo de si mesmo e conheceu toda a profundidade da vida, que num ponto abandonou tudo e foi abandonado por tudo, pelo qual tudo desabou e que se viu só, diante do infinito.<sup>76</sup>

Pelo fato de Deus ser um “ente”, também Deus deve ser abandonado; se o ente implica finitude e dependência, e se não se é capaz de conceber Deus de outra forma senão como ente<sup>77</sup>, então é claro

76 SCHELLING, F.W.J. Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà... op. cit., p. 203. Schelling continua: “Quem quiser realmente filosofar deve renunciar a toda esperança, a todo desejo, a toda nostalgia; não deve querer nada nem saber nada, sentir-se totalmente pobre e nu, abandonar tudo para ganhar tudo” (Ibidem, p. 204).

77 Sobre esse ponto, Heidegger interpreta Schelling. Em *A essência da verdade*, ele parte de uma ideia cristã da liberdade (pensemos na frase do Evangelho de João, “die Wahrheit wird euch frei machen” [A verdade vos libertará]), afirmando que a essência da verdade é a liberdade, e que a liberdade é o deixar ser o ente. Dessa maneira, ele destaca a liberdade do mero exercício da vontade e a entende como receptividade, como acolhida (cf. HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. In: HEIDEGGER, M. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996). Espósito comenta: “De imediato, Heidegger afirma que a liberdade não é uma capacidade, uma posse do homem, mas, ao contrário, o homem é possuído por ela. No cristianismo, de onde Heidegger herda esse pensamento, há, de fato, a ideia de que a liberdade é recepção ou adesão a algo distinto de mim, ou seja, não é antes de tudo uma decisão minha, mas é o reconhecimento do ser (essa é a verdadeira liberdade; os animais não têm essa liberdade por simplesmente reagirem ao ser de modo mecânico). Mas, no momento em que Heidegger des-personifica a liberdade, não deixando que se trate mais de uma faculdade individual, mas do Ser-aí neutro, da decisão neutra jogada, da pura finitude, encontramos-nos numa situação pós-cristã. Então, a esse ponto, o ‘outro’, em cujo reconhecimento se deve jogar a liberdade, não pode ser um ‘outro’ que me alcança. Não é por acaso que na frase de Agostinho citada por Heidegger, ‘Libertas versa est (Christo) servire’, o ‘Christo’ deve ser posto entre parênteses. Trata-se de uma aporia que cria problemas, porque a frase de Agostinho não teria sido possível deixando o ‘Christo’ entre parênteses. Agostinho fez aquela descoberta

que “quem quiser se colocar no ponto inicial da filosofia realmente livre deve abandonar também Deus”<sup>78</sup>. E se, no entanto, pergunto-me, fosse possível permanecer naquela “ponta da liberdade” entre ser e nada sem pré-determinar o transpasso do princípio no puramente existente?

Se a tarefa fosse justamente delongar-se na vertigem da oscilação entre ser e nada, sem ceder ao canto das sereias que garantem segurança e proteção, que prometem manter firme e custodiar, festzuhalten e zu bewahren, o que, por sua natureza não pede nem firmeza nem custódia, por ser o vacilo e a dissolução de todo ponto firme e adormecido?<sup>79</sup>

Tal ato deveria ser qualificado como sacrifício? Que valor tem imergir mais uma vez a totalidade alcançada de si na ausência de segurança e proteção, no abismo vertiginoso do início e de sua liberdade? Parafraseando Maritain, será tempo de “jazer no cume das causas”?<sup>80</sup>

## A unidade

Na extrema simplicidade de sua essência, o princípio mostrou-se como a liberdade de ser, de manifestar-se, de doar-se e, ao mesmo tempo, de não ser, de

recusar-se, de anular-se. Na situação instável no ponto de intersecção dessas duas possibilidades, a liberdade não delinea uma alternativa entre duas atuações de si opostas e incompatíveis, mas as mantém reco-

---

porque havia aquela palavra: poder extrapolar aquela frase colocando entre parênteses o motivo da descoberta cria gnoseologicamente problemas” (Entrevista concedida por Costantino Esposito a F. Lijoi, em 22.nov.2019. Disponível em: <http://giornaledifilosofia.net/>, 22/11/2019. Cf. ESPOSITO, C. Libertà dell’uomo e necessità dell’essere: Heidegger interpreta Schelling. Bari: Ecumenica Editrice, 1988).

78 Ibidem, p. 203.

79 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 19.

80 MARITAIN, J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

lhidas em si como numa única nascente e num único ato. Será possível encontrar nomes que, de alguma forma, signifiquem esse manter-se em unidade de ações aparentemente incompatíveis?<sup>81</sup>

E se fosse justamente a unidade de realidades opostas e incompatíveis a maneira de se aproximar do princípio? Se fosse a unidade a maneira de o princípio se expressar? Expressar-se como evento sempre atuante e que, portanto, para nós, que estamos no meio, sempre dá o que pensar. O ponto de intersecção entre duas realidades opostas pode parecer o máximo da fragilidade e da insegurança, mas poderia simultaneamente proteger algo do princípio? Se o evento (πάθος) é, de acordo com Platão, uma μεταβολή, um voltar-se na direção do movimento do universo, será que poderíamos afirmar que o evento do princípio consista justamente na unidade? A unidade que o princípio mostra, de outro lado, não será propriamente “evento” no sentido de mudança radical, já verificada, mas que ainda se possa sempre verificar?

Experimentar a unidade de início e fim, de alegria e dor, de realidades aparentemente incompatíveis e opostas, significa estar pousado na ponta de um cabelo – expressão cara a Kant – ou na ponta de uma agulha – imagem da mística Chiara Lubich:

A ponta extrema da liberdade manifesta-se, no princípio como em nós, nessa capacidade de voltar sempre de novo a testemunhar ser livre aceitando a morte na luz, a corrupção e o sofrimento no esplendor da gratuidade da dádiva.<sup>82</sup>

---

81 CHIEREGHIN, F. *Sul principio...* op. cit., p. 43. O autor prossegue: “Talvez seja preciso um impulso para conceber uma generosidade, uma munificência em dispensar que é ao mesmo tempo indissolavelmente fundida com a dissipação, com a perda irremediável, com a extinção de si; ou então, acender um fulgor (uma ação, uma obra ou ainda um gesto apenas) no qual o que resplandece é justamente o seu ser para o nada, a aceitação da nadificação” (Ibidem).

82 Ibidem, p. 44.



Se a unidade do que aparece aos extremos incompatíveis é protegida pelo princípio, a alegria do início talvez não seja, então, tão diferente da melancolia do fim, mas o que torna difícil a compreensão dessa ponta extrema de liberdade do princípio é que ambos os seus modos de ser devem ser mantidos juntos – precisamente em unidade – em um único ato: o princípio só é livre se sua liberdade é incindivelmente substanciada de ambos, e isso talvez aconteça, para nós, que estamos no meio, no sacrifício – entendido como dádiva gratuita de si:

... o ato de dar é indistinguível da dissipação, da perda e da aniquilação: nele, a piedade da dádiva funde-se juntamente com a impiedade da destruição de quem oferece. Mas isso não basta, porque para ser testemunho de liberdade, a gratuidade do sacrifício deve ser absoluta: isso implica que, no sacrifício se realize não só a destruição de quem dá, mas se exponha a uma destruição igual também do que é dado [...]. Assim como não pede nada em retribuição, da mesma forma o sacrifício não é cumprido para obter algo: como ato de liberdade, ele esgota-se em si mesmo e deixa livre quer para ser acolhido e compreendido, quer para não ser reconhecido, ser desprezado ou escarnecido.<sup>83</sup>

Será que manter em unidade as obras da liberdade e sofrimento de sabê-las sujeitadas à degradação seja reflexo em nós da difícil liberdade do princípio? O sacrifício atuado sua sponte é algo diferente e incomparável com o que acontece no mundo das necessidades, pois seu agir é oferta e não assimilação, e a resposta adequada a ele continua sendo a oferta. Do lado oposto há a rejeição daquilo a que me encontro entregue:

No sacrifício, os componentes estruturais do agir são assinalados um ao outro num jogo livre. Na rejeição, o já dado, aquilo a que nos encontramos entregues, só é deixado subsistir pelo tanto que se mostra utilizável

em vista de sua destruição. Entramos em relação com ele não para lhe oferecer o cumprimento do que mais lhe pertence, mas, ao contrário, para utilizá-lo com o objetivo de subtraí-lo a si mesmo [...]. A liberdade que se anuncia no sacrifício é algo que nós não dominamos [...] explica-se, de fato, na oferta e na dádiva, um ser em relação que se liberta da relação no ato mesmo em que a institui.<sup>84</sup>

Em outras palavras, o sacrifício será expressão da liberdade do princípio se realizar de maneira total a gratuidade da dádiva<sup>85</sup>, que não pede nada para si e sabe que está exposto desde o início à possibilidade do silêncio ou à recusa – em outras palavras, já possui em si origem e possível meta¬. Provavelmente se trate, parafraseando Platão, de um πάγκαλον ἔργον, de uma obra belíssima. Talvez isso possa ser uma maneira de experimentar – ainda que de forma parcial – a unidade na liberdade do princípio: mantendo juntos, na ponta de uma agulha, os opostos e descobrir que eles, quem sabe, têm uma única fonte.

Tirando-se a unidade, fica a desconexão, e a desconexão implica a perda de sentido, o desaparecimento de todo liame inteligível, a propagação da insensatez. Diante disso, a forma mais elementar de conexão

84 Idem. Possibilità e limiti dell'agire umano. Genova: Marietti, 1990, p. 127-128.

85 “O ato de doar descende da liberdade justamente porque quem doa não é obrigado por nada; não só, mas quem doa tem tamanho respeito com relação àquele a quem a dádiva é dirigida, que não exige nada em contrapartida quando doa autenticamente. Em outras palavras, o ato de doar é algo que não aumenta nem diminui pelo fato de ser acolhido ou rejeitado. Ele já é em si algo cumprido e perfeito, ou seja, é algo que tem seu fim em si mesmo. Isso não significa que o ato de doar seja expressão de um isolamento, de um solipsismo, de um fechamento dos homens em si mesmos; ao contrário, ele é justamente um ato com o qual o homem sai de si ao encontro do outro, porém um sair enraizado no respeito completo ao outro. Desse ponto de vista, o ato de doar é, de um lado, expressão de liberdade para quem doa, mas, do outro lado, é também suscitador de liberdade em quem o recebe” (Entrevista concedida por Franco Chiereghin a R. Pozzo em 2.dez.2018, Antropologia e filosofia. Disponível em: [www.webethics.net](http://www.webethics.net). A entrevista faz parte da obra em videocassete Viaggio tra i filosofi, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche).

não acidental, mas intrínseca, que pode vincular as coisas entre si é a reciprocidade da ação que cada uma delas exerce para com a outra e, por conseguinte, a renúncia ao “egoísmo”, que pretenderia para cada uma delas uma existência não relacionada e independente. Mas essa saída do isolamento e da desconexão é, de certo modo, a reverberação nelas de um ato de renúncia bem mais originário: o de um “Princípio” que “então”, no antigo mais antigo, sacrificou si mesmo e, renunciando a si, fez todos os outros serem e, portanto, o próprio universo, ser.<sup>86</sup>

Essa unidade do princípio não é, contudo, em si algo linear, mas implica uma oscilação, é como um tremor em si que fica quieto em sua inteireza, uma oscilação entre absolutamente opostos, para empregar a imagem de Vitiello<sup>87</sup>, de modo que o princípio não seja concebido “somente” numa polaridade, mas como aquilo que contém a absoluta oscilação da presença à ausência, da manifestação ao escondimento, e vice-versa. Esse estar numa situação instável entre os absolutamente opostos não é nada de instável; ao contrário, é o permanente e durável no interior do qual “se mostram aparecer e desaparecer, em referência unitária na qual os opostos podem ambos levar-se à manifestação”<sup>88</sup>. Para usar as palavras de Schelling: “Tempo não é de despertar ainda velhas antíteses, mas de procurar o que está fora e acima de todas as antíteses”<sup>89</sup>. Estando no meio.

## No meio

Os comentários e as reflexões que o Início joanino recebeu em todo o arco da história do cristianismo – de Agostinho, passando

86 CHIAREGHIN, F. *Il grande Oltre: Il cammino del pensiero aperto da Yajñavalkya e da Naciketas nelle Upanisad*. Padova: Padova University Press, 2019, p. 96.

87 Cf. VITIELLO, V. *Filosofia teoretica: Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*. Milano: Bruno Mondadori, 1997, p. 288.

88 CHIAREGHIN, F. *Alle radici dell’essere*. In: MALUSA L. et alii (a c.). *Lineamenti di un personalismo teologico: Studi in onore di Carlo Arata*. Genova: Glauco Brigati, 1996, p. 93.

89 SCHELLING, F.W.J. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà...* op. cit., p. 136.

por Escoto de Erigena, até Fichte, Hegel e Schelling, para citar apenas alguns dos grandes pensadores – deixam no mínimo intimidado o leitor que ousar interrogá-lo novamente. Todavia, não é possível ler esse texto sem voltar, com paixão genuína, a perguntar e deixar-se interpelar.

“No princípio era o Verbo” (Jo 1,1) “E o Verbo se fez carne e habitou no meio de nós” (Jo 1,14) – Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν –, “E pôs sua tenda no meio de nós” (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν): referência à tenda de YHWH no deserto, no meio do povo hebreu, que se dirigia à terra prometida. É interessante observar que o primeiro templo de YHWH na terra foi uma tenda móvel, uma tenda humilde e simples. Continua João, “e nós vimos a sua glória”; a glória é expressão máxima da transcendência absoluta, no meio. O Verbo veio habitar no meio..., mas onde? No meio pode significar a condição humana, mas pode também significar o lugar onde o Verbo se revela, no qual habita, justamente no meio, nas relações humanas; por meio delas, ele permanece, habita. Aprofundar esse segundo significado não significa minar a alteridade do Verbo, mas, antes, indagar o modo da relação que o torna presente no meio. Vitiello sustenta que “a civilização do diálogo tende a negar a experiência originária do encontro. Que não acontece pelo ‘falar’, mas pelo estar um ao lado do outro, participando da própria experiência de finitude”<sup>90</sup>. Se é assim, então é legítimo perguntar se o evento cristológico<sup>91</sup>, a revelação de Deus como homem na forma humana, não guarde algo de si justamente nos interstícios do encontro. Pensando bem, uma primeira característica de quem está no meio

90 VITIELLO, V. E pose la tenda in mezzo a noi... op. cit., p. 85.

91 Cf. CODA, P. O evento pascal: Trindade e história. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1987.

é não estar de um lado; no caso das relações, não ser propriedade exclusiva da parte: “Pois onde dois ou três estiverem unidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18,20). É reiterada a centralidade da relação: o que está no meio é sempre resultado de “dois ou mais”, de uma relação justamente livre da ânsia calculista, que jamais é possuída; quando muito, pedida e procurada. Mas de que tido de relação se trata? Que tipo de reciprocidade age no “dois ou mais”? O evangelista Lucas reitera: “A vinda do reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,20-25).

Estar no meio parece guardar, entre outras coisas, uma característica peculiar da liberdade: o que está no meio pode ser de fato acolhido ou rejeitado livremente – aqui entram em jogo a potência da vontade subjetiva que vimos, por exemplo, no pensamento de Hegel. Acolher e rejeitar estão efetivamente do lado do sujeito, fazem parte de suas possibilidades, o que não significa que essas duas atitudes opostas não se mantenham juntas na unidade do princípio, mas significa que o sujeito é chamado a experimentar o ápice vertiginoso da liberdade na escolha. Em outras palavras, o homem viu-se existindo – sem ter escolhido isso –, e o primeiro ato para com a existência é deixar-se encontrar por aquilo que, estando presente nele, não decorre de nenhuma iniciativa sua, mas faz-se diante de si como “outro” de si nele mesmo<sup>92</sup>. Esse originário ser-com-outros em si mesmo

... pode em geral permanecer em segundo plano ou mesmo continuar totalmente ignorado [...]. O estranho que há no homem é duplo: de um lado, a autarquia da tendência que dirige, que visa a dissolver toda

92 “... o factum de existir, ainda que *infectum fieri nequit*, não é pura dadidade, mas pode ser acolhido ou rejeitado, e isso não simplesmente com palavras, mas mediante um ato, o qual, para quem o realiza, se configura concretamente como um acolher-se na existência ou um rejeitar-se a ela” (CHIEREGHIN. F. Dall’antropologia all’etica... op. cit., p. 125).

alteridade e a encerrar-se consigo mesma; por outro, a interpelação da pergunta acerca da existência, que suscita a alteridade ao chamar à escolha entre possibilidades opostas. O anel que liga e reúne ambos os lados do estranho é o que constitui o traço específico da humanidade do homem.<sup>93</sup>

Estando no meio, o reflexo da liberdade do princípio exprime-se com os outros, porquanto o homem é com-outros antes de tudo em si mesmo: quando aceitou assumir a responsabilidade por si mesmo e decidiu-se pela acolhida da própria involuntária existência. Tal natureza intersubjetiva conserva-se intacta mesmo na solidão do extremo isolamento:

... não está, de fato, no poder do homem fazer ser a humanidade que há nele, pois ela já está presente em um com seu existir. O que está em seu poder é descuidar dela e ignorá-la, ou então, dar-lhe espaço e assim acolher, ultrapassando a vontade de escolha, a dádiva da liberdade.<sup>94</sup>

Por outro lado, nada poderá entrar em relação com outro, mesmo na mais acidental e efêmera das relações, se a capacidade da própria relação já não lhe pertencer estruturalmente.

Com o evento cristológico, o dar-se/dizer-se do Pai, na liberdade do Filho que sopra na infinita riqueza do Espírito, anuncia aos homens: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles”. Teríamos vontade de exclamar, parafraseando Kant: “maravilhosa constituição da natureza humana”!

Será necessário procurar o ritmo do princípio nos frágeis interstícios da relação? O princípio é livre da relação no momento mesmo em que a institui – grande questão da história do pensamen-

93 Idem. *Possibilità e limiti dell'agire umano*. op. cit., 132.

94 Ibidem, p. 195.

to, como vimos –, mas é justamente tal promessa – “onde dois ou mais” – que qualifica a relação no meio: “Amam-vos uns aos outros” (Jo 15,17)<sup>95</sup>. Nos sistemas complexos e fascinantes de pensamento, corre-se o risco de perder a simplicidade do “amarem-se” ou, dito de outra forma, um querer o bem do outro, que talvez continue a guardar, para nós, que estamos no meio, traços do princípio. Assim se exprime Piero Coda:

Somente o espaço da intersubjetividade como reciprocidade entre os homens, vivida e concebida com a medida do ato de liberdade do Cristo (que livremente oferece a vida, perdendo-a e, somente assim, a reconquistando [cf. Jo 10,17]), pode permitir, graças ao dom do Espírito sem medida (cf. Jo 3,34), que Ele cumpre em sua páscoa uma experiência e uma inteligência da liberdade na luz da ontologia da Trindade.<sup>96</sup>

Se é verdade que a relação é também o “como” ou o “porquê” dos piores desastres que acontecem no meio, continua a ressoar o tímido e como nunca poderoso balbucio: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem!” (Lc 23,34)<sup>97</sup>.

95 Se o Primeiro Motor, de que fala Aristóteles, não pode provocar movimento de maneira física, ele o fará, como vimos, com o ser “objeto de desejo”: atrai como o objeto de amor atrai o amante. Mas no pensamento do Estagirita – bem como no pensamento grego – falta o conceito de “criação”, permanecendo assim um abismo entre o Primeiro Motor e tudo o que se segue. A imobilidade de Deus é levada até suas extremas consequências lógicas: Deus é eterno, imóvel, ato puro, pensamento de pensamento, pensamento de si mesmo, enquanto é aquilo que é “excelente”, em grau máximo. O excelente atrai, embora permanecendo “desprendido”, “separado”, de todo ser sensível. O Deus de Aristóteles é “amado”, mas não é “amante”. O Deus cristão, sim, a ponto de revelar-se Deus como homem em forma humana.

96 CODA, P. Dalla Trinità, *l'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 573.

97 “Daquele Amor absoluto que chega ao dom da própria vida para a salvação dos outros. Que abraça não só os irmãos, mas os próprios inimigos, para que se tornem irmãos. Nas palavras de Cristo na cruz dirigidas ao Pai para invocar sua misericórdia para com aqueles que o estavam matando, Agostinho indica o ponto mais perturbador e mais grandioso da mensagem cristã: ‘Pai, perdoa-lhes! Eles não sabem o que fazem!’. O próprio Nietzsche via nesse amor uma revolução de

Poder-se-ia objetar que o custo dessa promessa – “onde dois ou mais” – foi a morte na cruz de Jesus de Nazaré, mas é justamente aí que o “sacrifício” se qualifica de maneira irreversível: Amor – entregando a medida sem medida do Amor: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei”. Jesus abandonado e crucificado que grita: “Eloi, Eloi, lemá sabachtháni...?” continuará sendo caminho, porta, expressão máxima, no meio – onde habita – da unidade do princípio, não mais refletido? Para o pensamento, deter-se na pergunta de Jesus significa subir na cruz, uma kenosis – evangelicamente inspirada – vertiginosa e, em grandes linhas, impossível:

A kenosis, o esvaziamento total de seu ser, um abandono de si que é tanto necessário quanto impossível de ser traduzido em ato unicamente pelo homem. O homem que compreendeu a própria nulidade diante de Deus sabe, de fato, que não pode ser ele a descartar-se, pois seria sempre uma iniciativa sua, que pretende conservar para si um peso ontológico e um valor, ainda que mínimos, diante da vontade absoluta de Deus [...]. O homem, portanto, sabe que deve renunciar inteiramente a si mesmo, mas sabe também que não pode ser ele a fazê-lo, e a paralisia de tal necessidade impossível ou de tal dever impraticável é o “coração dilacerado” do homem.<sup>98</sup>

Não é propriamente isso o que a cruz anuncia? Uma necessidade impossível que se torna praticável sob a condição de que se conserve o nome irreversível do sacrifício, Amor? Uma vez que esta palavra foi dada, o diálogo não pode ser reduzido a argumentação, ou a própria palavra ser reduzida a significado; é preciso tentar caminhos novos:

---

todos os valores anteriores...” (REALE, G. Valori dimenticati dell’occidente. op. cit., p. 22).

98 CHIAREGHIN, F. Introduzione. In: ILLETTERATI, L.; MORETTO, A. (a c.). Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. XVIII.



O filósofo libera – purifica, diz – a palavra de tudo o que não o se atem ao conteúdo do discurso, ao assunto, ao “significado”. Ele fabrica uma gaiola de aço na qual prende todo falante. Para ser verdadeiro, o discurso deve respeitar toda uma série de argumentações e princípios, sem os quais o diálogo nem sequer tem início [...]. Foi ele quem criou a máquina da argumentação, conhecendo bem o seu uso. Mas logo se cansa da brincadeira. Descarta o supérfluo: o diálogo. Faz tempo que a filosofia não dialoga mais. Argumenta, demonstra, deduz e induz... Essa forma discursiva impôs-se em todas as ciências.<sup>99</sup>

Conseguirá a filosofia inclinar-se perante si mesma e seguir as pegadas da cruz? Escreve Carmelo Meazza:

A filosofia deveria realizar um passo extremo: autoalertar-se de não constituir o caminho privilegiado para o impensável, mas seu obstáculo mais tenaz. A filosofia deve saber acabar consigo mesma, deve saber terminar, saber que está em certo fim [...]. Ter prática em certo fim não significa o compromisso com a retórica triste da elaboração do luto. Praticar o fim significa alcançar a ideia que o impensado, como o aberto que sempre se retrai sem desaparecer, constitui o sonho da filosofia. Seu sonho, não seu delírio, pois este último tem a ver com a hybris do inalcançável.<sup>100</sup>

Marino Gentile definia a filosofia como “um perguntar tudo que é todo um perguntar”<sup>101</sup>. Poderá ela permanecer, no meio, nas pegadas da cruz como “um abandonar tudo que é todo um abandonar/amar”?

99 VITIELLO, V. E pose la tenda in mezzo a noi. op. cit., p. 80-81.

100 MEAZZA, C. L'evento esposto come evento d'eccezione. Roma: InSchibboleth, 2012, p. 82-83.

101 GENTILE, M. La metafisica presofistica. Padova: CEDAM, 1939, p. 89. “Se problema significa perguntar e sistema significa responder, o problema a partir do qual a filosofia deve se mover é um perguntar tudo absoluto e puro, mas por isso deve ser ao mesmo tempo toda perguntar, ou seja, para ser pergunta sobre tudo o que pode formar objeto de pergunta, deve ser intrinsecamente nada mais do que pergunta: um perguntar que não contenha nada de um responder” (Ibidem).

“Abandonar tudo para ganhar tudo”<sup>102</sup>, de que fala Schelling, poderia ser entendido como “abandonar tudo para amar tudo”?

Essa possibilidade, não necessariamente possível, “mas possivelmente possível”<sup>103</sup>, é realmente *quiddam maius cogitari potest*<sup>104</sup>; “abandonar/amar” não é um conceito, mas o limite de todo conceito<sup>105</sup>:

Quando o homem sabe que está nessa total indigência e tem fé, Deus lhe obedece com total dom de si, e nessa obediência esconde-se o mistério do amor divino. Assim, o que é a miséria do homem torna-se motivo de sua grandeza, pois é na pobreza do espírito que ele encontra Deus como raiz de sua alma. Acontece, então, que justamente no ponto em que se sabe a alteridade abismal de Deus em relação ao mundo e a ausência radical do divino de tudo o de que a experiência e o homem pretendem ser medida, aí Deus é mais íntimo do mundo e do homem do que o homem é de si mesmo.<sup>106</sup>

Com referência à cruz, Zanghì pergunta-se:

102 “Quem quiser realmente filosofar deve renunciar a toda esperança, a todo desejo, a toda nostalgia; não deve querer nada nem saber nada, sentir-se totalmente pobre e nu, abandonar tudo para ganhar tudo. É difícil esse passo, é difícil separar-se, por assim dizer, também da última margem. Que é assim vemos pelo fato que pouquíssimos foram capazes” (SCHELLING, F.W.J. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà...* op. cit., p. 204).

103 Cf. VITIELLO, V. *E pose la tenda in mezzo a noi*. op. cit., p. 55-57.

104 Cf. ANSELMO D’AOSTA, *Proslogion*. A cura di G. Zuanazzi. Brescia: La Scuola, 2002; BARTH, K. *Fides quærens intellectum: La prova di Anselmo dell’ esistenza di Dio*. Traduzione italiana di M. Vergottini. Brescia: Morcelliana, 2001.

105 A kenosis do pensamento não é tão distante do absolutamente vazio que vimos em ação no começo de Hegel, ou do profundo saber que não sabe socrático. O que, então, diferencia essa atitude da atitude inspirada pelo Evangelho?

106 CHIEREGHIN, F. *Fede e ricerca filosofica di Agostino*. Verona: RADAR, 1967, p. 30. Em outro lugar, Chiereghin escreve: “... do abismo da nadificação [...] chega ao homem a oferta de algo que ultrapassa seu sofrimento e sua alegria, o conflito entre o bem e o mal, a inquietação e a paralisia, o poder de afastamento do espaço e o da dissolução do tempo, para enfim abrir uma passagem ao que está além ou fora desses guardiões de nossa solidão e de nossa finitude” (Idem. *Riti di passaggio: I limiti di una comprensione teoretica delle epoche di transizione*. Padova: Cusl Nuova Vita, 1999, p. 106).

Ele se oferece, se abre a nós como o destruído, o fracassado, o aniquilado. O sem resposta. E se Ele é a Palavra dita pelo Pai, parece apresentar-se como o fracasso da palavra. E, na palavra, o fracasso do pensar de Deus. Ou então se abre uma passagem para entrar no mistério de Deus? [...] Não devemos, antes, dizer que na cruz e particularmente na espiral de compreensão que nos é aberta pelo seu grito de abandono, o Cristo nos revela justamente o que é pensar? <sup>107</sup>

O evento cristológico, que põe a transcendência absoluta do princípio no meio e por meio da cruz, continua sendo “escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (cf. 1Cor 1,23), mas entrega à filosofia um convite: “vem e segue-me”<sup>108</sup>. O conhecimento como certeza lógica e como posse que satisfaz a verdade está em declínio, e a verdade, reduzida a problema da lógica, deixa de ser a pergunta fundamental pela qual a própria filosofia nasceu. No romance de J.M. Coetzee *A infância de Jesus, Simón*, hospitalizado por um acidente de trabalho, recebe de Eugênio, um amigo seu, alguns livros de filosofia:

O livro – como temia – fala de mesas e cadeiras. Põe-no de lado.

– Sinto muito, não é meu gênero de filosofia.

– De que tipo de filosofia você gosta? – pergunta Eugênio.

– O gênero que mexe com você. Que muda sua vida. <sup>109</sup>

Quando João afirma “No princípio era o Verbo”, ele convida a

107 ZANGHÌ, G.M. *Che cos'è pensare?.* Sophia. Ricerca sui fondamenti e la correlazione dei saperi, Roma: Città Nuova, n. 0, 2008, p. 31.

108 Se antes o resgate da condição humana passava pela assimilação do homem a Deus – e mestres aqui são os gregos: basta pensar na ascensão ao belo descrita por Platão em *O Banquete* –, a mensagem neotestamentária inverte escandalosamente a perspectiva e apresenta a assimilação de Deus ao homem, o fazer-se homem de Deus.

109 COETZEE, J.M. *A infância de Jesus.* São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p.

não mais pensar as coisas  $\omega\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\eta$ , a não mais apenas olhar, a não mais controlar entre possibilidades e limites do pensamento humano. Mas, antes, a partir deles, com resolução dócil, entrar na verdade descerrada por Jesus de Nazaré, pondo dessa vez a questão da liberdade, penso, em Deus – no meio. É com razão que Pareyson escreveu: “... a ideia de pendurar tudo na liberdade, de fazer que tudo dependa dela, de lhe dar a posição central, de elevá-la à origem e fonte, não pode ser senão cristã”<sup>110</sup>. Assim como Chiereghin, referindo-se a Hegel, afirma:

Os gregos, justamente por sua extraordinária penetração no que é humano, chegaram a conceber o espírito livre, mas ainda não o espírito absoluto, a infinitude como essência do que é espiritual. Na falta dessa compreensão, que só viria a ser introduzida pelo cristianismo, os gregos detiveram-se unicamente no espírito finito. Isso significa que o homem, como foi concebido pelos gregos, é compreendido como livre, mas livre no interior da natureza e, portanto, envolvido pela natureza e por ela feito prisioneiro.<sup>111</sup>

Todavia, é Coda quem propõe o avanço: “sendo a liberdade, sem dúvida, o que especifica a dignidade única da pessoa humana no mundo criado, ela não pode deixar de estar, como princípio e arquétipo, em Deus”<sup>112</sup>. Mas o que significa pensar a liberdade em Deus?

110 PAREYSON, L. *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi, 1995, p. 460.

111 CHIEREGHIN, F. *L’eredità greca nell’antropologia hegeliana*. Verifiche, v. XVIII, n. 3, 1989, p. 252. Com efeito, embora a liberdade seja expressão da essência do princípio, não é o caráter da liberdade o que o pensamento grego da Idade Clássica pôs no centro da investigação sobre a constituição própria do princípio. Contudo, o conceito de liberdade, de Platão a Plotino até aos Padres da Igreja, não queria decerto dizer “liberdade de movimento” ou “liberdade de escolha”, mas pertencimento a um lugar que é constitutivo de si: uma relação originária não mediada pela necessidade ou pela exterioridade.

112 CODA, P. *Dalla Trinità...* op. cit., p. 577. Para um aprofundamento, ver CLEMENZIA,

“Princípio” é assim questão ainda mais originária do que ἀρχή, “se com esta última se quer indicar apenas o modo e o conceito da explicitação do acontecido”<sup>113</sup>. Princípio não vale mais só e exclusivamente como expressão do que é “primitivo” nem do que se mostra confiado ao passado; referir-se ao princípio não significa só andar para trás, mas colocar-se no começo que, no meio, se doa continuamente: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles”<sup>114</sup>.

A filosofia – que pretendia e talvez pretenda ser o espaço livre, aberto a todos, do encontro, lá onde o espaço é só meu, o espaço que delinee com medidas, regras e critérios<sup>115</sup> – pode abrir-se, no meio, ao avalista autêntico da alteridade do outro e de si mesmo, no ponto da unidade na liberdade: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles”. O ato fundamental da inteligência consistirá em reconhecer-se no meio, reconectar a este como a seu autêntico princípio toda resposta e retornar a ele toda vez que nos aventurarmos no campo escorregadio das mais árduas construções doutrinárias?

Jesus abandonado na cruz, ao se oferecer, renuncia a si mesmo e expõe-se à nadificação, não tem nada a reter para si, mas oferece

---

A. La libertà in Dio. Sulle tracce di una nuova ontologia. Sophia. Ricerche sui fondamenti e la correlazione dei saperi, Roma: Città Nuova, v. IX, n. 2, 2017, p. 151-180.

113 HEIDEGGER, M. Sul principio. A cura di G.B. Demarta. Milano: Bompiani, 2006, p. 151. (Original: Über den Anfang. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2005. Gesamtausgabe, B. 30).

114 Talvez aqui valha a observação de Edgar Morin: “O que nos mais falta não é o conhecimento do que ignoramos, mas a atitude de pensar o que sabemos” (MORIN, E. Science avec conscience. Paris: Seuil, 1985, p. 26).

115 Cf. VITIELLO, V. E pose la sua tenda... op. cit., p. 22-34.

tudo de si. Não será justamente esse o ato que descerra a forma originante do princípio? Princípio, a esse ponto, não é a restauração de um “início”, mas autêntica novitas. Na renúncia a si, o princípio arrisca todo o seu ser; o que tem a oferecer não é a transferência da própria plenitude, de si a algo diferente, mas é doar-se, puro doar-se, é o sim incondicionado que permite Paulo afirmar: *ὡς ἐν αὐτῷ γέγονεν*, “nele o sim se fez” (cf. 2Cor 1,19). Ao oferecer a totalidade de si mesmo, Jesus não realiza um ato acontecido de uma vez por todas e depois deixado de lado, mas desvela a trama profunda, inesgotável e originária de toda a realidade. O “movimento” da dádiva resguarda da assimilação ou destruição de toda forma de alteridade, ou seja, apresenta-se na capacidade de acolher o outro justamente enquanto outro e, portanto, como algo inviolável: “que não pode ser assimilado segundo a lógica da identificação, que não domina nem pode ser dominado, mas que se comunica na gratuidade da forma da dádiva num diálogo que vai da liberdade à liberdade”<sup>116</sup>.

Se para o hinduísmo antigo o sacrifício<sup>117</sup> é o ato constitutivo tanto da natureza do Princípio do universo quanto do próprio universo e, nele, da natureza do homem<sup>118</sup>, mediante Jesus, que mantém essa

116 CHIAREGHIN, F. Dall’antropologia all’etica... op. cit., p. 105.

117 “... o sacrifício, esse coração pulsante da espiritualidade indo-ariana, não mais se circunscreve ao âmbito das práticas culturais exteriores, oferecido por um sacrificante e oficiado pelos sacerdotes, mas encontra sua realização mais intensa na interioridade do homem. É em conexão com esse processo de interiorização que o pensamento elabora suas dinâmicas mais características e determinantes” (Idem. *Il Grande Oltre...* op. cit., p. 19).

118 A categoria do sacrifício pertence à tradição religiosa da humanidade, mas é igualmente uma dimensão universal da existência (cf. AAVV. *Il sacrificio. Quaderni teologici*, Brescia: Morcelliana, n. 29, 2019). Se quiséssemos condensar simbolicamente num ato de pensamento o que é “em princípio” para o hinduísmo, poderíamos talvez citar o primeiro verso de O Rig Veda X, 129: “Nem o ser nem o não ser havia então”. Chiareghin comenta: “Com um estímulo inimaginável, por

estrutura originária intacta, o sacrifício que se cumpre por Amor, puro Amor, adquire diferentes conotações e, talvez poderíamos dizer, torna-se compreensível a partir da dádiva<sup>119</sup>, plenitude generativa e não mais indeterminação privativa. Essa dádiva, livre de qualquer oposição, é infinita, mas também é ab-solutus, desatada-de qualquer vínculo e, por conseguinte, em sua essência, autonomia e liberdade em curso.

Tal liberdade não pode ser nem escolhida nem decidida, mas já existe, independentemente de qualquer nossa atividade. Contudo, a proposta da alternativa – como acontece na dádiva – pressupõe o ser-livre, a partir do qual as alternativas humanas e as escolhas se tornam sensatas<sup>120</sup>. Uma dádiva de tal espécie não será talvez fruto

---

exemplo, no pensamento grego, carregam-se sumos gêneros que pareceriam delimitar a pensabilidade. Essa liberação suprema do pensamento de qualquer limite, de qualquer oposição e dualidade, é um gesto que, uma vez realizado, foi realizado para sempre e permeia de si, como seiva, ora secreta, ora à luz do Sol, as mais significativas aquisições seguintes. Quando surgir a tentação de fazê-las reentrarem na cavidade de categorizações familiares ao modo de pensar ocidental, será preciso se recordar sempre de que elas se enraízam na única e irredutível experiência que impele o pensamento a ir sempre ‘além’ de toda dualidade e cisão, qual único modo de corresponder à superabundante e inesgotável plenitude do Princípio” (Chiereghin, F. *Il Grande Oltre...* op. cit., p. 276).

119 A estrutura “originária” do sacrifício permanece, mas as partes invertem-se: é preciso compreender a dádiva se quisermos entender o sacrifício (cf. CAILLÉ, A. *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998, p. 181). Caillé escreve: “Não é, portanto, o sacrifício que confere à dádiva seu valor, mas é a dádiva que legitima o sacrifício” (Ibidem, p. 170). Passeri comenta: “Esse processo hermenêutico (da dádiva ao sacrifício) deve ser submetido à verificação a fim de que a relação não se inverta (do sacrifício à dádiva). Se, de fato, o sacrifício representa a amplificação da dádiva, pode tornar-se também sua mais perversa falsificação” (PASSERI, S. *Rinunciare al sacrificio?*. In: AAVV. *Il sacrificio*. op. cit., p. 178). Mas como qualificar essa inversão senão como Amor, por Amor?

120 “O homem é, pois, em sua essência, um uso duplo da própria liberdade: antes, para ligar-se ou rejeitar-se na existência; depois, uma vez acolhido, para ser ou uma ânsia que calcula sob o domínio do amor de si ou uma inteligência que ama sob o governo da liberdade” (CHIEREGHIN F. *Dall’antropologia dell’etica...* op. cit., p. 141).

da superabundância incessante do Amor? Seria possível afirmar que a dádiva é aquilo na qual Jesus, deixando transbordar a própria plenitude inesgotável, se humaniza e “habita”?

Por outro lado, a dádiva é algo livre, que não visa ao domínio nem tem atrás de si nada que a obrigue a ser dádiva; ela é manifestação de plenitude na gratuidade da liberdade: não visa à salvaguarda da própria subsistência nem à tutela dos atributos como a onipotência. Ao contrário, oferece-se, correndo o risco de extinguir-se totalmente. Mas será que essa renúncia, que, com razão, era chamada sacrifício, feita por Amor é<sup>121</sup> dádiva? É puro doar-se? Por outro lado, ao se viver em profundidade a “dádiva”, será que não se realiza a essência mesma do ato sacrificial como “coração” que funde, num único ato, morte e renascimento, extinção e criação, renúncia e liberdade?

Nas últimas palavras de Cristo, “Eli, Eli, lamá sabachtháni?”, não há apenas o abandono por parte de um Outro, mas, se o Filho é consubstancial ao Pai, então se trata do abandono de si por parte de si mesmo, e abandono é o sofrimento infinito de nem sequer saber se o sacrifício tem um sentido. Só dessa maneira o sacrifício é integralmente atravessado: dádiva, puro doar-se<sup>122</sup>. A esse ponto, talvez poderíamos repetir com Rosmini: “O amor verdadeiro é amor

121 De acordo com Chiereghin, “é preciso manter firme a natureza incerta dessa experiência de identificação encerrada no ‘é’. Ela é, ao mesmo tempo, dádiva e subtração. No ato em que no ‘é’ o Princípio oferece o atestado mais potente de sua presença, ele retrai-se na inacessibilidade, pois nada mais é possível ‘dizer’ Dele. O ‘é’, como dádiva incessante da própria plenitude e como haurir incessantemente o pleno do pleno, deixa o pleno irrepresentável em sua inesgotável superabundância” (CHIEREGHIN, F. *Il Grande Oltre...* op. cit., p. 273).

122 Tal abandono parece atravessado por um movimento duplo: abandonar tudo e ser abandonado por tudo é a renúncia suprema, em que nenhuma das possibilidades extremas da vida lhe ficou escondida.



de sangue. Amor e sacrifício são indistinguíveis”<sup>123</sup>. Em outras palavras, o sacrifício amado: dádiva. Contudo, para tornar a μεταβολή, a reviravolta radical, irreversível, Mateus não emprega meios termos: “πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστὶν Ἐλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν”, “Ide, pois, e aprendei o que significa: Misericórdia [ἔλεος] eu quero, e não o sacrifício [θυσίαν]” (Mt 9,13)<sup>124</sup>. Testemunha da mudança, da passagem ao limite, é João: “Nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos” (1Jo 3,14).

Mas a dádiva não pode subtrair-se à lógica da remessa:

Suspender ou converter seu ser efeito ou seu simples ser traço significa encontrar-se na mesma condição de uma dádiva sem emissor, portanto, uma dádiva que suspende, autossuspende, autodesconstrói a presença-lidade de seu ser dádiva.<sup>125</sup>

Em outras palavras, não se desconstrói a dádiva fazendo uma remessa a uma diferença, mas diferenciando o traço de seu “traçar” uma remessa, que remete a nada mais do que a seu ser caminho: “Uma água viva murmura dentro de mim e me diz: vem ao Pai”<sup>126</sup>.

123 ROSMINI, A. Lo spirito dell’Istituto della Carità. In: Operette spirituali. A cura di A. Valle). Roma: Città Nuova, 1985, p. 23.

124 Lemos no livro de Oseias 6,6: “Porque é amor que eu quero e não sacrificios, e o conhecimento de Deus mais do que holocaustos”. Nas línguas latinas, como o italiano [e o português], “sacrifício” deriva de sacrum, “ação sacra”, e ficium, de facere, “fazer”, ou seja, “um ato que torna sacro”. O hebraico bíblico não possui um termo unívoco equivalente a “sacrifício”. O que talvez mais se aproxime é qorbān, derivado do verbo qārab, “aproximar, oferecer, apresentar”. Na versão grega dos Setenta, isso é traduzido por doron, “dádiva”. O termo grego para sacrifício é θυσίαν, que nos Setenta serve para traduzir os termos hebraicos zebah e minhâ, respectivamente “sacrifício” e “oblação”. Para um aprofundamento, cf. CARDELLINI, I. I sacrifici nell’Antica Alleanza: Tipologia, rituali, celebrazioni. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001, p. 29-119.

125 MEAZZA, C. L’evento esposto come evento d’eccezione. Roma: InSchibboleth, p. 79.

126 INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta aos Romanos, Funk, 1, 221. Blondel escreve: “... divino Sujeito [...] que tende a fazer dessa multiplicidade espalhada uma unidade real [...]. O resultado

Zanghì especifica: “O Dom não volta no Doante; volta ao Doante, mas permanecendo Outro, selando assim a definitividade do doar-se”<sup>127</sup>.

Se Jesus “habita” no meio, talvez continue sendo caminho<sup>128</sup> do princípio sem princípio: Abba, Pai! Que, na riqueza infinita do Espírito, continua a suscitar um pensamento novo<sup>129</sup>. Amor. Será o desafio, no meio, um “eu” capaz, no “nós” divino, de acolher em si toda a humanidade e de se dirigir ao Pai, no Espírito, com a mesma invocação do Filho: “Abba!”? Será Jesus, que “habita no meio”, o ponto de chegada e, ao mesmo tempo, o início do caminho?<sup>130</sup>

### **A latere...**

Iniciamos nosso breve percurso com Dante, “no meio do caminho...”, encontrando-nos na presença desse “Princípio, que ao seu

---

é que tal união não poderia dar-se de outra maneira senão livremente e por graça, pois se trata de acessar à mesma intimidade do Deus absconditus e de ser [...] convidado ao banquete secreto e à geração eterna da própria Trindade” (BLONDEL, M. *Esigenze filosofiche del Cristianesimo*. Messina: Teoresi, 1954, p. 254-255).

127 ZANGHÌ, G.M. *Gesù abbandonato maestro di pensiero*. Roma: Città Nuova, 2008, p. 20.

128 “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6).

129 “Pensar é oferecer a Deus a realidade mais nobre que o homem possui, sua mente, aquela que faz dele imagem de Deus no profundo para depois atingir todas as dimensões da sua humanidade. Pensar é o cântico da esposa ao Esposo, da amada ao Amante. O momento em que, como numa essência espremida, todo o humano se oferece à sede de amor de Deus” (ZANGHÌ, G.M. *Gesù abbandonato... op. cit.*, p. 18-21).

130 É muito incisiva a indicação da mística Chiara Lubich: “A esse ponto, pareceu-me que minha vida religiosa deveria ser diferente da que eu vivera até então: ela não deveria consistir tanto em estar voltada a Jesus, quanto em pôr-me ao lado Dele, Irmão nosso, voltada ao Pai” (LUBICH, C. *Paradiso '49*. In: AAVV. *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 18).

fim mais conviria”<sup>131</sup>, que marca a chegada mesmo para o sumo poeta. Justamente aqui Dante, ao tentar recuperar à memória a visão da encarnação de Cristo no interior da “circulazion” da vida divina, emprega uma imagem para exprimir o internar-se da natureza humana na natureza divina, que é a destruição mesma da imagem.

A efígie de Cristo, de fato, é desenhada na luz como uma figura pintada com a mesma cor do fundo no qual aparece: “No seio seu da própria cor tingida/A própria efígie humana oferecia”. Como uma cor possa desenhar algo no seu seio, dentro de si mesmo e mediante si mesmo, sem sofrer nenhuma alteração, é certamente inconcebível, mas a inconcebibilidade é justamente tudo o que a imagem quer expressar anulando-se.<sup>132</sup>

Contudo, esse anulamento, bem como o impossível do qual é sinal, não são simplesmente o vazio, quanto uma extinção ou dissolução “ativa”, da qual jorra e à qual retorna tudo o que foi possível dizer:

— “Que vês em mim” — lhe respondi — “confesso

Quem escreve o que somente Amor lhe inspira:

O que em meu peito diz falando expresso.<sup>133</sup>

Será talvez a reviravolta da palavra na consumação de si, nas pedradas da cruz, o testemunho supremo do dizer/doar? O “entuar-se” do homem em Deus, dito com os verbos de Dante<sup>134</sup>, será idêntico

131 DANTE ALIGHIERI. Paraíso. In: Divina comédia. Tradução de José Pedro Xavier Píneiro. Canto XXXIII, 135. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/paraíso.html#P33>. Visitado em 22.jan.2021.

132 CHIEREGHIN, F. Sul principio... op. cit., p. 37.

133 DANTE ALLIGHIERI. Purgatório. In: Divina comédia. op. cit., Canto XXIV, 52-55.

134 Dois verbos criados por Dante, “enmiar-se” (immiarsi) e “entuar-se” (intuarsi) talvez possam representar, com extraordinária incisividade, um traçado para proceder: “Già non attenderé io tua domanda. S’io m’intuassi, come tu t’immii” [na tradução em português aqui citada: “Falara, sem

ao “enmiar-se” de Deus nele, experiência última do pensar e do existir?

---

mais ser rogado./ Se eu visse em ti bem como em mim stás vendo”] (Paraíso, Canto IX, 80-81), se eu pudesse com minha mente penetrar em ti como tu penetras em mim, mas também, num sentido ainda mais forte, se eu pudesse tornar-me tu como tu, eu. Mauro Granata traduz *intuarsi* como “fazer-se um em ti” e *immarsi* como “fazer-se um em mim” (GRANATA, M. *Florilegio: Dizionario dantesco*. Napoli: G. Carluccio, 1855, p. 4-5); esses verbos, de acordo com Paolo Perez, “significam igualmente atos especiais de inobjetivação e, provavelmente a Rosmini foram um apelo a criar o verbo geral “inobjetivar-se” “inourar-se” (*inoggettivarsi, inaltrarsi*)” (ROSMINI, A. *Opere edite e inedite dell’abate Antonio Rosmini-Serbati: Pensieri e dottrine trascelti dalle opere di A. Rosmini ordinati e annotati in servizio della letteratura e delle arti belle*. v. 1. [s.l.]: Paolo Bertolotti, 1873, p. 507). O “entuar-se” do homem em Deus e o enmiar-se de Deus no homem não delinchem talvez o “lugar” do evento “relacional”?





## **Apêndice**





# A vibração absoluta do ser

## Introdução

Em diálogo com o pensamento de Franco Chiareghin, o artigo propõe uma aproximação dos diferentes significados das raízes do verbo “ser” a fim de sondar as possibilidades, nas formas de vida indicadas pelas diferentes raízes, de uma configuração estável não estranha à processualidade ou, em outras palavras, de permanecer no fluxo e na mutação. Essa possibilidade será depois comparada, num plano eminentemente especulativo – mas que, justamente por isso, é também indissolúvelmente, esperemos, de valor histórico – com o desafio que o pensamento de Parmênides propunha e propõe.

Talvez seja oportuno observar preliminarmente que, ao tematizar o “ser, justamente com relação à sua palavra fundamental, a filosofia encontra-se diante de um destino curioso:

... de um lado, focaliza sua atenção num modo verbal – o infinitivo – que, do ponto de vista gramatical, é o mais abstrato e, no mínimo, pobre de determinações; de outro, ela assumiu um verbo que, do ponto de vista linguístico, é o menos provido de significado próprio. Ademais, ter substantivado o verbo, precedendo-o com o artigo definido, pode ter sido um remédio pior que o mal. De fato, não é com esse expediente que se confira ao ser maior concretude; ao contrário. Com efeito, enquanto o artigo definido normalmente designa uma situação que é dada encontrar, algo existente e que possui uma consistência própria por si mesmo, para o “ser”, é até fácil demais perceber que, apesar de afirmarmos dele que “é”, nunca “é” da mesma maneira que um objeto, um ente, e nunca o encontramos como uma coisa entre outras: ninguém jamais terá condições

de indicar um ato ou uma coisa e dizer “isso é o ser”, como podemos indicar o caminhar, o chover...<sup>1</sup>

Sua transformação em substantivo verbal evidenciará, então, a distância do mundo das coisas a que chamamos “reais”? No entanto, quando afirmo de mim mesmo “eu sou”, empregando a primeira pessoa do singular do verbo “ser”, para além da constatação do meu existir aqui e agora isso remete a algo que não produzi nem posso modificar. “O ‘sou’ remete a um ‘já ter sido’ que se consumou atrás de mim; ‘eu sou’ significa, assim, antes de tudo, ‘me encontrei sendo’”<sup>2</sup>. É justamente o fato de “me encontrar sendo” que abre a investigação a muitas maneiras com que posso afirmar de mim mesmo “eu sou”. “O ser que encontrei como meu ‘já ter sido’ é o que em cuja referência se torna possível toda pergunta e toda investigação sobre o sentido possível de ser dado à minha existência”<sup>3</sup>. Quando, então, afirmo “eu sou”, se, de um lado, afirmo a pontualidade do meu existir, de outro, sou de algum modo para além de mim mesmo para com as muitas coisas que me precederam, implicitamente voltado à totalidade. Essa contínua remissão da totalidade ao extremo da singularidade concentrada na afirmação “eu sou” e, desta, novamente ao sentido a ser dado ao tudo, evoca o que os gregos exprimiam com incisividade ímpar: ao lado do “*γνώθι σεαυτόν*”, conhece a ti mesmo, ressoa mais uma vez a afirmação lapidar de Periandro “*μελέτα τὸ πᾶν*”, cuida do todo. É bom evidenciar que

---

1 CHIEREGHIN, F. Essere e soggettività. Parmenide e Hegel. In: FAGIUOLI, E.; FORTUNATO, M. (a c.). Soggetto e verità: La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea. Milano: Mimesis, 1996, p. 13.

2 Idem. Alle radici dell'essere. op. cit., p. 67.

3 Ibidem.

a oposição entre “objetividade” e “subjetividade”, como chamou a atenção Chiereghin, é de todo estranha à mentalidade grega: cuidar do todo não exclui de modo algum aquele que cuida,

pelo bom motivo que um “todo” que excluísse algo cessaria, por isso mesmo, de ser tal: o todo de que se cuida não pode deixar de compreender em si o próprio ato de cuidar [...] o “preocupar-me” com o todo supõe meu pertencimento a ele, de tal modo que não sou tanto eu a compreendê-lo, quanto sou eu mesmo que já foi compreendido antecipadamente pelo todo. É da mesma maneira que o agricultor cuida do campo, morando e transcorrendo o dia em algo a que ele deve a própria existência. Entendido dessa maneira, o todo não é mais “objetivo” do que é “subjetivo” o ato de cuidar dele, ou melhor, não há mais algo que possa ser qualificado de objetivo ou subjetivo, mas há somente uma unidade anterior a qualquer distinção.<sup>4</sup>

Em suma, entrevê-se que entre os dos motes – “*γνώθι σεαυτόν*” e “*μελέτα τὸ πᾶν*” –, o primeiro não indica nada diferente do segundo: o conhecimento do próprio “si mesmo”, de fato, resultará sempre amplamente incompleto enquanto não se estender também à relação de pertencimento de “si” ao todo. Então poderíamos formular a pergunta: “ser” tem a ver com o cuidado do “todo”, mas igualmente com o conhecimento do “eu”? E o conhecimento do “eu”, que relação tem com a “totalidade” a que remete constantemente? E ainda: os limites da linguagem – pensemos precisamente na limitação histórica e geográfica de sua gênese – impelem a procurar algo que não é mais, ou melhor, não é ainda linguístico? Por exemplo, um ato de vida, um gesto ou uma relação que depois chega à expressão nas diferentes linguagens, mas que depois ultrapassa ou supre a deficiência linguística? Quando, depois, mediante o artigo definido

4 Ibidem, p. 68.

("o" ser), transformamos em substantivo o conceito verbal abstrato expresso pelo infinitivo "ser", com essa operação simplíssima, estaremos elevando o ser à "coisa do pensar", ao maximamente digno "e a fazê-lo suportar todas as tarefas que a ontologia de todas as épocas pretendeu que ele levasse a cabo"<sup>5</sup>? E ainda: "Se o verbo ser se mostra como sistema unitário, articulado nas três funções fundamentais – copulativa, existencial e veritativa –, podemos com isso afirmar que esgotamos os significados originários do ser?"<sup>6</sup>

## 2. Raízes

Se voltarmos a atenção às análises gramaticais, linguísticas e filológicas, talvez possamos enxergar nelas um traço comum: o verbo ser é algo vazio ou, de todo modo, desprovido de uma capacidade autônoma de significação; "a função 'auxiliar' do verbo ser teria assim se tornado possível por ele ser praticamente privado de um sentido próprio"<sup>7</sup>. Com efeito, o fato de ele poder ser empregado nas mais variadas situações testemunha que, tomado em si mesmo, é o verbo que tem menos significado de todos. Mas será que essa linha interpretativa é suficiente para esvaziar de sentido o que, ao longo de milênios, a filosofia pôs como ponto de partida das próprias

5 Ibidem, p. 73

6 Ibidem, p. 83. As três funções enquadram-se na interpretação que considera o verbo "ser" como o que resume em si os diferentes sentidos das linguagens indo-europeias. Segundo essa hipótese, o mesmo verbo executa quer uma função "existencial" ("Paulo é...", no sentido de que "Paulo existe"), quer copulativa ("Paulo é sábio") e, enfim, veritativa ("é assim", no sentido de que "as coisas são realmente assim"). A ligação em um único verbo dessas funções, acrescenta Chiereghin, "é uma peculiaridade que não se encontra em linguagens diferentes das indo-europeias, nas quais elas são normalmente distribuídas em estruturas linguísticas díspares e desprovidas de relação entre si" (Ibidem, p. 79).

7 Ibidem, p. 72.

reflexões? Ademais, a forma no infinitivo do verbo guarda, como dizíamos, certa ambiguidade: embora exprimindo a ideia verbal em sua pureza e simplicidade, ela está de algum modo no equilíbrio instável entre polos opostos do esvaziamento de todo significado e a máxima concretude da subjetividade. Mas os dados contrastantes que a linguística oferece<sup>8</sup>, parecendo confirmar essa ambiguidade, não estarão talvez impondo uma releitura dos significados mais elementares dos radicais que contribuem para formar o verbo “ser”?<sup>9</sup>

É sabido que o verbo ser assume a forma da própria conjugação a partir de radicais diferentes: a raízes principal \*es- “atrai”, por assim dizer, outros radicais verbais que completam seus modos de exposição. Quando afirmo “eu sou”, refiro-me ao latim *sum* ou ao mais antigo *esum*, em que a raízes \*es- está presente. Se, contudo, digo

... “fui”, ou “*ich bin*”, ou “*futurus*”, não há mais \*es- no radical, e sim \*bheu-, \*bhu-; quando digo “estive”, na base de “estive” há outro radical indo-europeu ainda, \*sta-, presente também no latim \*sto- e no grego ἵστημι. Nas línguas germânicas, encontramos um quarto radical, \*wes-, a partir do qual se formam, por exemplo em alemão, *war*, *gewesen*, *-wese*, em inglês, *was* etc.<sup>10</sup>

Partamos do radical \*es-. Se assumirmos a hipótese de um significado locativo e durativo de \*es-<sup>11</sup> conjugado ao de “existir”, de “encontrar-se a viver”, será possível encontrar um ato de vida originário

8 Cf. KAHN, C.H. *The Verb “Be” in Ancient Greek*. Boston: Dordrecht, 1973; ou o mais recente: MORO, A. *Breve storia del verbo essere: Viaggio al centro della frase*. Milano: Adelphi, 2010.

9 Como, aliás, fez Heidegger (cf. HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*. Milano: Mursia, 2016, p. 70ss.; trad. bras. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969).

10 CHIEREGHIN, F. *Alle radici dell’essere*. op. cit., p. 84.

11 Do radical \*es-, o \*s aparece também no sânscrito *ásti*, ele é, e no grego *ἔστί*.

posto na origem da expressão linguística? No existir aqui e agora, na constatação, aparentemente banal e óbvia do ser-aqui e que aqui “existe” algo – de que não sabemos a duração -, será possível pensar presença e ausência juntos? duradouro e permanente com efêmero e mutável?

Quando o existir das coisas adquire um sentido mediante a linguagem de denomina “o ser”, esse sentido “mostra-se perigosamente exposto a uma insensatez singular, pois dele não há mais “nada” que me ajude a determinar o significado ou que me possa indicar sua proveniência”<sup>12</sup>. O caráter ao mesmo tempo familiar e fugidio do ser encontra seu correspondente, de acordo com Chiereghin, na maneira mais elementar com que se possa experienciar o viver:

A irrequietação característica da vida decorre do fato de que toda sua solidez consiste em ser constantemente voltada a satisfazer a própria indigência e falha. O que a faz durar e lhe confere estabilidade no ser é ela voltar-se para algo que não pode deixar de continuar a se subtrair no ato mesmo em que a satisfaz. No momento em que a satisfação não mais fosse uma coisa só com o reaparecimento da necessidade, a própria vida se extinguiria.<sup>13</sup>

Com efeito, um dos testemunhos mais antigos das linguagens indo-europeias, no indo-ariano – século XIV a.C. – “es” significa “desejar, tender a algo”, característica típica dos seres vivos, mas indica também a “atividade” de uma falta, precisamente como princípio ativo. Enquanto que o radical \*bheu- está na base dos vocábulos que significam “gerar, surgir”, e dele derivam os vocábulos gregos φύειν e φύσις. Mas, ao lado desses significados de evidente alcance

12 Ibidem, p. 85.

13 Ibidem, p. 86.

dinâmico, encontram-se também os de “ser” e “habitar”, que manifestam um caráter decididamente “estático”. Um radical afim, senão idêntico ao anterior \*b(h)eu- indica o “inchamento” ou a chegada de uma superabundância que não pode ser detida, como quando “o terreno racha sob o impulso de uma força incontível que não pode deixar de irromper e transbordar na própria plenitude”<sup>14</sup>. Além disso, é interessante notar que o mesmo radical \*bheu- é representado na língua latina no radical verbal \*fe-, que está na base de muitos vocábulos que indicam a fecundidade ou a frutificação. “Sua forma de particípio produz fetus, o ser grávido, fecundado, ao passo que o substantivo fetus significa a geração, o parto e, somente por metonímia, o feto”<sup>15</sup>. Ao mesmo radical se vinculam femina e, por conseguinte, fecundus ou ainda felix. O que é importante evidenciar e que parece essencial no “ser” que se vincula ao radical \*bheu- (evidente no grego φύω e φύσις) não é tanto o irromper, o gerar-se, mas

... o caráter “incessante”, “inesgotável”, “permanente” do que leva tais processos à manifestação. Isso significa que tudo o que se produz abertamente e do que dizemos “é”, enquanto se apresenta, cresce e se desenvolve remete a algo que permanece como a fonte não aparente e que jamais extingue de tal devir. Pelo fato de esta permanecer constantemente fechada em si mesma, subtraída à manifestação e inacessível aos modos com que aquilo que é apresentado é acolhido, nem por isso ela pode ser denominada menos como “ser”; aliás, é eventualmente “ser” no sentido mais apropriado.<sup>16</sup>

Mais uma vez, portanto, “ser” não se contrapõe a “devir”; quando muito, a verdadeira contraposição, difícil de ser captada por apare-

14 Ibidem, p. 87.

15 Ibidem.

16 Ibidem, p. 88.

cer pouco, “produz-se entre o que se apresenta e o que, para consentir tal apresentação, permanece escondido, a partir do momento em que um e outro não devem ser entendidos como diferentes, mas são o mesmo em si”<sup>17</sup>. Desse modo, o superabundar é uma coisa só com o subtrair-se e com o permanecer escondido.

Se examinarmos o radical \*sta-, abre-se um novo campo semântico: aqui “ser” – como é evidente no significado intransitivo do verbo ἵστημι – adquire o sentido de “erigir-se”, “apresentar-se”; ἵστημι exprime, dentre seus significados principais, justamente “permanecer firme”, “resistir”. Mas resistir é uma coisa só com o caráter processual da ação que dele decorre: “assim, permanecer firme no próprio lugar de combate implica, necessariamente, o movimento da luta...”<sup>18</sup> Também o sto, stare do latim indica demorar, tardar ou entreter-se, que sempre se conjuga com operar<sup>19</sup>. Isso fica particularmente evidente no quarto radical, \*wes-, que está na origem de significados como “permanecer, pernoitar, morar” e, portanto, deter-se, demorar. “Ao mesmo radical confluem o grego (f)εστίας, que indica o lar e o altar da casa, o lugar sagrado a oferecer asilo inviolável a quem ali procura proteção, e a divindade latina Vesta, deusa do fogo e do lar, que guarda o bom governo e o bem-estar da casa”<sup>20</sup>. Também aqui a estabilidade da permanência talvez deva ser conjugada com a inquietação do movimento, do ir na direção de, de partir-de para chegar-a:

---

17 Ibidem.

18 Ibidem.

19 O mesmo vale para status, estado, que na origem não tinha significado político, predominante a partir da Renascença, de instituição na qual o poder está concentrado, mas significa “situação”, “condição” ou as “circunstâncias” em que se vive e se age.

20 Ibidem.



... onde acampo, armo a tenda e acendo o fogo de bivaque para passar a noite; lá encontro minha calma momentânea e meu “ser”, os quais, para significarem propriamente a “condição” na qual me encontro, não podem deixar de abraçar, no “estado” presente, rever na memória o caminho percorrido e antecipar, na esperança ou no temor, o que ainda há por cumprir. O ser presente estende-se depois também ao que está ausente, ou por não estar mais presente ou por não o estar ainda, e essa dupla ausência e subtração não é menos essencial para a definição de meu viver e permanecer do que é a relativa estabilidade do que está atualmente presente.<sup>21</sup>

O que é importante para a filosofia, penso, começa justamente nos resultados a que a linguística chega. À luz do que dissemos, será possível afirmar que a antítese entre ser e devir, entre aspecto estático e aspecto dinâmico seja mesmo tão clara? Se aquilo a que a linguagem remete por último são formas de vida, talvez devamos indagar justamente estas com maior atenção. Assim, parece legítima a pergunta: que vínculo pode haver entre “inchar-se”, “encontrar-se aqui presente”, entre “irromper” e “estar firme”, ou “permanecer” e “habitar”?

Se, como um único olhar, nos aproximarmos dos caracteres dos diversos radicais, talvez possamos divisar um vínculo não tanto nos significados conceituais expressos, mas na maneira com que eles são propostos. O que é decisivo é que tal “maneira” é submetida a uma polaridade presente em cada um dos significados fundamentais dos quatro radicais do ser. Assim, o radical \*es-, ao exprimir a coisa mais óbvia de todas, o fato que algo “existe”, mostra ao mesmo tempo a admiração do que aparece como habitual e eleva “para além”, à procura de significados mais profundos. O mesmo para o radical

21 Ibidem, p. 89.

\*bheu-, mediante a evidência de fenômenos como “eclodir”, “vir à luz”, acena constantemente ao que permanece escondido. No mesmo acontecimento encontram-se, assim, ligados superabundância e subtração, proximidade e distância. Enfim, quer o radical \*sta-, quer o \*wes- indicam no “permanecer” uma condição na qual o que está

... presente é um estágio intermediário entre duas formas de ausência: o “estado” é, na realidade, sempre um ser em trânsito que chega-de e já está pronto para partir-para; mesmo quem permanece tende a prorrogar esse estado; ele só subsiste na tensão entre os dois extremos do nada do não-mais e do não-ainda.<sup>22</sup>

Será então possível encontrar entre os diversos significados um caráter de tensão de polaridades entre manifestação e escondimento, entre presença e ausência?<sup>23</sup> Será tudo isso o que unitariamente abraçamos e significamos quando dizemos “ser”?

A sentença aristotélica segundo a qual “o ente é dito de muitas maneiras” tem atrás de si uma multiplicidade de vozes ainda mais originária não sobre o ente, mas sobre o próprio ser, atestada pela pluralidade de radicais que contribuem para formá-lo.<sup>24</sup>

Se essa “tensão polar” não é o resultado, mas, antes, o caráter elementar de base que acomuna de saída os diversos radicais do ser, então talvez se possa avançar a hipótese de que justamente tal

22 Ibidem, p. 92.

23 Essa duplicidade característica de aspectos encontrou sua tematização mais explícita no interior do pensamento de Hegel. Em todas as tentativas de elaboração da ideia sistemática, Hegel sempre tentou mover-se a partir de um princípio que apresentasse o máximo de vacuidade e de abstração. Antes, nos esboços de lógica do período de Iena, ele teve uma posição oscilante entre o conceito de “um” e o de “ser”, incerto sobre qual dos dois fosse mais idôneo para exprimir uma indeterminação total. Ao fim, na Ciência da lógica, ele se decidiu pelo conceito de ser. Para um aprofundamento, ver CHIEREGHIN, F. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Roma: Carocci, 2011.

24 Ibidem.

caráter é o que antecipou e predeterminou o acesso à pluralidade dos significados do ser:

Em outras palavras, pode ter acontecido que, justamente a partir da compreensão de um estar em equilíbrio instável originário entre estabilidade e traspasso, entre prorromper e esconder, demorar e passar além, tenha sido possível identificar e selecionar os radicais que contribuem para formar de modo preciso e determinado a riqueza semântica do ser. Longe de pôr-se como resultado de um processo de abstração, a unidade que atravessa e recolhe a pluralidade de seus significados pode, no entanto, ter sido o princípio que guiou o reconhecimento dos atos de vida e das formas linguísticas correspondentes em que se manifesta a tensão polar que está na base de tudo o que dizemos "ser".<sup>25</sup>

Se o traço característico das diferentes formas de vida indicadas nos radicais é a presença e não a estraneidade da processualidade e do devir no interior de uma configuração estável – permanecer no fluxo e na mutação –, a expressão "tensão polar" talvez possa representar um traço significativo. É bom especificar que ele indica o traço unificador do ser, em que durar e permanecer não são de modo algum estáticos, mas possuem o caráter do ato ou de uma atividade:

Essa atividade não é, contudo, em si algo linear, mas implica uma oscilação; é como tremer em si que, todavia, permanece calmo em sua inteireza. Essa oscilação pode ser concebida como vibração absoluta entre absolutamente opostos, de modo que o ser não seja concebido apenas como o que simplesmente se contrapõe ao nada, mas seja propriamente "ser" aquilo que tem a capacidade de compreender em si a absoluta oscilação da presença à ausência, da manifestação ao escondimento, e vice-versa. Esse estar em equilíbrio instável entre os absolutamente opostos não é de modo algum instável, mas, ao contrário, é a permanência e o durável no interior do qual se mostram aparecer e desaparecer, a

---

25 Ibidem, p. 93.

referência unitária na qual os opostos podem levarem-se ambos à manifestação.<sup>26</sup>

### 3. Parmênides

Qual é a resposta completa à seguinte interrogação de O Sofista platônico?

Mas, por Zeus! Como poderá ser tal coisa? Teremos de admitir, assim à ligeira, que de fato o movimento, a vida, a alma, o pensamento não participam verdadeiramente do ser absoluto, e que este nem vive nem pensa, mas, venerável, sagrado e privado de inteligência, permanece imóvel?<sup>27</sup>

Se nos voltarmos às interpretações por muito tempo predominantes, poderá parecer paradoxal encontrar precisamente no ser parmenidiano multiplicidade e mutação. Se for possível encontrar neles uma cepa comum, o que salta aos olhos é a figura de Parmênides como negador do devir, do múltiplo e da alteridade apresentada por Platão em Teeteto e O Sofista, e por Aristóteles na Física<sup>28</sup>. O condicionamento exercido por essa interpretação inicial, porém, quase sempre evitou a pergunta: a negação operada por Parmênides dirige-se a qualquer forma de multiplicidade, alteridade e processualidade ou, antes, apenas àquela que, para ser formulada, requer a

---

26 Ibidem.

27 PLATÃO. O Sofista, 248d 6-249a 2. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: <https://institutoelo.org.br/site/files/publications/c3ce95f2ea7819533050e2effd5b652d.pdf>. Visitado em 26.jan.2021.

28 Só para dar um exemplo, pensemos em Nietzsche, que, ao se referir a Parmênides, afirma: “... mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante. [...] momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade e completamente exangue [...] numa natureza humana quase transformada em uma máquina de pensar, inteiramente petrificada pela intransigência lógica. [...] e ao lado de uma tal ‘verdade’ senta-se o filósofo, igualmente exangue, como uma abstração, e luta enclausurado em fórmulas” (NIETZSCHE, F. A filosofia da idade trágica dos gregos. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 57-62).

intervenção contraditória do “nada”? Pode parecer banal lembrar que, em oposição aparente com o que seria dito a respeito do ser na parte mais doutrinal do poema de Parmênides, o que predomina na parte narrativa é justamente a representação da multiplicidade e do movimento. Chiereghin escreve:

Multiplicidade e movimento implicam-se reciprocamente. Ora, o que o proêmio parece sugerir é, antes de tudo, a necessidade de predispor quem se coloca nos rastros do mesmo caminho percorrido por Parmênides a conceber primeiramente uma unidade que não aniquila a multiplicidade, mas, antes, a requer como modo de sua manifestação. A unidade é necessária para que se possa pensar e dizer o múltiplo, mas o múltiplo é igualmente necessário ao um para poder ser dito e pensado. Mesmo se à primeira vista possa parecer estranho, esse copertencimento de unidade e multiplicidade encontra sua representação mais própria na predominância absoluta do elemento feminino no interior do proêmio: as éguas, as donzelas e, sobretudo, a deusa. Se aqui Parmênides volta a haurir, montando nas costas das divindades olímpicas, a Grande Deusa da religiosidade mediterrânea pré-helênica, isso acontece porque nela se capta a fonte da vida, ela mesma vida inesgotável. Ora, justamente a vida manifesta da maneira mais elementar a complicação necessária de unidade e multiplicidade.<sup>29</sup>

A tentativa de Chiereghin não tem nenhuma intenção, parece-me, de introduzir à força um paralelismo exterior entre ser e vida, mas quer mostrar que os “traços” presentes em Parmênides são importantes para que se entenda um múltiplo que não se contrapõe à unidade como sua negação, mas, ao contrário, a requer explicitamente num jogo de pertencimento recíproco. Para dar um exemplo, pensemos no Frag. 1, 29-30: “Mas é preciso que de tudo / te instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva” [ἡμὲν

Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ]. Enquanto o “coração”, como observa Luigi Ruggiu, “leva a pensar no centro da vitalidade” e, portanto, no movimento, na pulsação,

o termo *atremes* indica a total ausência de tremor e de movimento, a calma e a imobilidade. Mas também, sobretudo, conserva a vida e o movimento, embora garantindo a calma e a imobilidade do ser. Portanto, não há nenhuma incompatibilidade entre vida e atividade com a imobilidade do coração da *aletheia*.<sup>30</sup>

O mesmo se dá, parece-me, entre a imobilidade do ser e o movimento. Dentre os “sinais” presentes no caminho do ser encontra-se também aquele que o indica como ἀκίνητον, imóvel (Frag. 8, 26, 38). Contudo, pensemos por um momento no único movimento, de forte valor simbólico, atribuído à deusa. No próêmio, antes ainda de se confiar ao poder do *lógos*, ela estende a mão direita e toma a mão direita de Parmênides: “E a Deusa, com boa vontade, acolheu-me, e em sua mão / minha mão direita tomou, desta maneira proferiu a palavra e me saudou...”<sup>31</sup>. Isso acontece no silêncio e não tem as características de algo marginal ou momentâneo; ao contrário, é apresentado, penso, como a verdadeira condição para que a deusa fale e o que ela diz possa ser compreendido por Parmênides.

---

30 RUGGIU, L. Il cuore della verità: ontologia e scienza in Parmenide. In: RUGGIU, L. et alii. (a c.). *Ontologia, scienza, mito: Per una nuova lettura di Parmenide*. Milano: Mimesis, 2011, p. 186. Ruggiu continua: “O termo ‘coração’ deve ser pensado como expressão do centro vital do qual promana a vida que anima a *aletheia* como vivente inteiro e, portanto, como tal deve ser considerado como o verdadeiro centro e fundamento da própria verdade. Mas o centro não remete a um fundamento como outro, mas ao ponto que só subsiste em sua relação com a superfície, como acontece no campo da esfera ou no do círculo, entre centro e superfície com a intermediação dos raios” (Ibidem).

31 PARMÊNIDES. *Da natureza*, Frag. 1, 23-24. Edição do texto grego, tradução e comentários por Fernando Santoro. Laboratório OUSIA. Disponível em: [https://www.academia.edu/6411944/O\\_POEMA\\_DE\\_PARMENIDES](https://www.academia.edu/6411944/O_POEMA_DE_PARMENIDES). Visitado em 26.jan.2021.

O ilustre filósofo do Ateneu paduano comenta:

Se há um gesto concreto de vida cujo significado sacral é comumente difundido em todas as populações indo-europeias, esse gesto é darem-se a mão direita [...], mas, enquanto para nós se trata simplesmente de um sinal de saudações amigável, antigamente era um verdadeiro ato religioso. A mão, o “instrumento dos instrumentos”, na maior parte das civilizações torna-se o próprio instrumento do sagrado...<sup>32</sup>

Como já vimos na seção dedicada à “indigência e sabedoria”<sup>33</sup>, a mão direita tem a capacidade de simbolizar o significado global da pessoa, o crédito e o prestígio de que goza; uma vez dada, torna-se ponto de intersecção entre aquilo que alguém está disposto dar de si ao outro e o que o outro está livremente disposto a aceitar:

O caráter “silencioso” do gesto que testemunha a fé que a deusa tem em Parmênides não significa de modo algum a interrupção da comunicação, mas, ao contrário, evoca uma modalidade de existência (abertura total ao outro) que condiciona a possibilidade de toda manifestação autenticamente comunicativa.<sup>34</sup>

A “visão” de Parmênides é antecipada por esse gesto – aparentemente simples –, que, por sua vez, pressupõe a disponibilidade da deusa e a dócil resolução do thumos de Parmênides<sup>35</sup>. Que mo-

32 CHIEREGHIN, F. Essere e soggettività. op. cit., p. 23. Prossegue Chiereghin: “O valor ritual de ‘dar a mão direita’ faz que isso passe a ser considerado um verdadeiro ‘altar da fé’. De fato, quando as mãos direitas se entrelaçam, o que cada um põe à disposição do outro é o próprio crédito e a própria confiança...” (Ibidem).

33 Algumas reflexões aqui propostas estão presentes na seção dedicada à “indigência e sabedoria”, reformuladas de maneira oportuna.

34 Ibidem.

35 É justamente a presença de uma vontade semelhante – de se relacionarem-se um com o outro – é o que em cada um fica escondido e excluído de uma percepção direta do outro. Pode-se intuir uma abertura total nos gestos e nas palavras, mas é uma abertura – essa disposição da vontade – em que se deve crer, uma fé que se contrapõe tão pouco ao saber, a ponto de ser a condição mesma de sua comunicabilidade. “A fé concordada torna-se assim patrimônio de confiabilidade que alguém

vimento, então, antecipa o poder do lógos e manifesta a silenciosa vontade de se relacionarem um com o outro numa abertura total?

Esse puro ser em relação, elemento que talvez apareça menos na narração de Parmênides, aparentemente mais pobre e, contudo, essencial em sua simplicidade que não se pode transcender, conduz cada passo de sua narração ao ser para. Se é possível encontrar múltiplas interpretações das palavras de Parmênides, o que continua sendo não manipulável, correndo, por isso mesmo, o risco de ficar sem ser visto e sem ser pensado, é o para, a estrutura do ser em relação entre Parmênides e a deusa. Com paradoxo apenas aparente, poderíamos afirmar que, nas infinitas interpretações de sua narração, a única “coisa” que fica, da qual é possível dizer que é em si mesma, objetivamente não modificável, é o para. A estrutura simples dessa relação que antecipa a “visão” de Parmênides não pertence nem ao sujeito, nem ao objeto da narração, mas é o ponto de intersecção de ambos, aquilo em que o observador e o objeto observado, o “ver” e o “conhecer” estão em unidade, pois, a partir

---

põe à disposição do outro para fazer brotar um entrelaçamento vivo de relações que se desenvolve na verdade. O caráter silencioso e escondido próprio da fé pode parecer obscuro e insondável com relação às palavras e às ações, que são produzidas à luz do dia. Mas tal obscuridade pode também significar o máximo do resplandecente, porque este é o fundamento sem o qual os discursos e as ações não poderiam sequer se propor em sua valência intersubjetiva e comunicativa” (CHIERE-GHIN, F. *Essere e soggettività...* op. cit., p. 24). A conexão da fé com o entrelaçamento das mãos direitas encontra seu “vestígio” consistente na análise linguística: tanto *pistis* quanto *peitho* derivam do radical indo-europeu \**bheid-*, que originalmente significava as partes de uma planta particularmente adequadas para entrelaçar e, por conseguinte, não apenas para amarrar algo, mas também para serem unidas reciprocamente e cruzadas entre si. Ora, justamente essa é a ação concreta para a qual as populações indo-europeias olharam a fim de atribuir ao entrelaçamento das mãos direitas a capacidade de simbolizar a relação de fé. “Na fé concedida e acolhida, cada um vincula a si o outro, e é ao mesmo tempo o que liga e o que é ligado” (Ibidem, p. 25).



de um aperto de mão, sua existência como separados tornou-se simplesmente inconcebível. Ainda mais se considerarmos que não há nenhuma passagem afirmando que esse entrelace se dissolva, sendo assim plausível pensar que ele continue por todo o tempo em que a deusa fala.

Nos versos introdutórios do fragmento 2 – “Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra / acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar...” – pode parecer, se não tivermos em conta o “aperto de mão”, que o problema seja todo e exclusivamente ligado à linguagem. O pensamento fundamenta-se na linguagem, ou seja, no modo de falar, em particular no modo com que, na linguagem, se emprega o verbo “é”, que aparece nos versos posteriores. Seguindo essa hipótese, contudo, fica totalmente obscurecido o gesto silencioso, mas não menos comunicativo, que antecipa e talvez acompanhe esses versos<sup>36</sup>.

Na relação, estarão em jogo, à sua maneira<sup>37</sup>, o nexa entre unidade, multiplicidade e mutação? Não será talvez o entrelaçamento das mãos direitas a indicar o próprio lugar no interior do qual se

---

36 Que haja necessidade de uma chave de leitura não só ou não só ligada à linguagem comum é afirmado expressamente por Ruggiu: “Não se compreende o sentido da impensabilidade e do inconhecibilidade do nada se não se introduzir o sentido existencial, o único absolutamente plausível [...]. Parmênides não está introduzindo um sentido do Ser estranho ao uso do verbo ser, mas assumindo um sentido primário do Ser, ao qual também os outros são conduzidos por dependerem dele”. Trata-se justamente do sentido existencial, que dá sentido a todos os outros significados. Cf. PARMENIDE. Poema sulla natura: I frammenti e le testimonianze indirette. Traduzione italiana e note di G. Reale. Saggio introduttivo e commentario filosofico di L. Ruggiu. Milano: Rusconi, 1991, p. 226.

37 A atenção aos conteúdos, em outras palavras, não deveria ignorar a “maneira” com que eles são propostos.

pode desenvolver o discurso – lógos – que fala da verdade do ser?<sup>38</sup> A aparente obviedade de conceitos conhecidos e familiares, como o aperto de mão, correrá o risco de manter escondido ou de ultrapassar, deixando-o despercebido, o sentido dessa relação originária?<sup>39</sup>

A preocupação de passar a uma determinação positiva daquilo a que chamamos “ser” não nos terá distraído de uma atenção suficiente para com o ato preliminar que condiciona o poder de chegar à presença dessas determinações?<sup>40</sup>

Se pensarmos nas palavras de Platão quando apresentou a complexidade de leitura do poema de Parmênides, a procura desses “pequenos” traços não parece de modo algum banal: “tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo das ideias”<sup>41</sup>.

---

38 De fato, é depois e por causa do entrelaçamento das mãos direitas que esse discurso é qualificado pela deusa como pistos lógos, discurso digno de fê (Frag. 8,50) e pistis alethes, fê verdadeira (Frag. 1, 30). É ainda dessa “fê verdadeira” que brota Peitho, a persuasão que o lógos induz em quem escuta (Frag. 2,4). (Cf. PARMÊNIDES. *Da natureza*, op. cit.). O proêmio parece predispor quem se coloca nos mesmos rastros de Parmênides à relação que antecipa o lógos e o torna crível, digno de fê.

39 É interessante notar que a linguagem escolhida por Parmênides seja a poesia. Parmênides tinha à disposição a linguagem dos legisladores, empregada para escrever e promulgar leis, ou a dos sofistas, usada para defender uma causa. Por que justamente a poesia? De acordo com Givone: “A poesia é o lógos em que a coisa é uma só coisa com seu dizer” (cf. GIVONE, S. *I sentirei della filosofia*. A cura di U. Perone. Torino: Rosenberg & Sellier, 2015, p. 14).

40 CHIEREGHIN, F. *Le aporie della domanda filosofica: volontà di certezza o rispetto della verità?*. In: MARTINO, M. (a c.). *La domanda filosofica e il rispetto della verità*. Roma: Città Nuova, 2018, p. 36.

41 PLATÃO. *Teeteto*, 184 a. op. cit. Essa afirmação adquire ainda maior valor se pensarmos que Platão tinha diante de si o texto na sua íntegra, enquanto nós somos obrigados a nos confrontar com fragmentos raros e desorganizados.

#### 4. Conclusão

Vamos nos deixar persuadir tão facilmente, retomando a interrogação de Platão, que o ser seja realmente venerável e santo, sem pensamento, sem vida, sem alma e privado de qualquer tipo de movimento? O entrelaçamento das mãos direitas é tal

... que cada elemento exerce para com o outro um movimento igual e contrário, de modo tal que o resultado é, sim, o imóvel, mas um akineton que subsiste no movimento e para o movimento [...]. A aparente placidez da unidade calma do ato é, na verdade, a forma mais perfeita do movimento, por não ser dispersivo na exterioridade, mas recolhido, concluído e mantido em si mesmo: imóvel em seu absoluto dinamismo.<sup>42</sup>

Será, então, desprovido de sentido falar de uma configuração estável, não estranha à processualidade, de uma permanência não estranha à mutação? O “aperto de mão” simboliza talvez a atitude de quem, no rastro de Parmênides, decide colocar-se nos rastros do ser, isto é, consciente de não possuir o ser, mas, a cada vez, pronto para decifrar o que lhe é dado, sustentado pela indigência do muito que lhe falta? Não será talvez justamente o movimento ligado ao aperto de mão entre a deusa e Parmênides – entre humano e divino<sup>43</sup> – o que torna possível a vibração absoluta do ser? Será tal vibra-

42 CHIEREGHIN, F. *Essere e soggettività*. op. cit., p. 25. Recordemos, por outro lado, que Aristóteles fala do princípio como *energeia akinesias*, de um ser em ação desprovido de movimento, mas não certamente desprovido de atividade, mas só daquele modo de entender o movimento que não permite ao ato manter-se recolhido na forma de unidade que o configura como *zoe*, ou seja, vida.

43 Na tradição da Grécia Antiga, a cisão entre humano e divino tem como limite insuperável a contraposição entre a capacidade absoluta do conhecer divino e o fato de o homem mover-se somente por indícios ou conjecturas. A finitude do homem é posta, no entanto, de uma maneira nova com a filosofia pré-socrática, que conduz, ao mesmo tempo, um repensamento do divino e uma nova afirmação do homem. A determinação totalmente nova do objeto do conhecimento no ser torna possível a Parmênides uma participação por parte do homem dos mesmos poderes cognoscitivos próprios do divino. Para a relação entre “divindade e inteligibilidade” e o papel do Proêmio, ver

ção entre absolutamente opostos aquilo que ἑξάφηνς<sup>44</sup> – como o entrelaçamento das mãos direitas – abre ao sentido originário do ser (para)? Um ato de vida, uma relação que depois chega à expressão nas diferentes linguagens, mas que excede ou supre a deficiência linguística?<sup>45</sup>

---

CURD, P. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

44 Cf. MARTINO, M. *D'improvviso: La via del "non" a partire da Platone*. Roma: Città Nuova, 2020.

45 Pensemos, com as devidas proporções, no terceiro canto do Inferno – entretecido de reminiscências virgilianas do sexto canto das Eneidas – no qual, ao desconcerto de Dante nas imediações da porta que o levaria aos círculos infernais, Virgílio estende a mão: “Pela mão me travando diligente, / Com ledo gesto e coração me erguia, / E aos mistérios guiou-me incontinenti” (DANTE ALIGHIERI. *Inferno*, Canto III, 19-21. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/inferno.html>. Visitado em 26.jan.2021). O gesto suave e comovente de Virgílio serve para aplacar o medo de Dante, mas representa também a entrada, o início da visão dos “mistérios”.

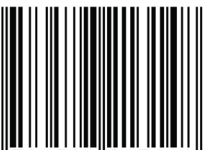






ISBN: 978-65-88213-14-8

**CDL**



9 786588 213148