

Platão e o Problema do μεταξύ como Determinação Fundamental

Samuel José Gambito Carvalhais de Oliveira

**Tese de Doutoramento em Filosofia
(Especialidade: Antropologia Filosófica)**

Dezembro, 2018

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia (especialidade: Antropologia Filosófica), realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge Pereira de Almeida Carvalho, Professor Associado com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

À memória do

João Pratas

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação para a Tecnologia e Ciência (FCT) pela bolsa de doutoramento que suportou financeiramente os primeiros quatro desta dissertação e tornou possível que me dedicasse exclusivamente a ela, quer em Portugal quer na Alemanha.

Ao Instituto de Estudos Filosóficos (IEF) da Universidade de Coimbra, em particular ao Professor Doutor António Martins e ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho, agradeço a diligência com que me ajudaram a resolver todo o tipo de questões burocráticas, mas sobretudo a boa-vontade com que seguiram os desenvolvimentos desta tese e me fizeram sentir sempre acolhido em Coimbra.

Agradeço ao Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho pelos seminários de Grego, Latim, Alemão; pelos cursos que me fizeram descobrir o mundo dos Antigos e, em particular, Platão; por me ter ajudado a conceber esta tese e por a ter acompanhado desde o seu começo; pela sua incansável disponibilidade para esclarecer os problemas que foram surgindo no decurso da sua redação; por todo o empenho que teve para que o resultado fosse o melhor possível – e também por ter estado sempre presente e me ter amparado nos tropeções que houve ao longo desta tese. Sem tudo isso, praticamente nada do que aqui se apresenta teria sido possível. Agradeço ao Professor Doutor Nuno Ferro pelas suas aulas, pela disponibilidade para me ajudar no que fosse preciso e pela forma como marcou o meu caminho: também neste caso o mais que possa dizer ficaria aquém de exprimir a gratidão que sinto. Agradeço ao Professor Doutor António Caeiro, com quem comecei a estudar Grego, Latim e Alemão, pelo contínuo encorajamento para prosseguir os meus estudos.

Alguns colegas e amigos também fizeram parte deste percurso e, directa ou indirectamente, tornaram-no possível: o João, o Diogo, o Luís, o Manuel, o Ricardo, a Mariana, a Bárbara, o Fábio, o Paulo, o Bernardo, o Álvaro, o Vasco, o Bruno, o Tomaz e outros que aqui não menciono. Um agradecimento especial é devido à Conceição, pela

sincera preocupação e generosidade com que sempre me acompanhou, e ao Hélder, pelas inúmeras discussões sobre filosofia, que em muito me ajudaram a “descobri-la”, e pelo entusiasmo e interesse com que seguiu o meu percurso desde o início.

Agradeço ao Professor Doutor Arbogast Schmitt e à Professora Doutora Gyburg Uhlmann por me terem aceite como doutorando na Freie Universität Berlin e por me terem dado a oportunidade de aceder à infindável literatura secundária sobre Platão, que de outro modo não teria conseguido encontrar. É também com gratidão que guardo o Professor Doutor Jürgen Wiesner e a Professora Doutora Nicola Hömke, o Wolfgang, o Yannick, o Marco, a Beatrix, a Gunna, a Sandra, a Marta, o Bart – e, sobretudo, os pequenos Malthe, Marcel, Mariza e Melissa. Todos eles fizeram de Berlim uma segunda casa.

Agradeço do fundo do coração à minha mãe e aos meus avós por me terem apoiado sempre e de todas as maneiras, pela forma generosa e terna com que o fizeram, pela sua dedicação e confiança. Ao meu querido irmão agradeço a compreensão e paciência com que aguardava o fim das horas de estudo no Verão (e peço também desculpa por não ter percebido a tempo o quão valiosos eram os Verões que passávamos juntos). Agradeço à Marília e ao Domingos, segundos pais, pelo esforço para que eu tivesse o máximo de tempo e de tranquilidade para me concentrar na tese, em especial nas “horas extraordinárias” que foram necessárias fazer na sua recta final. E, acima de tudo, agradeço à minha mulher, Sara, pelo seu incondicional apoio, pela forma como esperou, por ter acreditado até ao fim (e por fazer tudo isso sem que sequer fosse necessário dizê-lo). E aos nossos filhos, João e Francisco: o seu sorriso trouxe luz mesmo aos dias mais difíceis desta tese.

Platão e o Problema do μεταξύ como Determinação Fundamental

Esta dissertação explora o conceito de *μεταξύ* no *Corpus Platonicum* e discute até que ponto se pode entendê-la como uma – ou mesmo *a* – determinação fundamental quer dos textos de Platão quer do nosso próprio modo de ser. Procura-se acompanhar a vasta complexidade dos *sentidos* do termo “*μεταξύ*” e dos *contextos* (gnosiológico, ontológico, etc.) em que é chamado a desempenhar um papel mais ou menos determinante. Num primeiro momento, foca-se o que se pode designar como um “*μεταξύ não-terminológico*”, que abrange tanto os usos de carácter mais avulso e “vago” (em que não há um tratamento tão aturado da noção) e os usos em que o *μεταξύ* é objecto de uma análise mais aprofundada, que acaba por desenhar determinados *modelos de compreensão* da noção. Num segundo momento, explora-se um uso “*terminológico*” do *μεταξύ*, em que o conceito é claramente posto no centro das investigações de Platão e exprime algo como um *terminus technicus*. Desta exploração resulta aquilo a que podemos chamar cinco *modalidades fundamentais* de “*μεταξύ terminológico*”: o *μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου*, o *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας*, o *μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος*, o *μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* e o *μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*. Isto dá lugar a uma tarefa complexa: a) identificar os passos do *Corpus Platonicum* em que as referidas modalidades desempenham um papel relevante, b) analisar a natureza de cada uma das modalidades *em particular* e ainda c) compreender os *nexos* entre elas. A respeito deste último ponto, o *Corpus* põe em relevo a existência de “*isomorfias*” ou *afinidades estruturais* entre as diferentes modalidades de *μεταξύ* no sentido “*terminológico*”. Mas, para além disso, chama também a atenção para algo como uma *matriz formal única do μεταξύ* (constante e omnipresente), de que todas as modalidades constituem *casos* ou *momentos*, por assim dizer. Tenta-se captar tal matriz a partir do discurso de Sócrates/Diotima no *Symposium*, designadamente a partir da descrição mitológica do δαίμων Ἔρως como algo proveniente da junção entre Πενία e Πόρος. De facto, esta descrição levanta a possibilidade de cada um de nós corresponder a *um* acontecimento de *múltiplos* feixes de tensão desiderativa em tudo semelhantes a Ἔρως. Estes feixes de tensão definem-se precisamente pelo seu *modo de ser μεταξύ* – e tanto quer dizer: por estarem *constitutivamente dirigidos ao πόρος de si mesmos* sc. ao *superlativo* (ἀθάνατον, σοφία, ὄν, καλόν e ἀγαθόν). De tudo isto resultam, então, duas coisas: por um lado, a possibilidade de cada um de nós *ser feito justamente de μεταξύ* sc. de corresponder a uma perspectiva *totalmente “imersa” em μεταξύ*, de sorte que é propriamente esta determinação que traduz o nosso “paradeiro” e desempenha o papel-chave em tudo aquilo com que estamos em contacto. Mas, por outro lado, o facto de esse “paradeiro” estar, de raiz, *votado a um superlativo* (sc. a um núcleo superlativo de superlativos) faz que o *próprio superlativo* corresponda, se assim se pode dizer, à *determinação-chave da determinação-chave* (i.e. do *μεταξύ*).

ABSTRACT

Plato and the Problem of μεταξύ as Fundamental Determination

Key words: θνητόν, ἀθάνατον, δαίμων, κύησις, γνῶσις, ὄν, ἀμαθία, μὴ ὄν, δόξα, ὄνειρώττειν, image, οἶεσθαι εἰδέναι, φιλοσοφεῖν, δύναμις, ἐφ’ ᾧ, ὃ ἀπεργάζεται, σαφήνεια, ἀσάφεια, ἀλήθεια, λήθη, κυλινδεῖσθαι, (οὐ) παγίως νοῆσαι, imprisonment, seeking, sedentariness, ὑπόθεσις, μαρμαρυγή, καλόν, αἰσχρόν, ἀγαθόν, κακόν, πρῶτον φίλον, πόρος, πενία, superlative, ὑπερουράνιος τόπος, mixture, mirage.

This dissertation explores the concept of μεταξύ in the *Corpus Platonium* and discusses up to what point it can be interpreted as a – or even *the* – fundamental determination both of Plato’s texts and of our own way of being. It seeks to follow the vast and complex set of *meanings* of the term “μεταξύ” and of the *contexts* (gnoseological, ontological, etc.) where it is asked to play a more or less decisive role. Initially, there is a focus on what could be termed a “*non-terminological μεταξύ*”, which covers both the μεταξύ understood in a rather “loose” sense (where there is not such a thorough handling of the concept) and the μεταξύ as the subject of a more detailed analysis, which ends up outlining certain *models of understanding of the notion*. At a second stage, we explore a “*terminological*” use of μεταξύ, where the concept is clearly given a central role in Plato’s investigations and expresses something like a *terminus technicus*. From this exploration arises what one could call five *fundamental modalities* of “terminological μεταξύ”: μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ and μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. This gives rise to a complex task: a) to identify the passages in the *Corpus Platonium* where the above-mentioned modalities play a significant role, b) to analyse the nature of each one of them taken *separately* and also c) to understand the *links* between them. Regarding this last point, the *Corpus* highlights the existence of “*isomorphisms*”, viz. *structural affinities* among the various modalities of μεταξύ in the “terminological” sense. But, in addition to this, it calls one attention to something like a *single formal core of μεταξύ* (constant and omnipresent), of which all the modalities constitute *cases* or *moments*, so to say. We try to perceive this same core in Socrates/Diotima’s discourse in the *Symposium*, namely in the mythological description of the δαίμων Ἔρως as something arising from the joining of Πενία and Πόρος. In fact, this description raises the possibility of each one of us corresponding to the *conjunction of multiple desiderative tensions* similar in every respect to Ἔρως. These tensions are precisely defined for their μεταξύ *way of being* – and that also means: for being *constitutively directed towards the πόρος of themselves*, sc. towards the *superlative* (i.e. towards ἀθάνατον, σοφία, ὄν, καλόν and ἀγαθόν). All this results in two things: on one hand, the possibility of each one of us *consisting exactly in μεταξύ*, viz. in a perspective *totally “immersed” in μεταξύ*, so that it is precisely this determination that spells out our “whereabouts” and plays the key-role in everything with which we are in contact. But, on the other hand, the fact that our “whereabouts” is intrinsically *directed towards a superlative* (viz. a superlative core of superlatives) results in *this same superlative* corresponding, so to say, to the *key-determination of the key-determination* (i.e. of the μεταξύ).

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I. A Polissemia do μεταξύ: o “μεταξύ não-terminológico” e o “μεταξύ terminológico”	29
§1. O “μεταξύ não-terminológico”	34
1.1. O μεταξύ no seu uso avulso	34
a) Sentido espacial na acepção literal do termo	34
α) O complemento circunstancial de lugar “ <i>onde</i> ”	34
β) O complemento circunstancial de lugar “ <i>para onde</i> ”	35
γ) O μεταξύ “plural”	36
b) Sentido temporal	36
α) O μεταξύ como intervalo de tempo entre dois acontecimentos	36
β) No decorrer de um X temporal	36
c) Um outro caso de “μεταξύ plural”: a noção de <i>interposição</i> sc. <i>permeação</i> de elementos α) num discurso ou β) numa série; a <i>interposição facultativa</i> e a <i>interposição necessária</i>	37
d) A ideia de <i>processo</i>	39
e) A ideia de <i>pormenor</i> ou <i>subalternização</i>	41
f) A ideia de <i>transição</i>	44
g) O μεταξύ como <i>imagem</i>	49
h) O μεταξύ como <i>μεθόριον</i>	53
i) A noção de <i>συγκρίνεσθαι</i>	56
j) Μεταξύ e <i>υπόθεσις</i>	59
l) O μεταξύ como <i>δεσμός</i>	64
m) A ideia de <i>conjunção da alteridade</i>	69
1.2. O μεταξύ aprofundado	75
a) O μεταξύ como <i>neutrum</i>	78
b) O μεταξύ e a possibilidade do seu “desdobramento”	80
c) O μεταξύ “ <i>solto</i> ”	94
d) O μεταξύ <i>equidistante</i> aos extremos	95
e) O μεταξύ <i>absoluto</i> : o lugar intermédio no quadro de um intervalo definido por extremos não relativos	97

f) A ideia de <i>separação</i> ou <i>não-contaminação</i>	104
g) A noção de <i>neutralidade acumulada</i> e a possibilidade do <i>μετέχειν</i>	113
h) A carácter “ <i>aberto</i> ” do μεταξύ e a sua <i>disponibilidade</i> para assumir <i>em alternativa</i> a determinação dos extremos sc. do <i>nem/nem</i>	116
i) O μεταξύ dinâmico sc. o μεταξύ de transição	119
α) A γένεσις	120
β) O πορεύεσθαι e o μεταξύ κινήσεως τε καὶ στάσεως	123
j) A ideia de conjunção <i>partim/partim</i>	132
α) <i>Euthydemus</i> , 305css.	133
β) <i>Respublica</i> II, 358e-359b	139
l) O μεταξύ como “ <i>híbrido</i> ” e a noção de <i>mistura, cruzamento</i> ou <i> fusão</i> entre os extremos	143
m) O μεταξύ “ <i>estésico</i> ”	155
α) <i>Theaetetus</i> , 153e-157c, 182a-183c	157
β) <i>Timaeus</i> , 65b-67a	165
γ) <i>Timaeus</i> , 67c-68c	170
Balanço	177
§2. O “μεταξύ terminológico” (introdução)	214
 CAPÍTULO II. Μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου	239
§1. Ἔρως e o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. A primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: ο δαίμων	239
§2. A segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: a κύησις καὶ γέννησις	247
§3. Balanço	266
 CAPÍTULO III. Μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος	289
§1. A identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας no discurso de Sócrates/Diotima	290
1.1. A <i>primeira identificação</i> do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας: ὀρθὰ δοξάζειν sc. ὀρθὴ δόξα. O defeito que o coloca num plano aquém da σοφία – a incapacidade do λόγον διδόναι – e a compatibilidade entre isso e o τοῦ ὄντος τυγχάνειν. A alteridade entre o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας assim constituído e o quadro fixado nas análises do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου	290
1.2. A <i>reidentificação</i> do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας como φιλοσοφεῖν e a entrada em cena de uma determinação intermédia entre o saber e o ignorar muito diferente do ὀρθὰ δοξάζειν	303
1.3. Balanço	319

§2. A identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος na <i>Respublica</i> (livros V-VII)	331
2.1. <i>Respublica</i> V, 474ass.	331
2.1.1. A especificidade da tensão “φιλο-X” em <i>Respublica</i> V: a) a ideia de <i>absoluta obsessão</i> e de <i>totalização</i> , b) a <i>variabilidade da extensão</i> do objecto do “φιλο-X” e c) o <i>papel central de X na vida própria</i> . A peculiaridade do φιλο-σοφεῖν neste quadro: a compreensão inicial dos φιλόσοφοι como φιλοθεάμονες sc. “super-φιλοθεάμονες” expressa por <i>Gláucon</i> e o <i>conceito formal de saber</i> daí decorrente – o “modelo do colecionador” de saber(es) em relação a um património cognoscitivo já disponível. O “modelo do coleccionador” como expressão do entendimento <i>habitual</i> do que seria um “φιλο-X” dirigido ao saber (sc. a uma superlativa supressão de escondimento). A auto-compreensão ou o diagnóstico da “situação cognoscitiva” de que o nosso ponto de vista é normalmente portador	331
2.1.2. A reacção de <i>Sócrates</i> à compreensão de <i>Gláucon</i> (sc. à <i>compreensão comumente partilhada por cada um de nós</i>) do sentido do φιλο-σοφεῖν. A tese paradoxal de <i>Sócrates</i> segundo a qual a tensão dos φιλόσοφοι (i.e. dos φιλόσοφοι <i>compreendidos como “super-φιλοθεάμονες”</i>) peca <i>por defeito</i> . Os “super-φιλοθεάμονες” como não-ἀληθινοὶ φιλόσοφοι sc. como ὁμοῖοι φιλοσόφοις	347
2.1.3. A tentativa de resolução deste “imbróglio” ou paradoxo: primeiro “assalto”. A oposição “αὐτὸ τὸ δεῖνα” e πολλά. O significado de “αὐτὸ τὸ δεῖνα” em 476a-b. A dependência dos πολλά em relação ao respectivo αὐτό: a constituição da multiplicidade da apresentação a partir da fixação de núcleos fundamentais invariáveis e repetíveis correspondentes aos αὐτά, por instanciação e combinatória destes. A omnipresença desta estrutura na apresentação habitual (“aqui e agora”) – alguns exemplos: <i>cor, peso, resistência, coesão, simultaneidade, síntese, identidade diacrónica</i> , etc. A presença <i>velada</i> ou <i>despercebida</i> dos αὐτά sc. do complexo “sistema de forças” que constituem e o consequente <i>fechamento no olhar na “resultante”</i> desse sistema. Em função disto, o carácter <i>só ilusoriamente total</i> do ângulo dos “super-φιλοθεάμονες” (i.e. da compreensão do φιλοσοφεῖν posta na boca de <i>Gláucon</i>) e a forma como, assim, efectivamente escondem (deixam de fora, em ângulo cego) uma – e mesmo <i>a</i> – parte fundamental da apresentação	352
2.1.4. O segundo “assalto” da tese socrática segundo a qual a compreensão dos φιλόσοφοι como “super-φιλοθεάμονες” é defeituosa e está na base de um reconhecimento erróneo da “situação cognoscitiva” real do nosso ponto de vista. A ideia de ὄναρ/ὕπαρ (sonho/vigília) e o surgimento de um “novo” conceito de “αὐτὸ τὸ δεῖνα”, completamente diferente do primeiro. Um outro “imbróglio” ou paradoxo: a aparente incompatibilidade entre os dois sentidos de “αὐτὸ τὸ δεῖνα”. A oposição ὄναρ/ὕπαρ no sentido comum do termo e no sentido “platónico” do termo. O ὀνειρώττειν como “τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν”, i.e. como fenómeno fundamental de confusão entre imagem e “própria coisa” e como escondimento máximo dentro do haver manifestação	375
2.1.5. Οἶεσθαι εἰδέναι sc. οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς. A aparente inteligibilidade das determinações fundamentais (dos αὐτά) e a possibilidade de uma completa “fuga” ou reversão dessa inteligibilidade, convertendo os αὐτά numa total incógnita e numa apresentação de tipo interrogativo. A consideração desta possibilidade relativamente a algumas das determinações fundamentais anteriormente focadas: a síntese, a identidade diacrónica, a simultaneidade. A possibilidade de um alastramento global de ininteligibilidade: a) a ininteligibilidade co-extensiva a um elevado cardinal de	

αὐτά (ou mesmo à totalidade deles) e b) a inteligibilidade das próprias estruturas de repetibilidade e combinação que, de raiz, definem o modo de ser de todo e qualquer αὐτό. Com isto, a possibilidade de um escondimento muito maior e muito mais grave do que o escondimento identificado na primeira caracterização do “αὐτὸ τὸ δεῖναι”. O nexo entre o primeiro e o segundo conceitos de “αὐτὸ τὸ δεῖναι”: a coincidência dos dois tipos de defeito identificados (sc. o fechamento na esfera dos πολλά por inatenção à presença do αὐτό e a inteligibilidade deste último) no nosso ponto de vista e o seu “reforço” mútuo em matéria de escondimento. O οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς como uma peculiar modalidade de ὄνειρώττειν e a apresentação dos αὐτά na forma de imagens, num sentido figurado..... 385

2.1.6. A escala de 476dss.: a sua natureza e composição – uma escala a) de “situações de acesso” (γνώσις, ἀγνωσία, μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης) e b) de “teores ônticos” (παντελῶς ὄν, μηδαμῇ ὄν, μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος), marcada pela correlação entre “a)” e “b)”. O ponto de partida da escala: uma noção espontânea de conhecimento e uma noção espontânea de realidade – o significado disso na constituição da escala. O conceito de δύναμις e o desenhar de uma “segunda escala” (ou de um “segundo assalto” à escala em causa): a “escala das δυνάμεις”. Δύναμις em geral e os casos particulares das δυνάμεις relativas ao εἰλικρινῶς ὄν, ao μηδαμῇ ὄν e ao μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. Os dois factores definitórios e contrastantes das diferentes δυνάμεις: ο ἑφ’ ᾧ e ο ὃ ἀπεργάζεται; o papel central deste último. A especificidade da δύναμις intermédia, i.e. da δόξα. Os conceitos fundamentais de σαφήνεια e ἀσάφεια na descrição do ὃ ἀπεργάζεται das diferentes δυνάμεις. A δόξα como «γνώσεως μὲν σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον» e a fixação do intervalo em que se inscreve como um intervalo total (sem nada que ὑπερβαίνει ἢ γνώσιν σαφηνεῖα ἢ ἄγνοιαν ἀσαφεία). A intrínseca correlação (ou “actuação solidária”) entre ὃ ἀπεργάζεται e ἐφ’ ᾧ. Δόξα e ὄνειρώττειν: *a δόξα como ὄναρ*, no sentido “platónico” do termo. A relação entre as *duas* escalas de 476d-478c e o primado da segunda escala (a “escala das δυνάμεις”) 417

2.1.7. 478dss. Continuação da caracterização do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. “Ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν” como propriedade do “αὐτὸ τό” X (na primeira aceção) e a sua negação na esfera dos πολλά. O “enigma do eunuco”. O ἐπαμφοτερίζειν como característica fundamental do “teor ôntico” do μεταξύ e do respectivo ὃ ἀπεργάζεται. Ἐπαμφοτερίζειν e a impossibilidade do παγίως νοῆσαι. A “errância” como elemento característico quer do ἐφ’ ᾧ quer do ὃ ἀπεργάζεται da δύναμις intermédia. Μεταξύ e κυλινδεῖσθαι, μεταξύ e a πλανᾶν. O retorno a 474: “super-φιλοθεάμονες” vs. (ἀληθινοὶ) φιλόσοφοι. A bifurcação da tensão de não-indiferença entre ὄνειρώττειν e não-ὄνειρώττειν; os “super-φιλοθεάμοες” como φιλόδοξοι 450

2.2. O μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος em Respublica VI: a “Alegoria da Linha”. A repetição e o desenvolvimento da escala de V (i.e. da “escala das δυνάμεις”) na escala de VI. O papel decisivo da terceira subsecção da alegoria: os conceitos de ζήτησις e de ὑπόθεσις. A noção fundamental de uma ζήτησις internamente contrariada por (e absorvida em) ὑπόθεσις sc. ὑποθέσεις. A subsistência de e a “contaminação” por ὄνειρώττειν na própria supressão dele: um “acordar só em sonhos”. Um modelo muito diferente da relação entre φιλόδοξον e φιλόσοφον: não uma mera alternativa (ou φιλόδοξον ou φιλόσοφον), mas a possibilidade de um ponto de vista marcado pela conjunção ou fusão entre φιλόδοξον e φιλόσοφον (φιλόδοξον x φιλόσοφον) 473

2.3. O μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος em Respublica VII: a “Alegoria da Caverna”. Uma nova repetição e um novo desenvolvimento/aprofundamento: a repetição e o desenvolvimento da escala de VI (i.e. da Alegoria da Linha) na escala de VII – quer dizer, uma segunda repetição ou um segundo desenvolvimento da “escala das δυνάμεις” de Respublica V. Alguns dos princípios fundamentais da construção da alegoria. Situação alegórica e situação alegorizada. A oposição πρόσθεν/ὀπίσθεν: o seu sentido e as suas implicações. A possibilidade de uma extraordinária iteração do cabimento do ὀπίσθεν – a que corresponde uma extraordinária iteração do ὁνειρώττειν sc. da imagem: uma vasta multiplicidade de “acordares em sonho”. A elevadíssima margem de “metamorphose” da mistura σαφήνεια x ἀσάφεια – e o modo como toda essa variação é interna ao μεταξύ e constitui um “desdobramento” (um extraordinário “desdobramento”) da sua própria esfera. O papel do aprisionamento sc. dos múltiplos aprisionamentos na Alegoria da Caverna. O fenómeno da “prisão óptica” e o conceito fundamental de μαρμαρυγή/αὐγή na constituição e no “desdobramento” do μεταξύ	509

§3. Balanço global sobre a identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος a partir do Symposium e de Respublica V-VII: o retrato do μεταξύ que resulta dessas análises	530

CAPÍTULO IV. Μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ

§1. O conceito de μεταξύ como descrição do fenómeno do φιλεῖν <i>sensu latissimo</i> . A caracterização de τὸ φίλον como “τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν”: significado e implicações disso. O exemplo do σῶμα: a tensão do σῶμα para o καλόν/ἀγαθόν «διὰ τὴν νόσον» sc. «διὰ κακοῦ παρουσίαν». A complexidade da noção de παρουσία e a dupla possibilidade de constituição da κακοῦ παρουσία. A κακοῦ παρουσία e o φιλοσοφεῖν	540

§2. Jogo abaixo. Um novo “assalto” ao conceito de τὸ φίλον como μεταξύ entre o ἀγαθόν/καλόν e o κακόν/αἰσχρόν. A composição tripartida do μεταξύ: o “τῷ”, o “διὰ τι” e o “ἔνεκά του”. A intrínseca complexidade da tensão de não-indiferença positiva e a ideia de um “cruzamento” entre diferentes modalidades de φιλεῖν.....	551

§3. “Πρῶτον φίλον”	557

§4. O μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e o fenómeno da <i>imagem</i> : εἶδωλον e εἶδωλα	564

§5. O μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ nos passos ulteriores a 220d	575

§6. Balanço	579

CAPÍTULO V. O μεταξύ como determinação fundamental

§1. Uma questão de isomorfia e uma questão de co-pertença	590

§2. Uma questão de isomorfia	592

§3. Platão e a questão da isomorfia: Πενία × Πόρος	605
§4. Platão e a questão da co-pertença – A “primeira identificação” do δαίμων Ἔρως	624
§5. Platão e a questão da co-pertença – A “segunda identificação” do δαίμων Ἔρως	630
§6. Sobre a “dimensão” do Δαίμων Ἔρως – a amplitude do μεταξύ	643
§7. O μεταξύ como determinação fundamental	662
 BIBLIOGRAFIA	 673

INTRODUÇÃO

Apresentação do problema. Discussão das características da presente investigação, do âmbito em que ela se move, do curso que segue e do tipo de relação que procura ter com o *Corpus Platonicum*

A noção de *μεταξύ* é uma das inovações conceptuais mais relevantes e insistentes na obra filosófica de Platão, onde intervém em diversos contextos e sempre a desempenhar funções decisivas. Mesmo que nem sempre lhe tenha sido reconhecido o papel que lhe pertence, é tudo menos uma noção entre muitas. Mas, se é assim, esta noção platónica não se presta a uma compreensão mais ou menos imediata, nem tem nada de assente ou já inteiramente resolvido. É uma noção complexa, que suscita todo um conjunto de dificuldades e problemas ainda em aberto. A presente investigação procura analisar os fundamentos, o(s) sentido(s) e as implicações da noção platónica de *μεταξύ*, as perspectivas que abre, a relevância de que se reveste e as questões que levanta. Não se trata de uma investigação puramente doxográfica, mas de uma tentativa de reencontro do que há de “vivo” (de desafio e interpelação) no pensamento de Platão.

Um dos desenvolvimentos mais marcantes da investigação filosófica dos últimos anos é a redescoberta de Platão, não apenas no sentido de uma reavaliação doxográfica, mas também no de uma redescoberta do *Corpus Platonicum* como fonte de importantes impulsos para o debate filosófico contemporâneo. São múltiplos os domínios em que é assim e também múltiplas as componentes do *Corpus Platonicum* que têm protagonizado essa redescoberta. Sendo assim, a obra filosófica de Platão está muito longe de esgotada, não apenas nestes e naqueles aspectos mais ou menos avulsos, mas mesmo no que diz respeito à orientação fundamental das perguntas que faz e das perspectivas que desenha — de sorte que ainda hoje continua a ser algo fundamentalmente em aberto a respeito tanto do seu significado, quanto da interpelação ou desafio que representa.

A noção platónica de μετὰξυ foi e continua a ser objecto de continuada atenção. Desde os já clássicos estudos de Souilhé¹, Robin² e Hoffmann³, passando por trabalhos como, por exemplo, os de Hartmann⁴, Leroy⁵, Schmalzriedt⁶, Tracy⁷, Dimitrakópulos⁸, Lafrance⁹, Herter¹⁰, Marcelino¹¹, Steiner¹², Reale¹³, Sier¹⁴, Pinotti¹⁵, até aos mais recentes estudos de Curi¹⁶, Sheffield¹⁷, Eming¹⁸, Nielsen¹⁹, Iordanoglou/Persson²⁰, Carvalho²¹, Teisserenc²², por exemplo, não tem cessado a investigação de diversos aspectos que são essenciais para a compreensão e análise desta noção platónica. Mas, sendo assim, sucede todavia que os trabalhos já realizados ou têm o carácter de análises parciais, que só levam em conta algumas das peças do complexo “puzzle”, ou então já tentam fazer uma construção global, sim, mas sem que a forma como se desincumbem

¹ SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919.

² ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Alcan, 1933.

³ HOFFMANN, E. E., “Methexis und Metaxy bei Plato”, in: IDEM, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1964, 29-51.

⁴ HARTMANN, N., *Platos Logik des Seins*, Berlin, de Gruyter, 1965² (1909), em especial 332ss.

⁵ LEROY, D., “Μετὰξυ”, *Les Études Classiques* 35 (1967), 321-331.

⁶ SCHMALZRIEDT, E., *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München, Piper, 1969.

⁷ TRACY, T. J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Chicago, Loyola University Press, 1969, em especial 77ss.

⁸ DIMITRAKÓPOULOS, M., *Die „Mischung“ und das Reine in der platonischen Dialektik*, Diss. Freiburg i. Br., 1974.

⁹ LAFRANCE, Y., *La théorie platonicienne de la Doxa*, Collection Noësis, Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1981.

¹⁰ HERTER, H., “Die gute Mittellage bei Platon”, in: OELBERG, H. M./SCHMIDT, G., (eds.), *Sprachwissenschaftliche Forschungen*. Festschrift für Johann Knobloch. Zum 65. Geburtstag am 5. Januar 1984 dargebracht von Freunden und Kollegen, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft, 1985, 147-155.

¹¹ MARCELLINO, C., “I μετὰξυ nella Repubblica: loro significato e loro funzione”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 84 (1992), 410-467.

¹² STEINER, P. M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, em especial 107ss.

¹³ REALE, G., *Eros demone mediatore*. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone, Milano, Rizzoli, 1997.

¹⁴ SIER, K., *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*, Saur Verlag, Stuttgart/Leipzig, 1997.

¹⁵ PINOTTI, P., “Metaxy”, in: SETTIS, S. (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2 Una storia greca II Definizione*, Torino, Einaudi, 1997, 1117-1129.

¹⁶ CURI, U., *La forza dello sguardo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

¹⁷ SHEFFIELD, F. C. C., *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

¹⁸ EMING, K., *Tumult und Erfahrung*. Platon über die Natur unserer Emotionen, Heidelberg, Winter, 2006.

¹⁹ NIELSEN, C., “Metaxy ti. Zu Platons Phänomenologie der Wahrnehmung”, in: STAUDIGL, M./TRINKS, J. (eds.), *Ereignis und Affektivität*. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes, Wien, Turia + Kant, 2007, 179-197.

²⁰ IORDANOGLU, D./PERSSON, M., “In the Midst of Demons, Eros and Temporality in Plato's Symposium”, in: NILSSON, I. (ed.), *Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009, 17-44.

²¹ CARVALHO, M. J., “Do Belo como Constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, in: *Revista Filosófica de Coimbra* n° 38, 2010, 369-468.

²² TEISSERENC, F., *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010.

de tal tarefa seja inteiramente satisfatória – já porque ainda deixam de fora algumas das “peças” (e até mesmo peças essenciais), já porque estão dominados por pressupostos interpretativos que, vendo bem, fazem perder de vista possibilidades decisivas. Nesse sentido, a construção global do “puzzle” relativo à noção de *μεταξύ*, tal como aparece desenhada no *Corpus Platonium* – quer dizer, a construção desse “puzzle” com todas as suas “peças” e a exploração sistemática das diversas possibilidades de compreender a noção, o seu sentido, as funções que desempenha, as implicações de que se reveste, etc. – é uma tarefa que, no fundamental, está ainda por realizar. É essa tarefa que a presente investigação se propõe levar a cabo – e justamente na forma de uma tentativa de reinterpretação global das linhas fundamentais da filosofia platónica.

Ora, se o que está em causa é uma análise do problema do *μεταξύ* em todo o *Corpus Platonium*, há alguns aspectos, relativos ao próprio *Corpus*, que importa esclarecer desde o começo – em especial no que diz respeito a três questões interligadas entre si: **1.** De que é que se está a falar, quando se fala de “*Corpus Platonium*”? Qual a natureza da perspectiva que espontaneamente tendemos a ter sobre ele e por que motivo e de que forma se entende que ela deve ser corrigida? **2.** Qual a legitimidade de uma investigação que foca a totalidade dos escritos platónicos? **3.** Que procedimento(s) seguimos ao tentar lidar com o texto de Platão e ver claro a partir dele?

1. Como quaisquer outros textos (ou, pelo menos, a maioria deles), os escritos do *Corpus Platonium* tendem a apresentar-se como algo *imediatamente acessível, disponível*: não será preciso mais do que “abrir este ou aquele diálogo” e “começar a ler”. Mas, vendo bem, esta tese sobre a *disponibilidade imediata* dos escritos de Platão, que compreende o acesso ao *Corpus Platonium* como algo já “disposto”, “preparado”, de sorte que não é preciso fazer mais do que “entrar”, tem um *carácter ilusório*. Vale aqui o que tão agudamente escreve Goethe, num outro contexto: «Zu bemerken ist mir ein Hauptpunkt: man nimmt dieses Büchlein wie andre, für Speise, da es eigentlich die Schlüssel ist. Wer nichts hinein zu legen hat, findet sie leer.»²³

De facto, será assim em relação a qualquer texto filosófico e porventura até em relação a qualquer livro ou escrito. Em última análise, um texto nunca é a “comida” já

²³ Cf. GOETHE, J. W., *Italienische Reise*, in: IDEM, *Goethe's Sämmtliche Werke*, Bd. 23, Stuttgart/Tübingen, J. G. Cotta'scher Verlag, 1840, 126.

pronta: uma “refeição” que só falta “consumir”. Um texto é sempre, de certo modo, apenas a “tigela” – e quem não estiver disposto a pôr lá algo encontra apenas um recipiente vazio (ou, o que é pior, confunde o recipiente vazio com a comida e procede como quem comesse um recipiente vazio e tomasse isso por uma refeição).

Mas no caso dos escritos de Platão (no caso da “tigela” que corresponde ao *Corpus Platonicum*), há *factores adicionais de multiplicação ou intensificação* que fazem que seja ainda mais assim, no caso deles – que as palavras de Goethe lhes assentem como uma luva (e até mais do que noutros casos). Isso é assim porque, quer em si mesmo, quer em relação a nós, o *Corpus Platonicum* tem características tais que essa não disponibilidade imediata se *acentua, adensa, radicaliza* – características tais que fazem que seja ainda mais assim, como Goethe descreve: mais “multiplicadamente” assim. Vendo bem, as características particulares do *Corpus Platonicum* são mesmo de tal ordem que vale a respeito dos escritos de Platão (bastante mais do que a respeito de outros escritos) aquilo que Heraclito diz do senhor de Delfos: «οὔτε λεγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει».²⁴ Em suma, o *Corpus Platonicum* tem um carácter tal que, por mais que pareça estar imediatamente disponível, *é ainda absconditum* – é algo muito mais a *ter de ser ainda buscado* (algo muito mais a requerer que se *vá*, que se *ande*, que se *procure*, que se *tomem iniciativas* ou, como Goethe diz, que se ponha algo na tigela) do que tende a parecer à primeira vista.

Não cabe considerar aqui os vários aspectos que contribuem para que seja assim. Muito menos cabe focá-los ou sopesá-los a todos. Tal tarefa constituiria, só por si, o tema de uma investigação complexa. Todavia, é indispensável ter presente ao menos a sua diversidade (como são vários e complexos os factores que fazem que seja assim como acabamos de dizer) e a autêntica “carga de trabalhos” que significa tentar lidar com eles.

Em primeiro lugar, o *Corpus Platonicum* está constituído de tal modo que representa algo *muitíssimo distante de nós*. V. Woolf exprimiu isso em geral relativamente aos Gregos, quando lembrou aquilo que descreve como um *chasm*, «*the tremendous breach of tradition separating us from the Greeks*».²⁵ O *Corpus* pertence a esse *território de alteridade*. Isso não significa que tudo nele seja diferente e inacessível

²⁴ Cf. DK B 93 (DIELS, H./KRANZ, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960⁹ (1903)).

²⁵ Cf. WOOLF, V., “On Not Knowing Greek”, in: EADEM, *The Essays of Virginia Woolf*, vol. 4: 1925-1928, ed. A. McNeillie, London, The Hogarth Press, 1994, 38-51, 38.

(pode também haver muita coisa que o não é). Mas há, de todo o modo, uma *distância*, há uma *significativa margem de alteridade*; e há até algo de equivalente a um “*chasm*” – que só se poderá, talvez, cruzar, se se estiver atento à sua presença (e a tudo aquilo que o constitui), se não se proceder como se não estivesse lá, se se tomarem iniciativas para o galgar.

Entre os diversos factores que constituem este “chasm” conta-se, desde logo, a própria *linguagem*. E a respeito da linguagem os problemas são muitos. Antes do mais, passam pelo que sempre há de labiríntico numa língua, pelos “pequenos segredos” dos usos idiomáticos ou terminológicos, pela história das palavras e pelas cargas semânticas, a que neste caso só se consegue ser sensível quando já se percorreram muitos quilómetros no país dos textos clássicos.²⁶ Mas o problema também passa pelos “falsos amigos” que se cruzam connosco, pela forma como os termos se prestam a ser “contaminados” por infundadas evidências de correspondência, por sentidos só desenvolvidos posteriormente (pelas mil e uma coisas que se discutem nas edições comentadas e que não raro são ainda mais complexas do que se sugere nelas e, além disso, são ainda controversas ou difíceis de discernir).²⁷

Mas, por outro lado, mesmo onde já se domine muito bem a língua e não se corra o perigo de interferência de “falsos amigos”, há muitas “vozes” que não se deixam recuperar pura e simplesmente por lermos os textos em causa. O *Corpus Platonicum* está cheio de alusões – nuns casos mais ou menos explícitas, noutros casos tácitas. Quer dizer: o texto foi escrito num *meio povoado de personagens*, entendendo aqui o termo no sentido mais lato possível (figuras públicas, personagens literárias, formas de linguagem, géneros de discurso, adágios, crenças, teses sustentadas por estes e aqueles, polémicas herdadas, acontecimentos e circunstâncias, costumes, modos de fazer as

²⁶ O problema também passa pelo facto de aquilo que de cada vez já se fez poder estar mais longe (é o meu caso) ou mais perto da plena satisfação destes requisistos – mas, em última análise, nunca ter condições para assegurar que já é suficiente. Neste sentido, a presente dissertação tem justamente que ver com algo ainda *a caminho* daquilo que só no termo de muitos quilómetros se conseguirá captar ou, para usar uma imagem de E. Husserl, ela assemelha-se à visita de um explorador a um “lugar”, no fundamental, ainda por trilhar, por descobrir ou por investigar. Cf. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: IDEM, *Gesammelte Werke*, Band III/1, Erstes Buch, ed. Karl Schuhman, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, 224: «Unser Verfahren ist das eines Forschungsreisenden in einem unbekannten Weltteile, der sorgsam beschreibt, was sich ihm auf seinen ungebahnten Wegen, die nicht immer die kürzesten sein werden, darbietet.»

²⁷ Como se percebe a partir do momento em que se estudem essas edições e a multiplicidade da literatura de investigação deste tipo de problemas. Discutiremos oportunamente alguns exemplos que ilustram bem o tipo de “falsos amigos”, etc. que podem interferir na leitura de Platão e o modo como eles nos tendem a desviar dos aspectos para que o *Corpus* procura chamar a atenção.

coisas, etc., etc.). Lê-lo sem ligação a todo esse meio, num “éter” em que figura só fechado em si, é como ter um peixe fora de água. Nesse sentido, é preciso como que *refazer o ambiente* a que pertence, a *atmosfera* que respira. Isso significa a necessidade de um trabalho de *reconstrução* que ganhe um mínimo de familiaridade com essas personagens, torne presentes os “vizinhos” do texto, os problemas e as teses que corriam, aquilo a que estas e aquelas componentes do *Corpus Platonicum* estão a dar resposta, etc., etc. Semelhante trabalho de reconstrução tem, já se sabe, o seu quê de inevitavelmente arriscado. É assim, desde logo, porque está sempre exposto à possibilidade de ficar muito aquém do que seria preciso e resultar tão incompleto que não chega a exprimir eficazmente as funções a que é chamado.²⁸ Mas é também assim porque semelhante trabalho de reconstrução não tem meio de garantir que não erra (não “inventa”, não rodeia o *Corpus Platonicum* de uma atmosfera fantasiosa, de que se retiram “falsas pistas” e compreensões deformadas). Não há forma de negar este risco. Acontece é que também ele é um “καλὸς κίνδυνος”²⁹ – e na verdade um risco para que não há alternativa. Pois, vendo bem, a alternativa (a alternativa de olhar para o texto “sem fazer nada”, sem tentar a viagem de reconstituição da atmosfera a que se fez referência) está muito longe de corresponder à posição de neutralidade (de não intervenção) com que se presta a ser confundida e que muitas vezes se arroga. Com efeito, também ela corresponde à intervenção de um *filtro* próprio – neste caso, o filtro da inércia, da distração, das pseudo-evidências que se têm, o filtro da ignorância da linguagem e da cultura, etc. De sorte que só aparentemente uma leitura feita sem nenhuma das iniciativas a que se fez referência é uma leitura que mais fielmente dá conta do que “está no próprio texto”.

Em suma, verifica-se a respeito do texto de Platão algo de parecido com o que diz F. Hebbel num passo do seu *Diário* onde escreve que *não há nenhum caminho para a natureza das coisas que não pareça afastar delas* («Es gibt keinen Weg zur Natur der Dinge, der nicht von ihnen zu entfernen schiene.»).³⁰ Também podemos dizer que não

²⁸ «Es ist vielleicht eine unlösbare Aufgabe, aber versuchen muß man sie, “das platonische Schriftwerk als ein Sternensystem zu begreifen, in dem kein Licht und keine Macht vermißt werden kann.”» (FRIEDLÄNDER, P., *Platon, I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin, De Gruyter, 1964³ (1928), 173).

²⁹ Para uma discussão do(s) sentido(s) da expressão, veja-se SALVIAT, J., “Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος. Risque et mythe dans le *Phédon*”, *Revue des Études Grecques* 78 (1965), 23-39

³⁰ Cf. HEBBEL, F., in: IDEM, *Sämtliche Werke*, Bd. I-VIII, ed. R. M. Werker, Berlin, Säkularausgabe, 1904-1907³ (1901-1903), I, 703.

há nenhum caminho para o que se pode encontrar no texto de Platão que não passe por estas diligências que parecem afastar dele.

Mas isto que assim referimos – e que diz respeito à língua, à tradição e ao distante mundo de significados a que o texto de Platão pertence – é só um aspecto. Acresce, por exemplo, tudo aquilo que tem que ver com a ambiguidade – ou melhor, com as ambiguidades – do próprio texto. Falamos, antes do mais, das ambiguidades da fixação do texto. Mas também temos em mente as ambiguidades sintáticas e as ambiguidades semânticas. Conjuntamente, elas fazem que, onde à primeira vista parece estar algo de unívoco, se olharmos mais de perto ou com mais atenção, acabamos por descobrir nada menos do que uma multiplicidade de possibilidades de compreensão – e na verdade, em muitos casos, possibilidades bastante diferentes entre si e também diferentes da evidência imediata que cada um de nós tende a ter em relação ao sentido dos textos. Quer dizer, passa-se com o texto de Platão aquilo que F. Pessoa diz ser característico de todos os textos, ou de toda a palavra escrita: «Tudo quanto o homem expõe ou exprime é uma nota à margem de um texto apagado de todo. Mais ou menos, pelo sentido da nota, tiramos o sentido que havia de ser o do texto; mas fica sempre uma dúvida, e os sentidos possíveis são muitos.»³¹

Mas também isto não é tudo. Pois a *multiplicidade* (o *complexo* em vez do *simples*) torna-se ainda maior por causa do relevo dramático ou da variedade das “vozes” que se cruzam no *Corpus Platonicum*. Os enunciados do *Corpus* estão atribuídos a uma multiplicidade de personagens em situação.³² Isso quer dizer que não há pura e simplesmente enunciados que se articulam entre si (numa trama constituída de tal modo que só importam os próprios enunciados e é irrelevante saber quem os profere). Sucede justamente o contrário: cada uma das personagens tem, se assim se pode dizer, uma carga própria, que qualifica tudo aquilo que diz e é relevante como componente dos próprios enunciados. E o mesmo vale para as situações em que se encontram.³³

³¹ Cf. PESSOA, F., *Livro do Desassossego*, ed. Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011⁹ (1998), 168.

³² Os dois aspectos são importantes. Por um lado, trata-se de *personagens*. Por outro lado, essas personagens estão também determinadas pela *situação em que se encontram*, pelas circunstâncias com que se têm de confrontar, pelas outras personagens com que se cruzam e pela relação que sustentam com elas, etc.

³³ O texto de Platão não é, portanto, um meio homogêneo – se assim se pode dizer, isótropo. Está povoado por uma multidão de índices, apostos aos próprios enunciados, e que modificam o seu valor (como índices em expressões matemáticas, postos antes dos parêntesis, e que modificam a totalidade do

Tudo isto faz do texto platónico qualquer coisa como um *labirinto*, de que não cabe dar aqui mais do que uma pálida ideia. Já entraremos em contacto com ele no próprio curso do que aqui tentamos fazer, de sorte que não adianta muito descrevê-lo antecipadamente. O que, à partida, importa referir a seu respeito é que a entrada em cena deste labirinto (e a sua entrada em cena com toda a complexidade de que se reveste) depende, em grande parte, da medida em que nós, leitores, *não nos esquecermos dele*. Pois este labirinto presta-se a ser em grande parte eliminado – e para esse efeito não é preciso mais do que distração, incúria ou esquecimento.

Mas, perguntar-se-á, para quê insistir nisso quando só significa complicar as coisas e, na verdade, uma enorme “carga de trabalhos”? Mesmo que signifique uma “carga de trabalhos”, não esquecer o labirinto é importante se quisermos aceitar o desafio de ir ao encontro de Platão e não nos contentarmos com a possibilidade – que sempre há – de algo assim como um “Platão pronto-a-vestir”, “costurado à pressa”, e que deixa por descobrir os mundos e mundos de perspectivas, quer dizer, de possibilidades de ver as coisas, de interpelações relevantes, de chamadas de atenção, etc. Tanto mais que esses mundos e mundos de possibilidades não dizem respeito apenas a peças mais ou menos interessantes para a colecção dos *placita philosophorum*, antes correspondem a possibilidades de reconhecimento do que se passa connosco: de onde estamos, do que está a acontecer “nas nossas barbas” sem que dêmos por isso.

Tudo isto faz do texto platónico algo muito diferente – e em certo sentido que pode-se dizer que nos antípodas – daquilo que parece: um texto *fixo*. Das diversas formas que tentámos enumerar, passa-se com ele algo muito de semelhante ao “jogo de efeitos de *zoom*” – de transfiguração por sucessivos passos de aproximação – tão incisivamente descrito por F. Pessoa em *Mensagem*:

«Linha severa da longínqua costa –
Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta
Em árvores onde o Longe nada tinha;
Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:
E, no desembarcar, há aves, flores,
Onde era só, de longe a abstracta linha.»³⁴

que se acha contido neles). Mas, neste caso, trata-se de índices “qualitativos” – introduzidos muitas vezes de forma discreta – de tal modo que o leitor pode (e tende a) esquecer-se deles.

³⁴ PESSOA, F., “Horizonte”, in: *Mensagem*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000 (1997).

Nestes versos, Pessoa fala de quatro perspectivas sobre o mesmo: 1) a “linha severa da longínqua costa”; 2) aquilo que expressa pela fórmula “ergue-se a encosta em árvores onde o longe nada tinha”; 3) o resultado da continuação da aproximação: “mais perto, abre-se a terra em sons e cores”; 4) a multiplicação maior que se dá já na própria terra: “e no desembarcar há aves, flores, onde era só, de longe, a abstracta linha”. A sucessão caleidoscópica da transformação do visto descrita por Pessoa sugere o seu carácter exemplar; não se trata de um processo fechado: o “desdobramento” de “novos” planos de realidade continua para lá das flores, das aves, que se tornam visíveis no desembarcar – de tal modo que, de cada vez, há “linhas severas e asbtractas” ainda por descobrir.

Ora, o mesmo vale para o *Corpus Platonicum*. Também aqui o fundamental é justamente que tudo nele está “nos antípodas” de corresponder a algo que pura e simplesmente “está lá no texto”. Na verdade, bem vistas as coisas, a questão é muito mais a de saber que quadro de transformações de “zoom” – como as da *Mensagem* – será suficiente para não se perder de vista nada de decisivo em relação à “terra” – ao continente – que o *Corpus Platonicum* representa. Isto de tal modo que não é assim apenas em relação ao que se pode encontrar no próprio texto – é também assim em relação às possibilidades de olhar para as coisas com outros olhos que o *Corpus Platonicum* pode levar a descobrir.

2. Como vimos, uma segunda questão – que é incontornável – diz respeito à delimitação do âmbito. Qual o sentido e a legitimidade de uma indagação que se estende a todo o *Corpus Platonicum*? Uma indagação com essa amplitude assenta num pressuposto que importa explicitar – tanto mais quanto não é inteiramente líquido, de facto consente alternativas, etc. Esse pressuposto é o de que o *Corpus Platonicum* forma um todo provido de unidade, de tal modo que se pode seguir nele um determinado “fio de averiguação”, fazer o seu périplo e “visitar” as suas diversas partes, como se todas pertencessem ao “mesmo”. Na perspectiva desse pressuposto de unidade, o *Corpus Platonicum* é composto por múltiplas e diferentes “peças”, sim. Mas essas “peças” fazem parte de uma totalidade que as integra em si e que as constitui como momentos de uma e a mesma compreensão dos fenómenos – que todas, de algum modo, exprimem. Ora, não é inteiramente claro que um tal pressuposto se adegue às

características do *Corpus Platonicum* – e o problema é, então, o de saber que é que autoriza ou legitima a forma de relação com a totalidade da obra de Platão que se pretende adoptar na investigação proposta.

Não cabe discutir aqui, em toda a sua complexidade, a constelação de problemas com que isto se prende. Mas importa, em todo o caso, focar alguns pontos essenciais.

Uma das objecções que podem ser dirigidas contra o pressuposto adoptado nesta investigação é a de que não há nenhuma *unidade* dessa ordem no *Corpus Platonicum*. A pressuposição de unidade corresponde ao entendimento do *Corpus* segundo o modelo do “tratado” – como um único “grande texto” que se confronta com uma multiplicidade de problemas e cujas partes espelham diferentes “ângulos” de uma única forma de pensar: de uma visão ou concepção global que em todas estaria harmónica e homogeneamente expressa. Ora, mesmo uma consideração não muito aprofundada do *Corpus Platonicum* parece mostrar que há, pelo contrário, *profundas variações*. E, por outro lado, semelhantes variações parecem muito naturais, se tivermos em conta que o *Corpus* foi composto ao longo de décadas e que, no curso dessas décadas, Platão teve de se confrontar com objecções, com desenvolvimentos doutrinários produzidos pelos seus interlocutores, etc. Assim, não parece nada “natural” que o pensamento platónico estivesse já “pronto” desde o princípio. As mudanças, adaptações, etc. são uma característica do que é vivo. De sorte que é precisamente a “vida” de que o *Corpus Platonicum* nasceu – o pensamento *vivo* que o gerou – que se expressa nas abundantes variações do *Corpus*.

Nestas condições, o tratamento que parece ser mais rigoroso e mais conforme com as características do *Corpus Platonicum* é aquele que põe a tónica justamente na *multiplicidade e na variação*. Há uma unidade, no sentido de se tratar sempre do mesmo autor e de a multiplicidade em causa derivar, por assim dizer, do crescimento e modificação do “mesmo” – com as suas características próprias, as suas tendências, os seus pressupostos, etc. Mas o decisivo, para quem queira seguir o pensamento de Platão, não está tanto nessa unidade quanto no reconhecimento das diferentes “ramificações”, das “peripécias”, das diferentes “fases”, da respectiva articulação, etc. Nessa perspectiva, são fundamentais as questões de *datação dos textos*, a *identificação de “fases” ou “períodos”*, a compreensão da *evolução doutrinária*, das tensões e dificuldades que a geraram, das *polémicas* com que teve que ver, etc. E daí resulta que, em última análise, a própria unidade do *Corpus* acaba por corresponder mais a uma

delimitação do campo (trata-se de Platão e não de Homero, Empédocles ou Aristóteles) e a qualquer coisa como um “*fundo*”, no sentido do *Gestaltismo*. O que desempenha e deve desempenhar funções de “*forma*” situa-se no terreno da *diversidade* – não na unidade do *Corpus*, mas antes nas diversas unidades mais pequenas, em tensão e desenvolvimento, que são identificáveis no seu âmbito.

Acontece, entretanto, que esta “evidência” que se pode contrapor ao pressuposto da unidade do *Corpus Platonicum* tem, também ela, o carácter de um pressuposto. E é, antes do mais, assim porque *mantém*, como uma evidência tácita, o próprio modelo de “tratado”. Com efeito, quando se procura identificar os momentos fundamentais de uma obra que, em si mesma, é dispersa e está marcada por cortes, por desenvolvimentos, etc., continua a pressupor-se que a forma do *Corpus Platonicum* é a de um “tratado”. Acontece apenas que esse tratado foi sofrendo acidentes na sua composição, mudanças de teses, etc. Por outras palavras, o tratado foi mudando (ou o conteúdo do tratado foi mudando) e deu lugar a uma sucessão de tratados ou a uma sucessão de fragmentos de diferentes tratados sc. de diversas versões revistas do tratado que se pretendia compor. Mas a forma de “tratado” *não mudou – é uma constante*.

Um outro pressuposto, implicado neste, é aquele que tem que ver com a *convicção de que é possível reconstituir qualquer coisa como a génese e o desenvolvimento do pensamento de Platão «wie es eigentlich gewesen»*.³⁵ Pois também esta convicção faz que esse modelo de leitura do *Corpus Platonicum* – que pode ser contraposto àquele que propomos – esteja marcado pela pressuposição de que o que está em causa na obra de Platão é qualquer coisa como um “tratado” (ou “tratados”). Com efeito, parte-se do princípio de que os enunciados de Platão “espelhariam” o seu pensamento, de sorte que haveria uma total correspondência entre ambos; e as diversas componentes do *Corpus* não seriam outra coisa senão uma expressão adequada do que – de cada vez, em cada “fase”, no diálogo com este ou aquele interlocutor, etc. – foi *efectivamente pensado* por Platão (no sentido de corresponder efectivamente à doutrina que Platão perfilhou “nesta e naquela” altura, “neste e naquele” contexto, etc.)

Para se ver bem a fragilidade de tudo isto, consideremos uma possibilidade que

³⁵ Para usar a formulação de Ranke. Cf. von RANKE, L., *Leopold von Ranke's Sämtliche Werke*, vol. 33/34, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1885³ (1824), VII: «Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: So hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen.»

se acha liminarmente arredada nestas concepções e vejamos até que ponto há ou não há um fundamento suficiente, legítimo para a excluir. Essa possibilidade é a de que, no fundamental, o pensamento de Platão já estivesse pronto desde o princípio sc. no começo da sua transposição para a escrita. Isto de tal modo que tudo aquilo que o *Corpus Platonicum* tem de *fragmentário*, tudo aquilo que tem de *labiríntico*, tudo o que tem de *desencontrado* – todas as variações, todos os conflitos internos ou incongruências, etc. – tudo isso correspondesse a uma intenção deliberada de construir algo que, por sua natureza, se situa nos antípodas de um “tratado”. A intenção destes escritos seria, então, uma intenção “provocatória” – no sentido em que se pretende muito mais mobilizar o leitor do que transmitir “conteúdos” (e a eficácia pretendida é a da “mobilização” e não a da adequação das teses formuladas, etc.).

Não cabe nem importa discutir aqui que razões podem ter levado à produção de um *Corpus* de enunciados com esta forma. Para efeitos do que, de momento, está aqui em causa, interessa apenas a própria *forma* enquanto tal e a possibilidade de interpretação do *Corpus Platonicum* que lhe corresponde.

Ora, se considerarmos esta possibilidade e se tentarmos verificar de que bases se dispõe para a excluir, apuramos que o próprio *Corpus* não fornece nenhum princípio suficiente para dirimir a questão e que, por outro lado, também nenhum outro critério (de plausibilidade, etc.) é suficiente para fazer que a adopção de qualquer uma das hipóteses em confronto corresponda a mais do que uma *assunção* ou um *pressuposto*.³⁶

³⁶ Neste contexto, importa sublinhar dois aspectos importantes. 1. Aquilo que se procura vincar é justamente que a possibilidade discutida, apesar do seu carácter extremo, não encontra infirmação no *Corpus Platonicum*. Contudo, tal possibilidade extrema não exclui o cabimento de outras possibilidades, por assim dizer, “intermédias” (i.e. intermédias entre aquele extremo e o que designámos como o modelo do tratado). Assim, por exemplo, a composição do *Corpus Platonicum* pode corresponder à *evolução* de um pensamento neste ou naquele sentido (com tudo o que isso implica de rejeição de teses anteriormente suscitadas, de reformulação de conceitos-chave ou de sucessivas tentativas de focagem de um determinado problema), sim, mas de tal modo que *isso não encontra transcrição directa em nenhum dos momentos do Corpus*. Quer dizer: a própria evolução do pensamento de Platão pode ter tido lugar de tal maneira que não se reflecte na transmissão directa destes e daqueles conteúdos, destas e daquelas teses. De sorte que as mudanças (e até mesmo mudanças profundas) por que o pensamento de Platão terá passado não correspondem ao que é transcrito nos diálogos – e o abandono deste e daquele conceito, desta ou daquela tese, a reformulação desta ou daquela “doutrina”, etc. que encontramos nos diálogos não espelha a evolução que *realmente* teve lugar no pensamento de Platão, antes pode ter um significado completamente diferente. Vendo bem, se procurarmos nos diálogos platónicos a chave para a infirmação desta possibilidade, verificamos que eles não a dão. E o ponto fundamental é, de novo, que o *Corpus Platonicum* em si mesmo é “mudo” em relação à validade desta possibilidade.

2. Importa ainda discutir brevemente uma outra compreensão fundamental da relação com o *Corpus Platonicum* e do significado da “transmissão” de que ele é portador. Essa compreensão é a chamada “*doutrina não escrita*”. Num primeiro momento, ela caracteriza-se por chamar a atenção para o carácter, por assim dizer, “velado” da transmissão de conteúdos nos diálogos platónicos, de tal modo que o fundamental não está propriamente na *doutrina escrita* (na veiculação destes e daqueles conteúdos,

Mas mais: se nos ativermos à forma do próprio *Corpus Platonicum* sc. do complexo de enunciados a que esta designação corresponde, encontramos outros aspectos que parecem congruir com a possibilidade referida. Não apenas há partes de diálogos, mas na verdade até diálogos inteiros que configuram *situações de aporia* – acabam de forma totalmente inconclusiva: em “becos sem saída”, em regime de “jogo abaixo”, de “πάλιν ἐξ ἀρχῆς”, etc. É aquilo que a tradição interpretativa faz corresponder ao conceito de “*diálogos socráticos*”. Além disso, o *Corpus* tem globalmente o carácter de um conjunto de enunciados constituído de tal modo que alguns deles produzem *declarações globais de desautorização dos outros* – o que confere a todo o *Corpus* a forma de qualquer coisa que ao mesmo tempo “põe” e “tira”

destas e daquelas teses, etc. nos escritos do *Corpus*), mas sim em algo que Platão *não escreveu* e que é deixado nas mãos do leitor como tarefa. O “centro” do pensamento platónico é, neste sentido, *indirectamente comunicado* – e o que encontramos nos diálogos platónicos é, na verdade, a remissão para um outro “diálogo” (para outros “diálogos”), que tem de ser composto pelo leitor. A deslocação da tónica para um exterior (para isso que não se acha transmitido directamente) e a compreensão dos textos escritos por Platão como referências a algo para lá dele desempenham igualmente um papel fundamental na interpretação que propomos. Todavia, esta *afinidade* entre as teses sobre a doutrina não escrita e a leitura que propomos na presente investigação acha-se contrabalançada por uma *divergência* fundamental, que é a seguinte. Na concepção daqueles que defendem a sua importância, a “*doutrina não escrita*” inclui também a pretensão de eficácia ou de acompanhamento do que Platão *realmente* terá dito, das teses que *efectivamente* sustentou, etc. – simplesmente o “lugar” dessa “verdadeira doutrina” não está na doutrina escrita, directa, mas numa outra, que Platão terá comunicado oralmente aos discípulos mais próximos. Quer dizer: a deslocação da tónica para longe da transmissão directa é acompanhada pela manutenção da crença na possibilidade de um acesso à “verdade” do pensamento platónico (de uma verdade “indirecta”, “reservada”, de que os diálogos não contêm senão vestígios). Não há nenhum tratado escrito com a doutrina de Platão (o *Corpus* não é um tratado). Mas, de todo o modo, haverá algo com a forma de um tratado: a doutrina transmitida oralmente. É neste ponto essencial que a leitura que propomos (e o tipo de relação que procura ter com o *Corpus Platonicum*) se afasta das teses sobre a “doutrina não escrita”. Vendo bem, o modelo de compreensão do *Corpus Platonicum* e da sua leitura que são propostos pelos defensores das teses sobre a “doutrina” não escapam às aporias que encontramos nos próprios diálogos e que parecem constituir o seu alfa e ómega – e isto por duas razões. Por um lado, a “recriação” indirecta do pensamento de Platão que é levada a cabo pela “doutrina não escrita” não é capaz de solucionar (de descobrir a chave para) os problemas, “impasses” ou “labirintos” que os diálogos platónicos detectam como constitutivos da situação em que nos encontramos. Quer dizer: mesmo que o que neles se transmite não seja senão o pálido vestígio de uma doutrina verdadeira, os diálogos descrevem problemas “reais”, que afectam decisivamente o modo como estamos constituídos. Ora, não encontramos na “doutrina não escrita” (sc. nas diversas tentativas da sua reconstituição) respostas que, de uma forma ou de outra, pudessem dissolver esses problemas. Por outro lado, põe-se o problema de saber se tal tentativa de reconstrução da “verdadeira doutrina platónica”, *uma vez submetida ao mesmo tipo de exame que encontramos nos diálogos platónicos*, não revela também os seus “pés de barro”: esconde incongruências, não está ao abrigo de aporias, sofre de defeitos de perspectiva, etc.

Neste sentido – e é esse o ponto em que queremos insistir –, a “doutrina não escrita” constitui apenas uma entre várias outras possibilidades de leitura do *Corpus Platonicum* (ou apenas uma entre várias outras formas de relação com ele) que de modo nenhum se acha fundamentada como paradigma de leitura a partir do que encontramos no próprio *Corpus*. Ora, o que justamente a caracteriza é o facto de nenhuma delas ter condições para se garantir como adequada – e em especial o facto de nenhuma poder ser estabelecida como paradigma de leitura a partir do que encontramos no próprio *Corpus*. Como se tornará mais claro na continuação, a nossa interpretação insiste justamente no facto de o *Corpus Platonicum* não incluir *apenas uma chave de leitura possível*, seja ela a histórica, a perfilhada pela “doutrina não escrita” ou a que aqui propomos (a que trata os enunciados do *Corpus Platonicum* como um enigma ou “puzzle” e procura explorar possibilidades de o construir).

(ou questiona) aquilo que põe, como se se tratasse de algo em certo sentido equivalente ao “paradoxo do mentiroso”. É verdade que na tradição interpretativa se faz sentir uma forte tendência para considerar as situações de aporia, etc. (ou os textos aporéticos, etc.), como elementos relativamente *circunscritos* ou “*regionais*”, que de modo nenhum caracterizam o *Corpus Platonicum no seu todo*, mas apenas algumas *unidades* dele (alguns textos) ou mesmo até só *momentos* dentro de unidades que, globalmente, não resultam em nada correspondente a situações de aporia, etc. E, por outro lado, também há a possibilidade de encontrar formas de leitura que procuram neutralizar ou relativizar os enunciados de auto-desautorização do *Corpus Platonicum*, para o aproximar o mais possível da forma normal de enunciados – de que se possa extrair uma doutrina. Essa tendência para a circunscrição do aporético, do desencontrado, etc. e para a neutralização ou relativização dos enunciados que põem os outros em causa (e que, vendo bem, também se põem em causa a si mesmos) permite identificar núcleos e até grandes extensões do texto platónico que se eximiriam a qualquer perturbação do seu valor “declarativo” e transmitiriam teses (ou seja, teriam o carácter de elementos de um “tratado”).

O que com isto se desenha é, então, um “corte” que permite separar, por um lado, todos os elementos do *Corpus* que introduzem nele um carácter anómalo, “complicado” (e, por assim dizer, “ruído” na comunicação de teses) – e, por outro, os momentos do *Corpus Platonicum* que se caracterizariam por corresponder à superação de aporias, pela clara indicação de teses perfilhadas, ou seja: pela apresentação de “doutrina”.

Mas um olhar mais atento ao *Corpus Platonicum* permite compreender que um tal “corte” não é assim tão fácil de produzir e padece, além do mais, de ingenuidade e de legitimidade duvidosa. Mais: é mesmo questionável que ele seja, de todo em todo, possível. Pois aquilo que encontramos é que os enunciados produzidos num passo do *Corpus* encontram noutros passos desse mesmo *Corpus* (noutras partes dos mesmos diálogos ou noutros diálogos) focos de resistência – isto é, enunciados que desenhavam perspectivas alternativas, introduzem elementos inovadores e surpreendentes relativamente ao estado de coisas que parecia estar assente, etc. *Mais*: acontece muitas vezes que tais enunciados põem em causa ou “desfazem” as perspectivas desenhadas noutros “lugares” do *Corpus*, são incompatíveis com elas, as desautorizam, etc. De sorte que se pode, de certo modo, dizer que não há uma única tese produzida algures na obra

de Platão que não seja posta em xeque por outros enunciados dessa obra. Nesse sentido, os enunciados de auto-desautorização global são apenas um dos elementos de auto-desautorização num complexo marcado pela presença de muitos outros – e, na verdade, globalmente marcado pelo facto de os seus enunciados *se desafiarem e porem em questão uns aos outros*.

Por outras palavras, uma auscultação atenta do *Corpus Platonicum* permite reconhecer que, tomado no seu todo, ele tem justamente a forma de um “*grande diálogo socrático*”, quer dizer: de um conjunto de enunciados que se caracterizam por não apresentarem nada de definido ou perentório, pois, embora a certa altura “embalem” na adopção de teses, acabam por expor os respectivos “pés de barro” e não deixam delas “pedra sobre pedra”, etc. O que significa que, tal como num “diálogo socrático”, *tudo acaba por ser depositado nas mãos do leitor e por depender da própria iniciativa do leitor – que é posto em confronto com este texto como que portador da sua própria implosão e fica encarregado de “descalçar a bota” por si mesmo*.

Aplica-se, assim, ao *Corpus Platonicum* – como diz Hamann – a imagem a que, segundo Diógenes Laércio, Sócrates recorreu para se pronunciar sobre o pensamento de Heraclito quando Eurípides lhe perguntou que é que achava desse pensamento. Sócrates terá respondido que o pensamento de Heraclito requer um *bom nadador*, um “*nadador de fundo*”. Hamann fala de um arquipélago sem ligações entre as suas ilhas e cuja travessia só pode ser feita por quem saiba nadar bem (é também a imagem de Platão no *Parménides*, 137a).³⁷ Ora, é inteiramente assim: o arquipélago dos enunciados de Platão requer que *nos “atiremos à água” e nos esforcemos por o explorar* – numa exploração em que têm de ser os leitores a fixar por si mesmos o tratado (se é que há lugar para

³⁷ A este respeito, veja-se LONG, H. S. (ed.), *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, Oxford, Clarendon Press, 1964, II, 22: φασὶ δ’ Εὐριπίδην αὐτῷ δόντα τὸ Ἡρακλείτου σύγγραμμα ἐρέσθαι, “τί δοκεῖ,” τὸν δὲ φάναι, “ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα: οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα: πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ.”» (cf. também IX, 12). É igualmente relevante Apostolius VI, 100, *apud*: LEUTSCH, E./SCHNEIDEWIN, F. G. (eds.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum* II, Hildesheim, Olms, 1965 (1.^a ed. Göttingen, 1851), 364: «Δηλίου κολυμβητοῦ ἐπὶ τῶν ἄκρως νηχομένων» e também SUDA, *apud*: ADLER, A. (ed.), *Suidae Lexicon*, 4 vols. (Lexicographi & Graeci 1.1-1.4), Leipzig, Teubner, 1928-1935, reed. Stuttgart, Teubner, 1967-1971, Δ 400: «Δηλίου κολυμβητοῦ: τοῦτο ἐρρήθη εἰς βιβλίον Ἡρακλείτου διὰ τὸ δυσνόητον, Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγέσεται ἐν αὐτῷ. (...) ἢ οὕτως: Δηλίου κολυμβητοῦ, ἐπὶ τῶν ἄκρως νηχομένων. Σωκράτει γὰρ δόντος τοῦ Εὐριπίδου Ἡρακλείτου τοῦ Σκοτεινοῦ σύγγραμμα, ἐρέσθαι, τί δοκεῖ: τὸν δὲ φάναι: ἃ μὲν συνῆκα γενναῖα: οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα: πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ εἰς τὸ μὴ ἀποπνιγῆναι ἐν αὐτῷ. καὶ παροιμία: Δῆλιος κολυμβητής, ἐπὶ τῶν πάντων ἐμπείρων νήχεσθαι». Veja-se ainda HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: IDEM, *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, ed. J. Nadler, Wien, Herder, 1950, 61: «Bey dieser Gelegenheit redete Sokrates von Lesern, welche schwimmen könnten. Ein Zusammenfluß von Ideen und Empfindungen in jener lebendigen Elegie vom Philosophen machte desselben Sätze vielleicht zu einer Menge kleiner Inseln, zu deren Gemeinschaft Brücken und Fahren der Methode fehlen.»

algum tratado) que Platão *não escreveu*. E o que as palavras de Sócrates vincam (tal como vincam as de Parménides, no passo acima referido do diálogo com o seu nome) é que tal tarefa *não é “fácil” ou susceptível de ser realizada “de um momento para o outro”*: aquele que tomar entre mãos esta tarefa terá de ser um *nadador de fundo* – e não menos do que isso.

Também isto não permite dissolver o conflito de pressupostos de leitura a que fizemos referência. Mas põe em evidência o volume e o peso das dificuldades que tem de enfrentar toda a tentativa de compreensão do *Corpus Platonicum* como se tivesse a forma de um “tratado”. Em última análise, o que pretendemos vincar é precisamente que não há nada como um “ponto arquimédico” que permita construir uma interpretação “firme e inconcussa” da obra de Platão, inteiramente livre de pressupostos, etc. Em qualquer dos casos – quer no do pressuposto que orienta a presente investigação, quer no daquilo que se lhe pode contrapor – trata-se da exploração de *uma hipótese de leitura e de investigação* do conjunto dos enunciados que compõem o *Corpus Platonicum*.

É neste quadro – um quadro aberto, marcado pela subsistência de uma multiplicidade de tratamentos divergentes, mas igualmente legítimos – que se move o trabalho de interpretação aqui proposto. Há, por assim dizer, “muitas moradas” na casa de Platão. E a relação entre elas é muito mais de *complementaridade* do que de exclusão. Sem dúvida que umas possibilidades serão mais produtivas ou conduzirão a resultados mais esclarecedores do que outras. Mas nada disso tem que ver com o valor absoluto e exclusivo de qualquer das diversas chaves de leitura que têm cabimento. Neste sentido, se a investigação aqui proposta se confronta com os enunciados do *Corpus* no seu todo e não se preocupa especialmente com questões de periodização, etc., isso de modo nenhum significa que se negue o cabimento ou a legitimidade de tentativas de identificação de períodos, de linhas de evolução, etc. O que se pretende é apenas marcar que esse tipo de averiguação não tem um valor absoluto nem se pode impor como factor impeditivo da exploração de outras possibilidades.

O que dissemos significa que o *Corpus Platonicum* se presta a ser compreendido como se constituísse *um “puzzle” de enunciados*, entre os quais se procura apurar um nexos, ainda por descobrir, e que se trata de tentar determinar, estudando as próprias “peças”, aquilo que se encontra nelas, as relações que sustentam entre si, etc. Trata-se de tentar realizar um trabalho de *montagem do “puzzle”* desse conjunto de enunciados. Ou, para sermos mais precisos, não se trata de montar propriamente o “puzzle” do

Corpus Platonicum no seu todo, mas apenas de tentar construir *uma parte dele*: o “puzzle do μεταξύ”.

O facto de adoptarmos este tipo de compreensão global daquilo com que temos de lidar permite entender também o procedimento que pretendemos seguir na execução do programa proposto.

Por um lado, somos obrigados a delimitar o que pertence ao âmbito mais restrito deste último (ao “campo operativo” do μεταξύ). Ora, tal delimitação requer um levantamento global do *Corpus* no seu todo – se assim se pode dizer, um escrutínio ou recenseamento de todos os textos, à procura daquilo que tem relevância para o propósito em causa. E não é possível fazer tal recenseamento senão a partir de um certo grau de montagem (de tentativa de montagem) do “puzzle total”. Mas, por outro lado, esse levantamento mais amplo tem um carácter preparatório e destina-se a fixar, por assim dizer, o “fundo” e a retirar dele os elementos relevantes para aquilo que aqui constituirá a própria “forma”: a questão do μεταξύ.

Por outro lado, o modelo do puzzle comporta também um outro aspecto decisivo para o que pretendemos fazer. Pois o caminho a seguir tem afinidade com a “estratégia” de montagem de um puzzle. Assim, trata-se de seguir qualquer coisa como um *itinerário ascendente* que a) parte de identificações de alcance mais circunscrito (de “unidades” ou “figuras” mais pequenas, correspondentes a partes de diálogos e aos próprios diálogos, mas também a conceitos, a problemas, etc. que se cruzam entre os diversos textos), b) com base nisso, procura encontrar o nexo ou o “encaixe” entre essas unidades mais pequenas e perceber “unidades”, “figuras” ou “formas” mais abrangentes e c) prossegue assim sucessivamente, em vários níveis de complexidade, até à montagem do próprio “puzzle” total.

No que diz respeito aos textos, há como que um itinerário pré-definido *dentro deles* – mesmo que a identificação de unidades ou a compreensão do que se passa neles, do seu significado, da sua estrutura, etc. já tenham um carácter muito mais próximo da construção de um “puzzle”. Mas, para além disso, em tudo o mais (quer dizer, tanto no que diz respeito à relação entre os diferentes textos quanto no que concerne aos próprios conceitos, problemas, etc.) o que se trata de sondar é todo um jogo de possibilidades, que passa pelo confronto das “peças” umas com as outras – um confronto que, em última análise, tende para ser (e deveria conseguir ser) o *de todas com todas*. A construção de um “puzzle” tem muito de “experimentação”, requer um “ir-e-vir”, um

“para-cá-e-para-lá” entre as “peças”, um trabalho como que de “*tecelagem*” ou “*entretecimento*” – e é precisamente algo desse género que aqui se trata de procurar fazer (mesmo que aquilo que efectivamente conseguimos fazer possa ficar muito aquém do *confronto total* para que tende).

Tudo isto leva-nos, finalmente, a um outro aspecto que já se desenha a partir daqui. Um levantamento como aquele que nos propomos realizar põe problemas de execução, muito em especial no que diz respeito a conseguir articular duas preocupações fundamentais e dois percursos que, por causa delas, seria indispensável fazer. Essas duas preocupações fundamentais e os dois percursos que lhes correspondem são, no essencial, os seguintes:

A) Um percurso, se assim se pode dizer, de “navegação costeira” em relação aos textos sc. de análise do “fio de desenvolvimento” dos seus enunciados. Trata-se de tentar acompanhar os próprios textos do *Corpus*, de analisar a sua estrutura, a multiplicidade dos “caminhos” que seguem e abandonam, as suas “peripécias”, os problemas de interpretação que se põem a seu respeito. Isto constitui como que um *primeiro “puzzle”* em relação ao qual se trata de seguir o itinerário ascendente e o procedimento experimental de que se falou. Por um lado, tem de se partir de unidades mais circunscritas para unidades maiores, de modo que se percebam as respectivas relações e articulações no quadro de “constelações de sentido” cada vez mais amplas. Por outro lado, ainda que, como se disse, haja neste empreendimento algo de correspondente a uma “navegação costeira”, essa “navegação” não deixa de implicar o elemento de *exploração* (de consideração de diversas possibilidades, de diversos ângulos, etc.) de que se falou.

B) Aquilo que podemos descrever como uma “navegação de mar alto”, que deixa as “costas” dos textos e parte para “*travessias*” do mar dos enunciados de Platão (do «πέλαγος λόγων», como se diz no referido passo do *Parménides*), em busca das conexões entre todos eles, dos problemas com que se confrontam, dos fenómenos com que poderão ter que ver, etc. Este *segundo puzzle* é, em certa medida, mais complexo do que o primeiro. Pois implica como que uma “decifração” do que poderá estar em causa nos enunciados e uma “sondagem” das diferentes “constelações de sentidos” susceptíveis de serem descobertas a partir deles. Neste caso, a construção do puzzle também segue um itinerário ascendente e de “experimentação”. Contudo, o “fio” já não é propriamente o dos textos, mas sim *o dos conceitos, o dos problemas, o dos fenómenos*

que os textos tocam de forma dispersa, fragmentária, como se o dizer das coisas tivesse sido sujeito a uma “explosão”.

Importa, de resto, assinalar que o facto de se tratar, como resulta claro, de duas linhas de desenvolvimento diferentes, com características e exigências próprias, de modo nenhum impede que estejam *implicadas uma na outra*. Em última análise, aquilo a que chamámos a “navegação costeira” dos próprios textos não pode produzir--se eficazmente, se não estiver já em íntima ligação com as “travessias” do segundo puzzle. E, por outro lado, este último também não pode ser construído com um mínimo de fundamento, a não ser na base da componente de “navegação costeira” dos textos.

Posto isto, importa desde já vincar bem a natureza peculiar do nexa entre as duas componentes fundamentais ou os dois percursos de que estivémos a falar. E importa focar este ponto tanto mais quanto, se não o fizermos, tal silêncio pode dar lugar a *equívocos* no próprio entendimento do projecto que aqui se apresenta. Pela própria natureza das coisas, a indicação das diligências a efectuar (e, em particular, a exposição destes dois percursos) é necessariamente *sucessiva* ou *sequencial*. Pode, por isso, sugerir que as diligências a que é feita referência também são sucessivas no sentido de haver uma prioridade entre os diversos aspectos referidos e de uns serem anteriores aos outros “na ordem das razões”. Ora, na verdade, o que se pretende é precisamente o contrário, a saber: que os dois percursos *corram paralelos um ao outro, se cruzem, se iluminem e se modifiquem reciprocamente*, numa constante “troca” (ou, como se dizia na linguagem da tradição filosófica, num constante “comércio”) entre eles.

3. Se se tiver em conta tudo isto, resulta um pouco mais clara a perspectiva que pretendemos adoptar. Dadas as características peculiares do *Corpus Platonicum*, a que acima se fez referência, o que propomos é tratar o *Corpus* justamente como um *enigma*, quer dizer: como *um conjunto de enunciados que põem nas mãos do leitor a tarefa de encontrar uma “chave” que “resolva” aquilo que, à primeira vista, aparece como caótico, desconstruído e com um sentido como que reservado, ainda por determinar*. Numa palavra: trata-se, como atrás dissemos, de encarar o *Corpus Platonicum* e o problema específico que temos entre mãos – o problema do μεταξύ – como um “puzzle”.

Mas de que puzzle é que estamos a falar? Importa olhar um pouco mais detidamente para esta metáfora do puzzle, a fim de perceber em que sentido(s) se usa essa metáfora e que tipo de puzzle é, afinal, este que aqui se trata de construir. Em particular, importa vincar bem o contraste entre a natureza do puzzle com que nos confrontamos ao lidar com o *Corpus Platonicum* e aquilo que corresponde à noção mais comum de puzzle.

A. Os puzzles com que habitualmente lidamos são acompanhados pela figura correspondente à resolução do puzzle. Essa figura dá justamente a ver a “identidade” do próprio puzzle ou o “rosto” do que se deve encontrar nele: a figura em que o puzzle se converterá, quando as peças forem adequadamente postas em ligação umas com as outras. Por outras palavras, na noção mais comum, um puzzle caracteriza-se por dispor de uma “chave” para a resolução do enigma que o próprio puzzle traz consigo. Tal “chave” é, por um lado, algo que a própria tentativa de resolução do puzzle sempre já *pressupõe*, quer dizer: quando iniciamos a tarefa de montagem de um puzzle, não temos apenas acesso às peças “soltas”, espalhadas “aqui e ali”, mas também à “figura” que deverá resultar da tarefa de montagem. De sorte que a tarefa de montagem do puzzle já inclui, como algo que a orienta em cada um dos seus momentos, um acesso à “chave” do próprio puzzle; ou, como também podemos dizer, a “figura” correspondente à resolução do puzzle não é algo que se encontrará *só no termo* da tarefa de colação entre as diferentes peças, mas é algo que *já se sabe desde o princípio*. Mas isso significa também, por outro lado, que a montagem do puzzle já é continuamente acompanhada por algo que *antecipa* o próprio resultado. Isso permite que todo o esforço de montagem do puzzle – todas as dificuldades e obstáculos que põe, todos os “avanços e recuos”, todo o tipo de prisões que caracterizam a perspectiva que assim se vê obrigada a mover nesta tarefa labiríntica, etc. – esteja, em última análise, já “ancorada” na posse de qualquer coisa como um “norte”: o “norte” do próprio resultado a que deve chegar. Desta forma, a montagem do puzzle tem sempre já um olhar dirigido ao “para lá” da cegueira que subsiste enquanto ainda se está a montar as peças – um olhar que lhe permite justamente “descansar” numa chave e que faz que a decifração do puzzle – uma decifração antecipada – interfira já no próprio processo de montagem (como algo que orienta esse processo ou que o guia já num determinado sentido).³⁸

³⁸ A cegueira que sempre há enquanto ainda se está a montar um puzzle é uma cegueira relativa à ligação entre as peças, não diz respeito ao resultado a que se deve chegar.

Ora, o que se passa com o “puzzle” do *Corpus Platonicum* – e com o “puzzle do μεταξύ” – é exactamente o contrário. O que está em causa nele é um puzzle *sem figura prévia* e uma tentativa de montagem *sem uma figura prévia*, ou seja, o esforço do encontro das “peças” e das suas ligações *sem o acesso a um “rosto” ou a um “modelo”* para que se possa olhar desde o princípio ou com que se possa “comparar” aquilo que de cada vez se tem em mãos. Ou, como podemos também dizer, a tarefa de montagem do “puzzle do *Corpus Platonicum*” labora numa perspectiva muito próxima da de quem se move num labirinto (isto é, no interior dele, com o olhar preso nele). Quem está largado dentro de um labirinto não tem acesso ao próprio labirinto: às suas características, ao seu “desenho”, à sua figura ou identidade, às suas dimensões. Não tem apenas falta de acesso à ligação entre as partes: está também “vendado” em relação ao todo.

B. Mas isto não é tudo. Quando nos falamos de um puzzle por montar, tendemos a conceber algo composto por “peças” a que ainda falta um determinado nexos, mas de tal forma que esse nexos é *unívoco, sempre o mesmo*. Um puzzle caracteriza-se justamente por ter *apenas uma possibilidade de resolução*. E o que marca a diferença entre a *correcta* ligação das peças entre si e uma ligação inadequada (quer dizer, o que marca a diferença entre conseguir fazer o puzzle e não o conseguir fazer) é *a correspondência a uma única forma de conexão das peças*. A multiplicidade das peças (e, vendo bem, a multiplicidade das conexões possíveis entre todas as peças) orbita na verdade em torno de uma determinada conexão *simples, unívoca, “plana”*: para se resolver o puzzle, tem de se montar “assim” – e só “assim”. Isso significa que os puzzles com que comumente lidamos constituem, no fundo, algo de *fixo, invariável* – algo que *não se transforma ou “desdobra” em diferentes figuras possíveis*, antes obedece a *um* (e a um só) *padrão bem determinado*.

O que encontramos no *Corpus Platonicum* é, a este respeito, um puzzle muito diferente. O puzzle do *Corpus* está constituído de tal modo que consente múltiplas possibilidades de conexão – múltiplas “figuras”, múltiplas construções do puzzle. O *Corpus Platonicum* tem este carácter “mágico”, em virtude do qual qualquer “figura” (qualquer resolução do puzzle) a que se chegue pode muito bem esconder outras “figuras” possíveis e ser, nesse sentido, apenas o ponto de partida para a procura de outras possibilidades de resolução do puzzle que, por assim dizer, se “desdobram” atrás

daquilo que à primeira vista pode aparecer como “resolvido”.³⁹ Por outras palavras, o *Corpus* forma um puzzle, se assim se pode dizer, *fractal e anamórfico*. Ele encerra esta possibilidade de sucessivas transformações em “figuras” diferentes. De sorte que não há apenas o próprio puzzle do *Corpus*: há um puzzle entre as diferentes leituras ou as diferentes possibilidades de resolução do puzzle do *Corpus*. Ora, essa variação possível – essa natureza “*trasformista*” do “puzzle platónico” – e a forma que ela de cada vez adquire *dependem justamente do ângulo a partir do qual se olha*. Por outras palavras, o carácter *não-fixo, não-rígido* deste puzzle está também intrinsecamente associado à capacidade de *se transfigurar* – de fazer aparecer figuras completamente diferentes umas das outras – consoante o olhar daquele que tenta montar o puzzle (i.e. consoante os ângulos de aproximação, os diferentes graus de “zoom” na exploração do “fractal” e os vários itinerários de cruzamento dos dados).⁴⁰

C. Acresce uma outra dificuldade, que se prende com o *cardinal* das “peças” que constituem o “puzzle platónico”. Com efeito, mesmo um rápido olhar para os diálogos platónicos permite ver que as “peças” que o compõem (mesmo aquelas “peças” que, como no nosso caso, compõem apenas uma parte do puzzle do *Corpus Platonicum*) correspondem a algo *disseminado, disperso* e que, além disso, tem dimensões muito vastas, a perder de vista.

Mas, vendo bem, a dificuldade fundamental deste puzzle não se prende apenas com o *cardinal* das “peças” que encontramos – i.e. com este terreno muito amplo, acidentado, difícil de cartografar, com que nos deparamos ao folhear os diálogos. A dificuldade também passa pelo facto de as “peças” que encontramos a) “*falarem*” de outras “peças” que *estão ausentes*, mas b) *sem indicar com nitidez que “peças” são, afinal, essas*. Quer dizer: as próprias “peças” que encontramos no *Corpus Platonicum* *acusam a sua incompletude*, incluem como que o “*recado*” da falta de outras “peças”

³⁹ Quer dizer: mesmo depois de se ter conseguido alcançar uma determinada conjunção – e, nesse sentido, mesmo depois de já se ter apurado uma determinada “figura” (uma figura “total”, marcada por estes e aqueles “traços”) –, o texto platónico como que abre em si a porta para um outro plano de dificuldade, onde de novo se põe o problema da montagem de “peças” e da aquisição de uma “figura” – e assim sucessivamente. De sorte que a decifração do “primeiro puzzle”, apesar de fazer emergir já uma determinada “figura”, não “resolve”, não “decifra” ainda toda o espectro de possibilidades de que o texto de Platão é portador e que poderão subsistir escondidas atrás desse “primeiro puzzle” (e como que “tapadas” por ele). Tudo isto de tal modo que podemos muito bem (e na verdade tendemos a) ver esse “primeiro processo de montagem do puzzle” como esgotando já a totalidade da tarefa de montagem que é requerida pelo *Corpus Platonicum* – e, assim, ficamos como que *cegos* para as possibilidades alternativas que na verdade se escondem “atrás” dessa “primeira montagem do puzzle”.

⁴⁰ Os quais, precisamente porque não é possível um cruzamento total, que explore absolutamente todas as possibilidades, estão sempre expostos à possibilidade de *surpresas*.

fundamentais para a montagem do puzzle, sem que, todavia, nesse “recado” esteja dito que peças são essas, como se consegue achá-las, etc.⁴¹

D. Daqui resulta que o puzzle que se trata de tentar montar é, por assim dizer, um puzzle *duplo*, a que corresponde justamente uma *dupla tarefa de montagem*. O “recado” que as “peças” que encontramos no *Corpus Platonicum* nos dão em relação a um “exterior” que “ficou no tinteiro” chama justamente a atenção para um segundo trabalho de recolha, identificação e colação de diferentes “peças”, ou seja, *um segundo puzzle*: um puzzle a que o puzzle que aparece faz referência e a que na verdade é já relativo. De sorte que a montagem do puzzle que se tem de levar a cabo nesta investigação implica também um levantamento muito cuidadoso das peças *escondidas* nas “pregas” das peças “declaradas” do *Corpus*.

Ora, salta à vista a tarefa “hercúlea” que, dadas as suas características, o *Corpus Platonicum* põe nas mãos de quem se procura “fazer ao mar alto” no seu âmbito. De entre essas dificuldades, importa salientar as seguintes.

Em primeiro lugar, o terreno em que se move esta investigação é tal que não tem condições para antecipar se os resultados a que chegará – a “figura” que acabará por desenhar – são ou não defeituosos e traduzem algo que já vai ou não no sentido da figura que, de facto, corresponderá ao puzzle do μεταξύ, tal como se acha proposto no *Corpus Platonicum*. Pois a circunstância de não dispor, de antemão, de todas as peças do “puzzle do μεταξύ” (e de não haver nada que permita garantir o carácter exaustivo do levantamento que conseguimos levar a cabo) faz que estejamos constantemente

⁴¹ Não cabe analisar aqui este aspecto – a forma como o texto platónico fala de *outros textos* que não chega a incluir, de tal modo que, por outro lado, põe como que “reticências” em muitos passos e rodeia o *Corpus Platonicum* que propriamente há de múltiplos fragmentos de um “*Corpus fantasma*”, que ao mesmo tempo está “lá” e não está “lá” (e tem qualquer coisa, justamente, de μεταξύ). Estas “reticências” podem ser postas de diversas maneiras: porque uma linha de discussão ou a averiguação é interrompida antes de chegar ao fim; porque o relato de uma conversa começa a meio e remete para o que precedeu; porque se fixa o programa de uma indagação que não se chega a levar a cabo; porque o resultado de um conjunto de diligências é uma espécie de “jogo abaixo”, o πάλιν ἐξ ὀρχῆς, etc. A lista que assim esboçamos é por demais sumária e insuficiente. Na verdade, poder-se-ia fazer uma análise exclusivamente dedicada à detecção destes procedimentos de adjunção de “texto fantasma” ou de remissão para componentes silenciadas – que muito frequentemente fazem dos “corredores” do labirinto platónico corredores com “portas” para desenvolvimentos que, no sentido referido, estão e não estão lá, e que o leitor é convidado a explorar de sua própria iniciativa.

expostos à possibilidade a) de haver uma peça (ou mesmo um conjunto de peças e até um *numeroso* conjunto de peças) que fica fora do conseguimos apurar e b) de essa peça ou peças ser(em) tal ou tais que possa(m) como que “explodir” a “figura” a que aqui chegamos na tentativa de construção do puzzle.

Mas, vendo bem, não é apenas em relação à *quantidade* das determinações que se põe a questão da dificuldade de garantir os resultados a que chegamos e de excluir que haja uma significativa margem de perda. Pois também em relação à *qualidade* das determinações em causa não se dispõe de um ponto de vista com condições para se garantir como adequado e para asseverar o valor ou o estatuto dos critérios que adota ou das conclusões a que é levado na sua aplicação. Quer dizer: pode acontecer que, mesmo que as peças encontradas pareçam ser *muito relevantes* e reclamem para si o papel de “*chaves*” na decifração do μεταξύ, na verdade, não sejam mais do que elementos relativamente secundários, se comparados com aquilo que foi deixado de fora.⁴²

Acontece, aliás, que isto ainda não é tudo – e até que, em certo sentido, não é sequer, como diz o povo, “da missa a metade”. Com efeito, um dos traços do *Corpus Platonium* é precisamente que põe de pé a possibilidade de ele próprio constituir – da peculiar forma que tentámos caracterizar – a construção de um outro puzzle: *o puzzle daquilo que se passa connosco*, da situação em que estamos (ou como se queira dizer). Ou seja, não se trata pura e simplesmente de um puzzle (o *Corpus Platonium*) entre muitas outras coisas. Não: o puzzle do *Corpus* é relativo a este outro puzzle maior (a isto que é, em certo sentido, o puzzle por excelência). Mesmo que não recorra a este conceito, o *Corpus Platonium* *fala deste puzzle total* e põe, de diversos ângulos (as suas personagens põem e o próprio *Corpus* na sua totalidade, de forma muito própria, também põe), o problema de o resolver. Ora, isso significa que, em última análise, se

⁴² Por outras palavras, pode acontecer aquilo que tem lugar no “*Citizen Kane*” de Orson Wells: que a peça fundamental do puzzle (no caso, o significado e a origem da palavra “Rosebud”) não só passe despercebida no seu sentido (e seja queimada à frente dos nossos olhos, por desatenção à sua relevância), mas também, em virtude disso, seja esvaziada do seu carácter fundamental – e tornada como que num pormenor, numa coisa sem importância e que nada “risca” ou vem acrescentar ao puzzle do “caso em investigação”. É isso que em parte salta à vista na cena final do filme, quando o inspector da investigação, ao dizerem-lhe «If you could have found out what that Rosebud meant, I bet that would've explained everything», responde o seguinte: «No, I don't. Not much anyway. Charles Foster Kane was a man who got everything he wanted, and then lost it. Maybe Rosebud was something he couldn't get or something he lost, but it wouldn't have explained anything. I don't think any word explains a man's life. No – I guess Rosebud is just a piece in a jigsaw puzzle – a missing piece. We'd better get along. We'll miss the train.» (cf. Kael, P., *Citizen Kane: The Complete Screenplay*, London, Methuen, 2002 (1971), 294).

nos debruçamos sobre o *Corpus Platonicum*, não está em causa só o próprio *Corpus*, mas também aquilo a que ele diz respeito – e há então como que *dois puzzles*, postos em referência um ao outro e que, deste modo muito particular, constituem como que *a chave um do outro*.

Ora, se é assim, isto faz que assuma proporções extraordinárias um aspecto decisivo em que o puzzle em causa no *Corpus Platonicum* difere do que mais comumente concebemos como puzzle. A diferença passa, em primeiro lugar, por uma questão de complexidade – trata-se de um puzzle incomensuravelmente mais complexo: com muito mais peças. Trata-se, em certo sentido, de qualquer coisa como um *puzzle total*, em cujo quadro se encontra também – como sua parte – o *Corpus Platonicum* enquanto puzzle que pretende ser a chave para a construção do puzzle total em que se insere. Mas também aqui não é só uma questão de complexidade. A diferença também passa pelo facto de o “*puzzle total*” em causa não ser um puzzle para que se olha, uma tarefa circunscrita (uma pequena porção do que há, entre muitas outras coisas), mas sim um puzzle que *rodeia por todos os lados*: um puzzle *que se é, de que se faz parte* (e o *Corpus Platonicum* um puzzle com pretensão de servir de chave para esse puzzle envolvente).⁴³

O que nos põe, finalmente, na pista de um outro aspecto, que tem ao mesmo tempo que ver com aquilo que seria preciso conseguir para resolver bem este extraordinário puzzle e com a medida em que o que aqui apresentamos fica longe – incomensuravelmente longe – de atingir semelhante propósito.

Do que vimos resulta que o que está aqui em jogo é qualquer coisa como um trabalho de *confronto* ou *colação* – como num puzzle, cuja construção implica juntar as peças, cotejá-las, etc. (e, ao limite, compará-las de tal modo que se consiga chegar a um *confronto de todas com todas*). Isso já é muito difícil de fazer em relação a puzzles parciais, no sentido referido, se tiverem muitas peças. Mas torna-se muito mais esmagadoramente assim quando o que está em causa é um *puzzle total* como aquele de que, pelas razões aduzidas, se trata no *Corpus Platonicum*.

Enfrenta-se aqui um problema que podemos descrever do seguinte modo. Em

⁴³ Uma pretensão em relação à qual, por outro lado, *concorre* com outros momentos desse grande puzzle envolvente – outras obras filosóficas, mas também doutrinas religiosas ou científicas, etc., etc. – que também se propõem como *chaves* para o grande puzzle. De sorte que, além do resto, há ainda o puzzle da própria relação de concorrência entre as diferentes doutrinas que se apresentam como chaves para a construção do “grande puzzle”.

certo sentido, a perspectiva em que sempre nos achamos postos envolve a co-presença, num mesmo horizonte, de tudo aquilo que nos aparece e há sempre qualquer coisa daquela *compraesentia omnium* de que se fala no §22 da *Dissertação de 1770*.⁴⁴ Mas, por outro lado, sendo assim, isso *não* significa que a totalidade de todos estes co-presentes esteja atravessada por uma *aguda percepção do nexa entre todos e todos*. É o que Lichtenberg exprime quando escreve:

«Quantas ideias não pairam, dispersas, na minha cabeça, das quais alguns pares, caso se juntassem, poderiam originar a maior das descobertas! Mas elas jazem tão separadas como o enxofre de Goslar do salitre das Índias Ocidentais e do pó das minas de carvão de Eichsfeld – os quais, juntos, produziram pólvora. Durante quanto tempo não existiram os ingredientes da pólvora antes da pólvora! Não existe uma aqua regis natural. Se, ao meditarmos, nos abandonamos às ligações naturais das formas do entendimento e da razão, então muitas vezes os conceitos *colam-se* demasiado a outros [conceitos], de tal modo que não se deixam ligar com aqueles de que, na verdade, fazem parte. Oh, se houvesse aqui algo como a dissolução na Química, em que as partículas singulares nadam facilmente em suspensão e, por isso, podem seguir qualquer curso. Mas, dado que isso não é possível, têm de se juntar as coisas propositadamente. Tem de se *fazer experimentação* com ideias.»⁴⁵

Em última análise, o que procuramos focar é que é assim, como Lichtenberg descreve, em largíssima medida (e, na verdade, até em *esmagadora* medida). Pois não é assim apenas relativamente a estas e àquelas ideias que temos; não é assim apenas em

⁴⁴ *Scholion*, AA II, 410.

⁴⁵ LICHTENBERG, G. K., *Sudelbücher* K 308, in: IDEM, *Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, vol. II, *Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher*, München, Hanser, 1971, 453-454: «Wie viel Ideen schweben nicht zerstreut in meinem Kopf, wovon manches Paar, wenn sie zusammen kämen, die größte Entdeckung bewirken könnte. Aber sie liegen so getrennt, wie der Goslarische Schwefel vom Ostindischen Salpeter und dem Staube in den Kohlenmeilern auf dem Eichsfelde, welche zusammen Schießpulver machen würden. Wie lange haben nicht die Ingredienzen des Schießpulvers existiert vor dem Schießpulver! Ein natürliches aqua regis gibt es nicht. Wenn wir beim Nachdenken uns den natürlichen Fügungen der Verstandesformen und der Vernunft überlassen, so *kleben* die Begriffe oft zu sehr an andern, daß sie sich nicht mit denen vereinigen können, denen sie eigentlich zugehören. Wenn es doch da etwas gäbe, wie in der Chemie Auflösung, wo die einzelnen Teile leicht suspendiert schwimmen und daher jedem Zuge folgen können. Da aber dieses nicht angeht, so muß man die Dinge vorsätzlich zusammen bringen. Man muß mit Ideen *experimentieren*.»

relação a algumas peças do *Corpus Platonicum* no seu nexos com algumas outras – e também não é assim apenas em relação a algumas peças do *Corpus Platonicum* (do puzzle do *Corpus Platonicum*) no seu nexos com algumas peças do “puzzle envolvente” ou do “puzzle total” em que o próprio *Corpus* se inscreve. A falta de confronto ou colação (a frouxidão na *compraesentia*) é um *fenómeno geral do puzzle que somos*. E a medida em que se consegue contrariar esta frouxidão da *compraesentia* (ou, para usar uma expressão a que Lichtenberg recorre, num outro passo, para retratar este mesmo fenómeno: esta falta de “*comércio interno*” entre as diferentes peças do puzzle que somos)⁴⁶ é bastante limitada e fica *muito alguém* – pode-se dizer mesmo que *incomensuravelmente alguém* – do que corresponderia à *experimentação* (a que Lichtenberg faz referência no passo antes citado): ao *confronto de tudo com tudo*, sem o qual sempre pode acontecer que o puzzle (o puzzle do *Corpus Platonicum*, o puzzle da sua ligação com o “puzzle total” e também este último: o puzzle que somos) fique mal resolvido ou “mal feito”.

Posto isto, torna-se um pouco mais claro o itinerário que procuraremos seguir, os pressupostos em que ele labora, o ângulo a partir do qual procura analisar os fundamentos, o(s) sentido(s) e as implicações da noção platónica de *μεταξύ* e a circunstância de o que aqui está em causa ser, no fundo, uma tentativa de reencontro do que há de “vivo” (de desafio e interpelação) no pensamento de Platão. Mas, a partir do exposto, torna-se também mais clara a *enorme constrição de ângulo* em que esta investigação labora e o carácter *fragmentário* e sempre *frágil* que, assim, acaba por ser o seu.

⁴⁶ Cf. *Sudelbücher* K 30, *ibi*, 402: «Wenn ich doch Kanäle in meinem Kopf ziehen könnte, um den inländischen Handel zwischen meinem Gedankenvorrat zu befördern! Aber da liegen sie zu Hunderten, ohne einander zu nützen.» («Oh, se eu pudesse abrir canais na minha cabeça, para promover o comércio interno entre a minha provisão de pensamentos! Mas lá jazem às centenas, sem aproveitarem uns aos outros.»).

CAPÍTULO I

A Polissemia do μεταξύ: o “μεταξύ não-terminológico” e o “μεταξύ terminológico”

A noção de μεταξύ no *Corpus Platonicum* está muito longe de corresponder a algo simples, unívoco ou “homogêneo”. Mesmo um rápido levantamento das suas ocorrências permite ver que o termo “μεταξύ” é usado em diversos contextos, exprime coisas diferentes e tem sentidos desencontrados entre si. Mas a *ambiguidade* da noção de μεταξύ no *Corpus Platonicum* revela-se também pela forma como é posta em relação com vários conceitos, que pertencem a âmbitos muito diferentes entre si e que, à primeira vista, muito pouco têm de comum com a ideia de “meio”, “intermédio”, etc. O que constitui, por assim dizer, um *segundo nível de ambiguidade*: a noção de μεταξύ não é apenas ambígua por significar “coisas diferentes”; é-o também porque aparece a esclarecer fenómenos e a traduzir conceitos que, aparentemente, já nada têm que ver com a noção de “meio”, “entre”, “intermédio”, “intervalo”, etc. e a que tal noção parece ser totalmente estranha. Assim, só para dar um exemplo, estaremos dispostos a aceitar que “μεταξύ” apareça associado à ideia de “μέσος”, “μεσότης”, etc., dada a proximidade semântica entre ambos; mas parece não fazer sentido apresentar a noção de “δόξα” ou de “ἔρως” como μεταξύ (e, assim, estabelecer uma relação de identidade entre âmbitos e, portanto, fenómenos que parecem nada ter que ver uns com os outros).

Neste sentido, a noção de μεταξύ, tal como é usada pelo *Corpus Platonicum*, corresponde a uma determinação *ao mesmo tempo óbvia e estranha, multiplamente ambígua* e como que “*estilhaçada*” em *múltiplas direcções*. A forma como a noção de μεταξύ é capaz de gerar confusão e perplexidade não quer dizer, todavia, que o significado da palavra seja difícil de circunscrever ou corresponda a algo de “transcendente”, como dizemos. Na verdade, no seu uso espontâneo e “habitual”, “μεταξύ” exerce as funções de um advérbio sc. de uma preposição relativa à ideia de lugar ou de tempo e significa qualquer coisa como “entre”, “no meio de”, “intervalo”,

“entretanto”, etc.⁴⁷ Isso não quer dizer, como é óbvio, que o termo, no período anterior e coevo a Platão, seja apenas usado neste sentido mais “comum”, “desprevenido”, ou não possa assumir a forma de um *terminus technicus*. O que importa sublinhar é que “μεταξύ” é, na sua raiz, um termo que, tal como o nosso “entre” ou “no meio de”, etc., não tem nada de “complicado” a seu respeito: traduz algo que toda a gente percebe ao ouvir, algo com que toda a gente comumente lida, que é completamente familiar. Isso não significa, por outro lado, que a compreensão espontânea de “μεταξύ” envolva apenas a noção de “entre” *em sentido mais estrito*, como se exprimisse – e só pudesse exprimir – a vaga ideia de um lugar do espaço ou do tempo que está posto entre “A” e “B” – mais nada. Como é próprio do uso espontâneo, “familiar” da língua, os termos mais óbvios e usuais passam por múltiplos desenvolvimentos e constituem a fonte de expressões que não se deixam compreender de forma absolutamente *literal*, antes traduzem já uma compreensão metafórica, alusiva, aprofundada, “trabalhada”, dos termos em causa. Este uso intermédio entre uma compreensão estrita do termo “μεταξύ” e uma compreensão “técnica” – uso esse em que de algum modo a lida familiar com o “μεταξύ” já “habita”, mesmo que não tenha consciência de onde, como e a partir de quê é que se desenvolveu – é o que se exprime, por exemplo, na expressão idiomática “τὸ μεταξύ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος”.⁴⁸

⁴⁷ Cf. STEINER, P. M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 108. Veja-se ainda BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000 (1894), *sub voce*; CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tome II, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, 690; FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, Heidelberg, Carl Winter, 1960, 216; GOODWIN, W. W. (ed.), *Greek Grammar*, Boston, Ginn & Company, 1900³ (1870), 262; GROVES, J., *A Greek and English Dictionary*, Boston, Hilliard, Gray and Company, 1834; LIDDELL, H. G./ SCOTT, R./ JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹ (1843), *sub voce*; SMITH, H. W. (ed.), *A Greek Grammar*, New York *et. al.*, 1920, 388.

⁴⁸ O significado desta expressão não é totalmente inequívoco. SOMMERSTEIN, A. H. (ed.), *The Comedies of Aristophanes: Birds*, Warminster, Aris & Phillips, 1987, ad 968 vinca que esta expressão idiomática tem que ver com a ideia de *impossibilidade*: com algo que se situa “*nenhures*”, que não se pode realizar, não se deixa alcançar e que, por isso, não passa de uma mera *ilusão* ou *fantasia* – «in the parts between Corinth and Sicyon: seemingly a further impossibility, since the territories of Corinth and Sicyon were contiguous and there was no land lying between them. The expression was proverbial; it was told (Ateneus 5.219a) how a man (by some identified as Aesop) had asked the Delphic oracle how he could become rich, and how the god had mockingly responded “By acquiring the land between Corinth and Sicyon”. In later times “the land between Corinth and Sicyon” came to mean land of fabulous fertility and value (cf. Libanius *Ep.* 374.3, 754.3).» Todavia, “τὸ μεταξύ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος” pode também significar algo diferente. No seu comentário às *Aves*, DUNBAR, N. (ed.), *Aristophanes: Birds*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 545 chama a atenção para o facto de a expressão corresponder originalmente à resposta do oráculo de Delfos quando interrogado pelo espartano Falanto e os seus companheiros sobre se o deus lhes daria o território de Sicião («εἰ δίδωσιν αὐτοῖς [ὁ θεὸς] τὴν Σικυωνίαν»). A resposta do oráculo visa ao mesmo tempo três coisas: a) o quão bom/belo é o lugar entre Corinto e Sicião («καλὸν τοι τὸ μεταξύ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος.»); b) como não é possível ou praticável alcançá-lo («ἀλλ’ οὐκ οἰκίσεις οὐδ’ εἰ παγχάλκεος εἴης»); e c) o território para onde Falanto e os seus companheiros se deveriam antes dirigir, a saber, Taras sc. Tarento. Se tivermos em conta estes três elementos e, como

Vendo bem, também isto traduz uma afinidade entre a noção de “μεταξύ” e o nosso “entre”, “no meio de”, etc. Também nós fazemos uso de expressões em que a noção de “entre” e outras noções afins aparecem libertas de uma compreensão literal e não se deixam perceber somente a partir dela. É isso que se passa em expressões como “estar entre a vida e a morte” (i.e. estar quase a morrer), “entre as dez e as onze” (i.e. estar um pouco inebriado, estar irresoluto), “estar entre a espada e a parede” (i.e. encontrar-se numa situação de difícil resolução), “ser meio caminho andado” (i.e. ser um grande contributo para a resolução de uma coisa), “meio cá, meio lá” (i.e. estar indeciso ou não totalmente consciente, lúcido).

Ora, a noção de “μεταξύ” que aparece nos diálogos platônicos “joga” precisamente com os diversos matizes do termo e põe nas nossas mãos a tarefa de diferenciar os seus sentidos, usos, contextos, etc., descobrir os aspectos que de cada vez estão a ser postos em evidência – para, desta forma, tentar acompanhar as várias “nervuras” da complexidade de que a noção se reveste. Mas, se é assim, a noção de μεταξύ envolve, por outro lado, uma outra dificuldade: uma outra tarefa ou um outro desafio, que se poderá formular do seguinte modo. Havendo, como havia para os Antigos e como há hoje para cada um de nós, uma certa compreensão da noção de “meio”, “entre”, “intervalo”, etc., qual a alteridade entre a noção platónica de μεταξύ e a nossa noção? Por outras palavras: de que forma(s) a noção platónica de μεταξύ (ou melhor, as noções platónicas de μεταξύ, no *plural*) se distanciam da noção (das noções) que para nós são mais familiares?

Ora, para tentar dar uma resposta a estas perguntas, importa, antes do mais, ver como está composto o campo semântico da noção de μεταξύ, tal como ela aparece no

Dunbar sublinha, que «all usable land lying between two cities (not between two territories) must have belonged to one or other city, like all usable land in Greece by c. 700 BC», o que fica sugerido é que “τὸ μεταξύ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος” designa não um lugar “imaginário”, inexistente, mas antes um lugar que já pertence a outrem (e, designadamente, a uma grande potência militar). Por outras palavras, a impossibilidade ou a impraticabilidade de alcançar “τὸ μεταξύ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος” e o “conselho” do oráculo no sentido de dirigir os esforços para outra região não vêm de ao “lugar entre Corinto e Sicião” corresponder uma “ilusão” (um “nenhures” – «a logically impossible ‘settling nowhere’»), mas sim uma terra *já ocupada por outros*. Note-se ainda, entre parêntesis, que estas duas possibilidades de interpretar a expressão idiomática “τὸ μεταξύ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος” não se excluem necessariamente. Pois pode muito bem ter acontecido que aquela que aparenta ser a ideia original – a de um lugar insusceptível de ser adquirido (por já pertencer a outrem, por ser inviável do ponto de vista militar, etc.) – tenha passado a exprimir qualquer coisa que é *de todo em todo impossível*, quer dizer, que não existe, que não passa de uma ilusão – de tal modo que ambas as ideias (a ideia de uma “inviabilidade prática” e a de “inexistência”) se encontram *conjugadas* na mesma expressão. Sobre a discussão do passo das *Aves* aqui em causa, veja-se ainda van LEEUWEN, J. (ed.), *Aristophanis Aves*, Lugduni-Batavorum., A. W. Sijthoff, 1902, ad 967s.

Corpus Platonicum. No que se segue, procuraremos abrir o máximo possível o olhar para a verdadeira “*explosão*” de usos, sentidos, contextos, etc., em que a noção de *μεταξύ* é chamada a desempenhar este ou aquele papel no *Corpus Platonicum*. Por outras palavras, trata-se de, pelo menos até certo ponto, ganhar a pista de algo assim como um “mapa” da noção de *μεταξύ* no *Corpus* – e tanto quer dizer também: dos termos que lhe são afins, das noções de que é “vizinho” e daquelas que já se situam “fora” do seu “território”, das determinações a que se acha associado, dos conceitos com que tem maior ou menor relação, dos problemas com que é posto em ligação, etc.

Sendo assim, importa não perder de vista o seguinte. O que dissemos significa, por um lado, que o presente capítulo envolve uma peculiar forma de constrição de ângulo – aquela que advém do facto de ver as coisas “*aus der Vogelperspektive*”. Trata-se justamente de “desenhar um mapa”, de ver quais os contornos da “terra do *μεταξύ*” (até onde se espraia, a multiplicidade que cobre, os vários relevos que ostenta, etc.), sem explorar “de perto” as características de cada um dos seus “lugares” e as relações possíveis entre eles. Tal como acontece na percepção visual, também a perspectiva que adoptamos neste capítulo – a perspectiva de uma *visão ao longe* – implica uma certa *perda* do acompanhamento dos “detalhes” de cada coisa, ou seja, das particularidades que só aparecem quando algo é considerado *ao perto*.

Mas, por outro lado, a perspectiva proporcionada pela visão ao longe envolve também um *ganho*: o ganho do próprio “mapa”, isto é, da visão (potencialmente) *panorâmica*. A visão ao longe permite justamente *abrir o ângulo* a um território mais vasto: ela *alarga, amplia* ou *dilata* o horizonte daquilo a que se acede. Perde-se a noção do mais “particular”, “específico” em cada coisa, mas ao mesmo tempo conquista-se um acesso que chega a mais coisas, que deixa de estar preso a uma só. Quer dizer: em causa está a tentativa de “desangulação” relativamente à multiplicidade constituinte da noção de *μεταξύ*, num esforço por adquirir algo assim como um olhar o mais possível *panorâmico*.⁴⁹

⁴⁹ O levantamento e tentativa de fixação da complexidade semântica da noção de *μεταξύ* no *Corpus Platonicum* foi já levado a cabo por alguns trabalhos importantes, de importa sobretudo destacar SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, op. cit. Neste contexto, importa também referir os levantamentos produzidos por AST, D. F., *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index*, vol. II, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1956 (1835-1838) e des PLACES, E., *Platon: Œuvres complètes*, Tome XIV: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2^e Partie, Paris, Les Belles Lettres, 1964. Ast distingue oito ocorrências fundamentais de “*μεταξύ*”: 1. inter; 2. Formula *μεταξύ τῶν λόγων* utitur qui sermonem interrumpit ad alterum rei alicuius admoneat; 3. Cum art. vel pron. τι est interiectus, medius; 4. Cum art. pro simpl. *μεταξύ*; 5. Cum v. εἶναι interiectum esse,

A tentativa de realização desta tarefa consente vários caminhos. Aquele que nos propomos seguir passa pela distinção entre *três “etapas” principais*. Quer dizer, procuraremos organizar a multiplicidade de sentidos da noção de μεταξύ no *Corpus Platonicum* em três grupos fundamentais. 1. O primeiro grupo diz respeito a usos mais ou menos avulsos e espontâneos, em que a noção aparece sem ser objecto de reflexão ou aprofundamento significativo e se acha mais ou menos inserida no seu “ambiente” mais comum, familiar. 2. Em segundo lugar, procuraremos isolar um conjunto de passos em que a noção é alvo de reflexão: em que “μεταξύ” é, se assim se pode dizer, posto mais no centro da análise que se leva a cabo e dos problemas que se discutem. Trata-se, portanto, de um conjunto de usos que já diferem significativamente do uso comum, desprevenido (que já não se deixam inserir bem nele, que constituem alargamentos dele) e que nos fornecem “traços” de uma personagem – a personagem do “μεταξύ” – que, a pouco e pouco, se complexifica. Estes dois grupos compõem aquilo que poderíamos designar como o emprego *não terminológico* do μεταξύ ou como o “μεταξύ não-terminológico”. 3. Por último, tentaremos ver quais os sentidos *especificamente “filosóficos”* do termo: aqueles que formam o núcleo da noção de μεταξύ no *Corpus Platonicum* e a partir dos quais se poderia falar do “μεταξύ” como *terminus technicus* em Platão. Por esse motivo, designaremos este grupo como o “μεταξύ terminológico”.

Esta divisão tem algo de artificial e até mesmo de avesso à natureza do uso e das análises do μεταξύ que encontramos no *Corpus*. O propósito desta divisão é apenas organizar a multiplicidade dispersa dos usos de μεταξύ e, ao mesmo tempo, pôr na pista de uma certa “escala de importância” a que de facto a noção está ligada – ou seja, da circunstância de haver não apenas diferentes sentidos de “μεταξύ”, mas também diferentes *planos de relevância*, que agrupam como mais ou menos centrais, mais ou menos fundamentais, os passos de cada vez em causa. Na verdade, por um lado, não é nada fácil diferenciar estes planos (dizer onde começa e acaba um sentido – ou um conjunto de sentidos – mais fundamental que outro). Mas, por outro lado, aquilo a que assistimos é também que há “*vasos comunicantes*” entre os diferentes usos, de tal modo que de cada vez pode haver (e em muitos casos há) *vários sentidos* em jogo – e, por exemplo, o “mais fundamental” está ligado com o “mais trivial”.

cum v. γίγνεσθαι al. interponi; 6. Exprimi potest Lat. medius vel in medio (ver. mitten, v. c. mitten in der Rede, im Laufe al.); 7. Est etiam interim; 8. Cum part. est Lat. inter c. gerund. vel dum c. modo finito. No Léxico elaborado por des Places, encontramos as seguintes distinções: a) adverbial « au (beau) milieu » ; b) préposition « entre, dans l'intervalle » (de) ; c) adjectivé ou d) substantivé « intermédiaire ».

§1. O “μεταξύ não-terminológico”⁵⁰

1.1. O μεταξύ no seu uso avulso

a) Sentido espacial na acepção literal do termo

α) O complemento circunstancial de lugar “onde”. Μεταξύ exprime o lugar ou a região do espaço entre duas determinações – um X entre um A e um B. Por um lado, está em causa uma localização *estática*: o lugar fixo que uma determinação ocupa; por outro, está em causa que essa localização é uma localização *no*

⁵⁰ Na forma como organizamos a exposição dos diversos sentidos há que notar o seguinte. 1. A nossa preocupação fundamental é a de *tipificação* dos diferentes sentidos a que o campo semântico de μεταξύ aparece associado, quer dizer: a de ganhar o mais possível a pista do “mapa” de sentidos possíveis envolvidos na noção de μεταξύ. Isso significa, por um lado, que a análise dos passos em questão não tem a preocupação de *esgotar* os vários aspectos envolvidos num dado passo, os fenómenos que estão em jogo nele e com que a noção de μεταξύ de algum modo se cruza, etc. Mas, por outro lado, a preocupação de tipificar (de encontrar o “mapa” de possibilidades dos vários sentidos do μεταξύ) significa também que não há uma preocupação de esgotar *mesmo os aspectos directamente implicados na noção de μεταξύ*, tal como é usada num determinado passo. Quer dizer: não temos a preocupação de um levantamento exaustivo a) não apenas em relação aos fenómenos com que a noção de μεταξύ está de algum modo em diálogo (mas que já se situam, por assim dizer, “fora” do seu âmbito), mas também b) em relação ao que em cada passo *pertence à própria esfera do μεταξύ* e é relevante para a compreensão do conceito de μεταξύ enquanto tal. À primeira vista poderá fazer mais sentido “a)” do que “b)”: de facto, se a preocupação é com o conceito de μεταξύ, percebe-se que aspectos que já não interferiram directamente na sua esfera sejam deixados de parte ou numa posição átona; mas que num dado passo se não considerem elementos fundamentais *do próprio μεταξύ* parece ir contra o objectivo a que nos propomos e ter como consequência um desvio ou uma perspectiva redutora, que deixa de fora “regiões” relevantes do “território” do μεταξύ e acaba por conduzir à criação de um mapa incompleto, com “buracos”. Ora, poderá parecer assim – mas, vendo bem, não é necessariamente isso que se passa. Pois pode acontecer – como de facto acontece – que haja determinações que se repetem, isto é: que determinados aspectos que são postos em evidência num dado passo também sejam evidenciados noutros. E, sendo assim, se não se esgotar toda a carga de determinações envolvida num dado passo, mas se se “compensar” essa perda na consideração de outros passos, então o “mapa” do μεταξύ não inclui “buracos” – e a tarefa de tipificação não envolve por isso qualquer margem de defeito. Importa não que cada passo em que o μεταξύ ocorre seja exaustivamente explorado, mas que a tipificação considerada no seu todo (o “mapa” enquanto tal) seja exaustivo. Isto por um lado. Por outro lado, este procedimento permite tentar acompanhar algo que também se verifica nos passos em que a noção de μεταξύ é usada. Com efeito, o que neles encontramos não é apenas a possibilidade de uma *confluência de determinações*, mas também que umas determinações *são mais centrais do que outras* ou ocupam, por assim dizer, uma *posição tónica*. Ora, a tarefa de tipificação tal como a descrevemos (a tipificação não exaustiva em cada passo, mas sim no “mapa” enquanto tal, de tal modo que “compensa” nuns passos aquilo que deixa por referir nos outros) permite também dar conta desta outra peculiaridade do uso de μεταξύ. Pois ao referir apenas uma ou algumas determinações, deixando por referir outras, permite justamente chamar a atenção para o mais fundamental e marcar com contornos mais definidos o “tipo” ou a “região” do μεταξύ que em cada caso é objecto de análise. 2. Nos casos em que se julga útil para um melhor acompanhamento dos textos que estão a ser discutidos, indica-se ao mesmo tempo o(s) passo(s) exacto(s) em que o termo “μεταξύ” aparece e, em seguida, separado por “ponto e vírgula”, a passagem mais ampla que define o quadro de discussão em que o termo se inscreve e que é relevante ter em conta para se perceber o sentido com que a noção de μεταξύ é usada.

singular: há apenas uma determinação entre A e B”. É este o sentido de μεταξύ, por exemplo, em *Respublica* X, 614c4; neste passo, a noção exprime o lugar em que, segundo o mito de Er, estão sentados os juízes que ordenam o caminho que as almas devem seguir depois da sua vida terrena ou antes de voltarem a encarnar – o lugar *entre* as quatro entradas situadas naquilo que se designa como τόπος δαιμόνιος ou λειμών: «δικαστὰς δὲ μεταξύ τούτων καθῆσθαι».⁵¹

β) O complemento circunstancial de lugar “para onde”. A noção de μεταξύ designa não apenas o lugar fixo “onde” algo está ou se estabelece, mas o lugar *em direcção ao qual* ou *para onde* algo se desloca. Neste sentido, “μεταξύ” está associado à ideia de *movimento*, em especial ao *terminus ad quem* do movimento. O passo relevante é o *Cratylus*, 414c1: «Οὐκοῦν τοῦτό γε ἔστιν νοῦ σημαίνει, τὸ μὲν τᾶν ἀφελόντι, ἐμβαλόντι δὲ τὸ οὗ μεταξύ τοῦ χι καὶ τοῦ νῦ καὶ τοῦ ἦτα;»⁵² Em causa está a discussão da etimologia fantástica de τέχνη como correspondendo na verdade a “ἐχονόη” e significando, portanto, a posse ou a aquisição de νοῦς. No contexto da introdução, remoção e distribuição de letras, de que depende a diferença entre a palavra originária e a “corrente”, o μεταξύ designa não apenas o lugar entre “A” e “B” (na verdade, entre “A” e “B” e entre “B” e “C”, por assim dizer), mas também o lugar para onde as letras são deslocadas, onde “entram” na palavra já composta ou são distribuídas por entre os caracteres que formam “τέχνη”.⁵³

Mas a noção de μεταξύ no referido passo do *Cratylus* envolve ainda um outro aspecto, que, apesar de estar compreendido a partir do “modelo” do espaço, introduz algo de irreduzível a ele, a saber:

⁵¹ Com este sentido, veja-se também *Respublica* VII, 514b3: «(...) φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὀπισθεν αὐτῶν, μεταξύ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, (...)». No *Timaeus*, 67a5, 69e3, 70a4, 70e1, 77b4 e 77d4, “μεταξύ” exprime uma determinada região do corpo próprio, definida pelo lugar intermédio que ocupa em relação a outras duas regiões.

⁵² Seguimos a fixação do texto proposta por STALLBAUM, G. (ed.), *Platonis opera omnia*, vol. V, sect. II, Gothae, Hennings, 1835 *ad loc.*, que elide “τοῦ νῦ καὶ” a seguir a “τοῦ νῦ καὶ”. Sobre a discussão deste aspecto veja-se ainda LENORMANT, C. (ed.), *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, Imprimerie d’André Coromélas, 1861, 212; SCHMIDT, H. (ed.), *Platos Kratylus*, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1869, 49.

⁵³ Neste sentido, veja-se também *Charmides*, 155c4, onde “μεταξύ” designa o lugar para onde Cármides se desloca ao aproximar-se de Sócrates e Critias e que passa a ocupar, sentando-se entre eles: «ὁ δ’ ἐλθὼν μεταξύ ἐμοῦ τε καὶ τοῦ Κριτίου ἐκαθέζετο.»

γ) O que poderíamos designar como μεταξύ “plural”. Quer dizer: a noção de μεταξύ deixa de estar circunscrita à ideia de um lugar *simples, singular* entre dois termos – um “X” entre um “A” e um “B”, como dissemos – e passa a designar *vários lugares de permeio* entre *vários* termos.

b) Sentido temporal

α) O μεταξύ como intervalo de tempo entre dois acontecimentos. Assim, por exemplo, no *Phaedo*, 58c4-5 – «διὰ ταῦτα καὶ πολλὸς χρόνος ἐγένετο τῷ Σωκράτει ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ὁ μεταξύ τῆς δίκης τε καὶ τοῦ θανάτου.» – μεταξύ designa não algo situado entre a sentença de Sócrates e a sua morte (algo que se passou no decurso desse intervalo), mas *o próprio intervalo de tempo* entre um e outro acontecimento: se assim se pode dizer, o “espaço de tempo” enquanto tal que vai de uma coisa a outra.⁵⁴

β) No decorrer de um X temporal. “Μεταξύ” exprime a ideia de “enquanto” ou de preenchimento do tempo por uma determinada tarefa ou acção. Neste sentido, veja-se v. g. *Apologia*, 40b4: «ἐμοὶ δὲ οὔτε ἐξιόντι ἔωθεν οἴκοθεν ἡναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, οὔτε ἡνίκα ἀνέβαινον ἐνταυθοῖ ἐπὶ τὸ δικαστήριον, οὔτε ἐν τῷ λόγῳ οὐδαμοῦ μέλλοντί τι ἐρεῖν. καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δὴ με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ: νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ ταύτην τὴν πρᾶξιν οὔτ’ ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ’ ἐν λόγῳ ἡναντιώταί μοι». “Μεταξύ” sc. “λέγοντα μεταξύ” traduz o tempo em que algo é levado a cabo ou o decurso de uma dada acção no tempo: *enquanto se fala, no decorrer de um discurso*.⁵⁵

⁵⁴ Neste sentido, veja-se também *Respublica* VI, 498a1: «Νῦν μὲν, ἦν δ’ ἐγώ, οἱ καὶ ἀπτόμενοι μειράκια ὄντα ἄρτι ἐκ παίδων τὸ μεταξύ οἰκονομίας καὶ χρηματισμοῦ πλησιάσαντες αὐτοῦ τῷ χαλεπωτάτῳ ἀπαλλάττονται, οἱ φιλοσοφώτατοι ποιούμενοι (...).» (cf. ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (1902), *ad loc.*: «τὸ μεταξύ means ‘in the interval before entering upon’ (...).»).

⁵⁵ Neste contexto, o uso de “μεταξύ” pode também exprimir o *interromper* de um discurso – como dizemos, “ficar a meio da coisa”, “deixar a coisa a meio”: a suspensão ou o cancelamento da continuidade dos λόγοι, etc. No sentido aqui em causa (com ligação aos λόγοι sc. ao interromper dos λόγοι, mas não só), veja-se também *Laches*, 189c8: «ἐγὼ μὲν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνομαι ἤδη τὰ πολλὰ διὰ τὴν ἡλικίαν ὧν ἂν διανοηθῶ ἐρέσθαι καὶ αὐτὸ ἂν ἀκούσω· ἐάν δὲ μεταξύ ἄλλοι λόγοι γένωνται, οὐ πάνυ μέμνημαι.»; *Protagoras*, 336e3: «ἡμᾶς δὲ οὐδὲν δεῖ συμφιλονικεῖν οὔτε Σωκράτει οὔτε Πρωταγόρᾳ, ἀλλὰ κοινῇ ἀμφοτέρων δεῖσθαι μὴ μεταξύ διαλῦσαι τὴν συνουσίαν.»; *Protagoras*, 348a8: «ἐάν δὲ βούλη, σὺ ἐμοὶ παράσχε, περὶ ὧν μεταξύ ἐπαυσάμεθα διεξιόντες, τούτοις τέλος ἐπιθεῖναι.»; *Euthydemus*, 275e7: «Καὶ

c) Um outro caso de “μεταξύ plural”: a noção de *interposição* sc. *permeação* de elementos α) num discurso ou β) numa série; a *interposição facultativa* e a *interposição necessária*

α) *Respublica* III, 393b8, 394b4: «τὰ μεταξύ τῶν ῥήσεων». Em causa está a oposição entre a estrutura narrativa (διήγησις), em que há intervenções do narrador entre os diferentes discursos (ῥήσεις) das personagens (como acontece no “ditirambo”)⁵⁶, e o tipo de composição (como é o caso da “tragédia”) em que se elidem os elementos diegéticos e se apresenta apenas o diálogo entre as próprias personagens. “Μεταξύ” sc. “τὰ μεταξύ τῶν ῥήσεων”, nestes passos do livro III da *Respublica*, designa justamente os elementos diegéticos interpostos entre as diferentes ῥήσεις das personagens.⁵⁷

αὐτοῦ μεταξύ ταῦτα λέγοντος ὁ Κλεινίας ἔτυχεν ἀποκρινάμενος, ὥστε οὐδὲ παρακελεύσασθαι μοι ἐξεγένετο εὐλαβηθῆναι τῷ μειρακίῳ, ἀλλ’ ἀπεκρίνατο ὅτι οἱ σοφοὶ εἶεν οἱ μανθάνοντες.»; *Gorgias*, 505c7, 10: «{ΣΩ.} Εἶεν· τί οὖν δὴ ποιήσομεν; μεταξύ τὸν λόγον καταλύομεν; {ΚΑΛ.} Αὐτὸς γνώση. {ΣΩ.} Ἀλλ’ οὐδὲ τοὺς μύθους φασὶ μεταξύ θέμις εἶναι καταλείπειν, ἀλλ’ ἐπιθέντας κεφαλὴν, ἵνα μὴ ἄνευ κεφαλῆς περιίη.»; *Lysis*, 207b1: «τέως μὲν οὖν ἠπόρει τε καὶ ὤκνει μόνος προσιέναι, ἔπειτα ὁ Μενέξενος ἐκ τῆς αὐλῆς μεταξύ παῖζων εἰσέρχεται, καὶ ὡς εἶδεν ἐμέ τε καὶ τὸν Κτήσιππον, ἦει παρακαθιζήσόμενος.»; *ibidem*, 207d2: «ἐπεχειροῦν δὴ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾶν ὁπότερος δικαιότερος καὶ σοφώτερος αὐτῶν εἴη. μεταξύ οὖν τις προσελθὼν ἀνέστησε τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην.»; *Phaedrus*, 230a6: «ἀτάρ, ὦ ἐταῖρε, μεταξύ τῶν λόγων, ἄρ’ οὐ τόδε ἦν τὸ δένδρον ἐφ’ ὅπερ ἦγες ἡμᾶς;»; *ibidem*, 234d3: «καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σέ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξύ ἀναγινώσκων.»; *Symposium*, 214e10: «Οὐκ ἂν φθάνοιμι, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. καὶ μέντοι οὕτωσὶ ποίησον. ἐάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω, μεταξύ ἐπιλαβοῦ, ἂν βούλη, καὶ εἰπέ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι.»; *Respublica* I, 336b2: «Καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγόμενον ἡμῶν μεταξύ ὥρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον.»; *Respublica* X, 618a5: «τυραννίδας τε γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶναι, τὰς μὲν διατελεῖς, τὰς δὲ καὶ μεταξύ διαφθειρομένας καὶ εἰς πενίας τε καὶ φυγὰς καὶ εἰς πτωχείας τελευτώσας.»; *Leges* IX, 859c1: «διασκεπτέον ἄρα πρῶτον, ὥσπερ ἐπεχειρήσαμεν, ἀκριβῶς τὸν περὶ τῶν τε ἱεροσυλούντων καὶ κλοπῆς πάσης περὶ καὶ ἀδικημάτων συμπάντων, καὶ οὐ δυσχεραντέον εἰ μεταξύ νομοθετοῦντες τὰ μὲν ἔθεμεν, τῶν δ’ ἔτι διασκοποῦμεν περὶ νομοθέται γὰρ γινόμεθα ἀλλ’ οὐκ ἔσμέν πω, τάχα δὲ ἴσως ἂν γενοίμεθα.»

⁵⁶ Sobre a noção de ditirambo a que, neste caso, se faz apelo, veja-se, por exemplo, SHOREY, P. (ed.), *Plato: The Republic*, vol. VI, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 2006 (1935), ad 394c: «The dithyramb was technically a poem in honour of Bacchus. (...) Here, however, it is used more broadly to designate the type of elaborate Greek lyric which like the odes of Pindar and Bacchylides narrates a myth or legend with little if any dialogue.»

⁵⁷ Neste sentido, veja-se também *Theaetetus*, 143c1: «ἵνα οὖν ἐν τῇ γραφῇ μὴ παρέχοιεν πράγματα αἱ μεταξύ τῶν λόγων διηγήσεις περὶ αὐτοῦ τε ὁπότε λέγοι ὁ Σωκράτης, οἷον “καὶ ἐγὼ ἔφην” ἢ “καὶ ἐγὼ εἶπον,” ἢ αὐτὸ περὶ τοῦ ἀποκρινομένου ὅτι “συνέφη” ἢ “οὐχ ὠμολόγει,” τούτων ἕνεκα ὡς αὐτὸν αὐτοῖς διαλεγόμενον ἔγραψα, ἐξελὼν τὰ τοιαῦτα.» A peculiaridade deste passo está em que se trata da composição do próprio *Theaetetus*. Este passo chama a atenção para o tipo de interposição de elementos diegéticos entre os λόγοι das diferentes personagens (algo que está já em causa na referida passagem da *Respublica*).

β) *Theaetetus*, 147e9: «Τὸν [ἀριθμὸν] τοίνυν μεταξὺ τούτου.»⁵⁸ Em discussão (147c7ss.) está a comensurabilidade/incomensurabilidade das δυνάμεις (“raízes” sc. “raízes quadradas”).⁵⁹ Teeteto e Teodoro distinguem entre dois tipos de números: os *números quadrados* (i.e. os números que resultam da multiplicação de um dado número por si mesmo e que, por isso, têm uma “forma” – «σχῆμα» – equivalente a um “quadrado”) e os *números rectangulares* (i.e. os números que resultam da multiplicação de um número maior por um número menor e que, assim, correspondem geometricamente a um “rectângulo”). Neste contexto, a noção de “μεταξύ” é usada para designar a *interposição de números rectangulares no quadro de uma série de números* – no caso, da série de números quadrados. Assim, por exemplo, entre a série dos números quadrados “1 (1 x 1) – 4 (2 x 2) – 9 (3 x 3) – 16 (4 x 4) – ...” os números rectangulares 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, ... são justamente aqueles que se definem pelo seu carácter intermédio.⁶⁰

⁵⁸ O genitivo “τούτου” reporta-se a “τὸν μὲν δυνάμενον ἴσον ισάκεις γίνεσθαι (...)”. O passo citado torna-se mais claro se tivermos em conta toda a passagem de 147e5-148a4: «{ΘΕΑΙ.} Τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν· τὸν μὲν δυνάμενον ἴσον ισάκεις γίνεσθαι τῷ τετραγώνῳ τὸ σχῆμα ἀπεικάζαντες τετράγωνόν τε καὶ ισόπλευρον προσείπομεν. {ΣΩ.} Καὶ εὖ γε. {ΘΕΑΙ.} Τὸν τοίνυν μεταξὺ τούτου, ὧν καὶ τὰ τρία καὶ τὰ πέντε καὶ πᾶς ὃς ἀδύνατος ἴσος ισάκεις γενέσθαι, ἀλλ’ ἢ πλείων ἐλαττονάκεις ἢ ἐλάττων πλεονάκεις γίγνεται, μείζων δὲ καὶ ἐλάττων ἀεὶ πλευρὰ αὐτὸν περιλαμβάνει, τῷ προμήκει αὐτὸ σχήματι ἀπεικάζαντες προμήκη ἀριθμὸν ἐκαλέσαμεν.»

⁵⁹ Sobre a discussão do sentido de “δύναμις” («Περὶ δυνάμεων κτλ.», 147d2) nesta passagem, do contexto que ela se move e dos aspectos que procura pôr em relevo, veja-se designadamente CAMPBELL, L. (ed.), *The Theaetetus of Plato*, With a Revised Text and English Notes, New York, Arno Press, 1973 (1861), *ad loc.*; FOWLER, H. N. (ed.), *Theaetetus · Sophist*, vol. VII, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 2006 (1921), *ad* 147e; SOUILHÉ, J., *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1919, 104ss.

⁶⁰ A noção de algo (mais ou menos definido) metido de permeio entre duas ou mais determinações e que justamente acrescenta multiplicidade ao quadro definido por elas é o que parece também estar em causa em *Respublica* IV, 443d7: «(...) καὶ εἰ ἄλλα ἅττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα (...)». Se não estamos em erro, a noção de μεταξύ tem um significado equivalente no argumento sobre a origem da μισανθρωπία no *Phaedo*, 90a2, a9; e no *Parmenides*, 161d5-8, onde – no contexto da discussão sobre o carácter intrinsecamente comparativo do μέγεθος e da σμικρότης – é identificada com a ισότης. No *Philebus*, 16e1 – «τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ιδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξύ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ’ ἦδη τὸ ἐν ἑκάστων τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἑᾶν.» – a noção de μεταξύ corresponde, por sua vez, ao número *definido* de determinações que medeiam entre τὸ ἄπειρον e τὸ ἑν. Mas aqui importa vincar melhor a especificidade deste uso de μεταξύ e do que está em causa no *Philebus*, 16c-e. Vendo bem, o intermédio aqui em causa não tem apenas que ver com uma determinação acrescentada aos “extremos” a que é contraposta sc. ao ἄπειρον e ao ἑν. O μεταξύ está constituído de tal forma que de certa maneira *reúne* em si propriedades desses extremos e corresponde, para o dizer assim, ao *efeito conjugado deles*. Pois, por um lado, o que caracteriza τὸ ἑν é a) ser uma determinação única e b) ter um “rosto” definido (ser isto ou aquilo de forma definida, determinada); por outro lado, o que caracteriza τὸ ἄπειρον é a) ser uma multiplicidade e b) não ter qualquer “rosto” definido (ser algo indefinido, que não é de forma precisa “isto ou aquilo”). Ora, o que constitui a natureza do μεταξύ é justamente ser uma multiplicidade definida – quer dizer: o μεταξύ tem em comum com τὸ ἑν o facto de ser determinado (de ter um “rosto” definido, de ser precisamente “isto ou aquilo”) e tem em comum com τὸ ἄπειρον o facto de ser uma multiplicidade (de não ser algo de único, mas complexo).

Tanto “α)” como “β)” têm que ver com a intervenção de determinações, por assim dizer, “*intersticiais*” que sucessivamente se vão interpondo no decurso de uma dada sequência. Neste contexto, há também uma diferença fundamental a ter em conta – que é a seguinte. Em “α)” os elementos *μεταξύ* *não estão condicionados por qualquer obrigatoriedade ou necessidade*, quer dizer, nada obriga a que os momentos diegéticos interpostos entre as diferentes *ρήσεις* das personagens tenham de ser aqueles que são: poderiam ser outros; a composição do “ditirambo”, por exemplo, não está “presa” aos elementos que são metidos de permeio entre as falas das personagens, antes envolve uma margem de “liberdade” em relação a elas, que justamente faz que o sentido da sequência narrativa não fique comprometido se os elementos diegéticos forem alterados ou mudados de posição. A interposição “destes” elementos e a própria construção da sequência narrativa tem, neste sentido, um carácter *variável, facultativo*. O mesmo não se passa em “β)”. No caso da sequência ilustrada no *Theaetetus*, os elementos *μεταξύ*, o seu “lugar” na sequência e a própria série de números que a partir daí emerge correspondem a algo *necessário, obrigatório, forçoso*: algo que se dá, por assim dizer, por uma “necessidade matemática”.

d) A ideia de *processo*

Para ganhar a pista deste sentido, consideremos o *Parmenides*, 165a4: «Καὶ ἴσος μὴν τοῖς πολλοῖς καὶ μικροῖς ἕκαστος ὄγκος δοξασθήσεται εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέβαινεν ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον φαινόμενος, πρὶν εἰς τὸ μεταξύ δόξειεν ἔλθεῖν, τοῦτο δ’ εἴη ἂν φάντασμα ἰσότητος.» O *μεταξύ* designa o estágio intermédio de igualdade (*ἴσος*, *ισότης*) por que cada grandeza ou “massa” (*ὄγκος*) tem de passar ao transitar ou mudar (*μεταβαίνειν*) de um estado maior para um menor. O que assim é descrito inclui, todavia, vários aspectos que importa diferenciar:

d₁) “*Μεταξύ*” está, antes do mais, associado à ideia de transição temporal: a relação entre o maior (*μείζον*) e o menor (*ἔλαττον*) está constituída de tal modo que entre um e outro – isto é, no processo correspondente ao *μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον* – medeia tempo. O *μεταβαίνειν* em causa é, nesse sentido, um *μεταβαίνειν*

também relativo à própria passagem ou transição do tempo – é algo que se dá entre um “antes” e um “depois” e que envolve a travessia dos diferentes momentos do tempo que se situam nesse intervalo, de tal modo que há uma determinada ordem nessa passagem e o caminho para uns passa pelos outros.

d₂) O μεταξύ tem que ver, em segundo lugar, com uma mediação. Quer dizer: a *ισότης* (a determinação intermédia) não é apenas um “X” interposto entre “A” e “B”, como se “X” fosse algo como uma pura adição a “A” e “B”, que se mantivesse separada deles numa posição de completa autonomia. Não. A *ισότης* está constituída de tal modo que interfere no próprio trânsito entre o *μείζον* e o *ἐλαττον* – e interfere de tal forma que desempenha a função de *intermediário* ou *medeador* entre um e outro. Por outras palavras, não há apenas “A”, “B” e, para além deles, de forma acrescentada, a determinação intermédia – como se fossem “peças” soltas, avulsas; há justamente uma determinação – o μεταξύ – que *faz a ponte* entre “A” e “B” e que é responsável pela *coerência interna* do próprio μεταβαίνειν como um processo determinado pelos termos “A” e “B” (i.e. como um processo *de “A” para “B”*).

d₃) Tudo isto de tal modo que, em terceiro lugar, a mediação que o plano intermédio assim constitui é justamente uma mediação não-contingente, ou seja, uma mediação que introduz aquilo a que poderíamos chamar um condicionamento qualitativo. Quer isto dizer, por um lado, que a determinação intermédia (o plano medeador, intermediário) não é algo que pode ou não “estar”, que desempenha um papel contingente. Não. A transição de “A” para “B” – o μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἐλαττον – *passa obrigatória, necessariamente pelo μεταξύ*: não pode senão ser medeado, não pode obviar ao μεταξύ, “evitá-lo”, “transpo-lo”. Ou, o que é o mesmo, está excluído o trânsito directo de “A” para “B”, pois é *obrigatório* passar por um “C”. De sorte que, por outro lado, o μεταξύ não se deixa circunscrever bem apenas a partir da ideia de *posição intermédia* sem mais, como se a) o intermédio tivesse apenas que ver com uma localização entre um “A” e um “B” e b) tanto o plano intermédio quanto as determinações entre as quais ele se situa tivessem a mesma natureza, fossem qualitativamente idênticas – e a diferença residisse apenas no “lugar” que ocupam. O que aqui está em causa é antes que a determinação intermédia *está constituída de uma forma diferente dos “extremos”*, é *qualitativamente distinta deles*. A determinação intermédia caracteriza-se justamente por desempenhar funções (e por ter a sua identidade definida justamente pelo exercício de funções) que são completamente

estranhas aos “extremos”: os “extremos” não exercem funções de mediação, não “fazem a ponte” – e a sua identidade é inteiramente avessa a este “ser-medeador-entre-A-e-B”.

d4) Ora, ser assim faz, por outro lado, que os diferentes momentos do μεταβαίνειν tenham uma espécie de solidariedade intrínseca e envolvam algo como co-interferências recíprocas. Assim, *no processo constituído pelo μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον* – a determinação μεταξύ não é apenas algo que vem depois de um “A” e antes de um “B”, mas sim aquilo que é *ao mesmo tempo possibilitado por “A” e condição de possibilidade de “B”*: o μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον parte justamente do μείζον, passa pelo μεταξύ e – por mediação dele – desemboca no ἔλαττον.^{61 62}

e) A ideia de *pormenor* ou *subalternização*

Respublica VIII, 544d2: «ἢ τινα ἄλλην ἔχεις ιδέαν πολιτείας, ἥτις καὶ ἐν εἵδει διαφανεῖ τι κέῖται; δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὄνηται βασιλεῖαι καὶ τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν, εὖροι δ’ ἂν τις αὐτὰς οὐκ ἐλάττους περὶ τοὺς βαρβάρους ἢ τοὺς Ἕλληνας.»

⁶¹ Importa justamente acentuar que o condicionamento referido – o condicionamento em virtude do qual o μείζον é condição de possibilidade do μεταξύ, que por sua vez é condição de possibilidade do ἔλαττον, e as três determinações em jogo estão, por assim dizer, “obrigadas” a desempenhar o papel assim definido – é algo que só se verifica no quadro do próprio trânsito sc. no quadro do próprio μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον. Pois fora do trânsito nada obriga a que o μείζον “caminhe” no sentido da isotês e esta no sentido do ἔλαττον. Pode haver algo de μείζον que justamente permaneça μείζον, pode haver um ἔλαττον que o é “por natureza”, constituído independentemente de um processo, etc.

⁶² Algo deste género – que reúne ao mesmo tempo os quatro pontos assinalados – é o que parece estar também em causa em *Respublica V, 450c*, quando se diz: «σὺ δὲ περὶ ὧν ἐρωτῶμεν μηδαμῶς ἀποκάμης ἢ σοι δοκεῖ διεξιῶν, τίς ἢ κοινωμία τοῖς φύλαξιν ἡμῶν παίδων τε πέρι καὶ γυναικῶν ἔσται καὶ τροφῆς νέων ἔτι ὄντων, τῆς ἐν τῷ μεταξύ χρόνῳ γιγνομένης γενέσεώς τε καὶ παιδείας, ἣ δὴ ἐπιπονωτάτη δοκεῖ εἶναι.» Pois, se percebemos bem, o passo vinca justamente que o intervalo entre a γένεσις e a παιδεία está constituído de tal modo que 1) tem que ver com uma travessia no tempo (diz respeito a um determinado “espaço de tempo”, que vai de “A” a “B”), 2) exerce um papel medeador entre a γένεσις e a παιδεία, de tal modo que faz a ponte entre ambas e unifica aquilo que sem essa “ponte” permaneceria “desligado”, 3) diz respeito a um momento necessário do trânsito entre a γένεσις e a παιδεία (algo por que esse trânsito tem necessariamente de passar, a que não se pode subtrair, etc.) e 4) ao mesmo tempo que pressupõe a γένεσις (não poderia ter lugar sem ela) possibilita a παιδεία (dá lugar a ela, permite desenvolver a esfera de sentido que é a sua).

O contexto em que este passo se inscreve é um contexto de recapitulação, ou melhor, de reassunção do argumento que entretanto havia sido interrompido.⁶³ O argumento em causa prende-se com a identificação das diferentes πολιτεῖαι possíveis⁶⁴ – ou mais precisamente: com a identificação daquelas πολιτεῖαι «ὧν καὶ πέρι λόγον ἄξιον εἶη ἔχειν» (544a3-4). O contexto é, portanto, o da consideração conjunta destas πολιτεῖαι – em algo assim como um olhar “panorâmico” que faz aparecer as diferentes πολιτεῖαι numa espécie de *série*, a partir da qual se consegue enxergar não apenas a multiplicidade em causa, mas também a posição que cada momento da série ocupa em relação aos demais. Depois de identificar a πολιτεία que é própria de Creta e Esparta, a ὀλιγαρχία, a δημοκρατία e a τυραννίς, Sócrates pergunta se haverá alguma outra forma ou algum outro tipo de πολιτεία (τινα ἄλλην ιδέαν πολιτείας) que se deva acrescentar às quatro já identificadas. Por outras palavras: Sócrates pergunta se a estes «τέτταρα εἶδη» (544a3) corresponde ou não uma identificação ainda meramente parcial, que não leva em conta outros εἶδη possíveis. Mas a pergunta que Sócrates suscita tem, por assim dizer, uma “cláusula”: não se trata de mencionar outra πολιτεία (ou outras πολιτεῖαι) sem mais, mas apenas algo que se constitua «ἐν εἶδει διαφανεῖ τι». De tal maneira que se deixa de fora e não é fundamental referir toda a multiplicidade de πολιτεῖαι possíveis, mas sim apenas aquelas que cumprem esta cláusula.

Este é o aspecto relevante. Há formas ou determinações (εἶδη) da πολιτεία que são διαφανές: são algo mais conspícuo, manifesto, algo que tem um papel protagonista e que, nesse sentido, assinala um contraste mais marcado ou mais evidente do que outras πολιτεῖαι possíveis. E o que Sócrates pergunta é justamente se, para além da πολιτεία correspondente a Creta e Esparta, da ὀλιγαρχία, da δημοκρατία e da τυραννίς, há um outro εἶδος διαφανές, ou seja, algo que inaugure uma constituição política *radicalmente* diferente das já assinaladas: algo que já não se deixe reconduzir a elas, algo que fixe uma determinação *marcadamente* outra, que sobressaia na sua alteridade

⁶³ Como muito bem se exprime na fala de Sócrates em 543c4-6 e na recapitulação que, na continuação (543c-544b), é feita por Gláucon: «ἀλλ’ ἄγ’, ἐπειδὴ τοῦτ’ ἀπετελέσαμεν, ἀναμνησθῶμεν πόθεν δεῦρο ἐξετραπόμεθα, ἵνα πάλιν τὴν αὐτὴν ἴωμεν. κτλ.» O argumento que agora se retoma e que foi interrompido pela “digressão” em causa é o que se acha enunciado em 449ass.

⁶⁴ Em causa nesta reassunção do argumento de 449ass. não estão apenas estas e aquelas πολιτεῖαι, mas também o “tipo de homem” que em cada caso lhes corresponde. É isso que Gláucon relembra em 543c-544a: «σχεδὸν γάρ, καθάπερ νῦν, ὡς διεληλυθὼς περὶ τῆς πόλεως τοὺς λόγους ἐποιεῖ, λέγων ὡς ἀγαθὴν μὲν τὴν τοιαύτην, οἷαν τότε διήλθες, τιθείης πόλιν, καὶ ἄνδρα τὸν ἐκείνη ὅμοιον, καὶ ταῦτα, ὡς εἰκας, καλλίῳ ἔτι ἔχων εἰπεῖν πόλιν τε καὶ ἄνδρα.» Mas, se é assim, se esta “duplicidade” está constantemente presente em todo o passo que aqui consideramos, a noção de μεταξύ aparece no contexto da focagem das diferentes πολιτεῖαι – de tal modo que é sobretudo a elas (e não tanto aos “tipos de homem” que lhes correspondem) que a noção de μεταξύ aparece associada.

em relação ao demais e constitua, no sentido próprio do termo, um *outro εἶδος*. Por outras palavras, trata-se de tentar encontrar algo que não seja um mero “caso” das πολιτεῖαι já identificadas (que se deixe integrar nelas, como momento seu), antes introduza uma *alteridade fundamental* relativamente a elas.

É neste quadro que o passo aqui em causa fala da existência de πολιτεῖαι *intermédiās* – isto é: intermédiās *entre os quatro εἶδη διαφανῆ identificados*. Quer dizer: para além destes εἶδη há ainda outras πολιτεῖαι que, por assim dizer, se situam nos intervalos dos quatro momentos fundamentais da série de πολιτεῖαι: «δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὠνηταὶ βασιλεῖαι καὶ τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν, εὖροι δ’ ἄν τις αὐτὰς οὐκ ἐλάττους περὶ τοὺς βαρβάρους ἢ τοὺς Ἑλληνας.» Ora, o que é próprio das δυναστεῖαι, das ὠνηταὶ βασιλεῖαι e das τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων é que elas diferem umas das outras e introduzem multiplicidade no quadro da série de πολιτεῖαι, sim, mas de tal modo que não correspondem a nada de διαφανές, no sentido referido. Ou seja, estas πολιτεῖαι ocupam, por assim dizer, uma *posição átona*: a sua natureza não introduz nenhuma determinação fundamental (nenhum εἶδος διαφανές) para lá das quatro πολιτεῖαι principais. A sua presença desempenha um papel meramente *secundário* – que no fundamental não altera o quadro que fica assente pelos quatro εἶδη διαφανῆ e as fronteiras entre eles. Por outras palavras: os quatro εἶδη διαφανῆ identificados formam o *território global das diferenças* entre πολιτεῖαι possíveis – de sorte que tudo o mais tem uma função meramente “*intersticial*” em relação a essas πολιτεῖαι ou gira, por assim dizer, em torno da sua órbita: tem a natureza de meros “pormenores” ou “casos” de um “terreno” que, no fundamental, já está estabelecido. As diferenças fundamentais são quatro – é isso que fixa o fundamental do “território” das πολιτεῖαι possíveis. E tudo o mais entra no “território” assim definido apenas como um *momento secundário dele* – que não o modifica de forma significativa e não está em condições de o pôr minimamente em causa.⁶⁵

⁶⁵ A continuação (cf. 544ess.) vai mostrar que não é assim: que pode haver (e na verdade há) outras formas de πολιτεία possíveis que ocupam não uma posição de “fundo”, mas de “forma” – e que, assim, constituem também algo de διαφανές. A isso corresponde, designadamente, a ἀριστοκρατία. Vendo bem, esta outra possibilidade de alargamento para lá dos quatro εἶδη, cuja menção foi “adiada” pela “interrupção” do argumento de 449ass., acha-se já implicada na recapitulação que Gláucôn faz em 543css. (cf. especialmente 543d1-544a1). Mas este aspecto em nada altera que *no contexto em que se joga o passo que estamos a considerar* seja precisamente o que foi dito que está em causa. Quer dizer: o passo que precede 544ess. pretende justamente fixar um quadro global de diferenças fundamentais no que diz respeito ao cabimento das várias πολιτεῖαι possíveis – e em relação ao qual as demais πολιτεῖαι constituem meros “pormenores”, que se vêm encaixar no quadro estabelecido sem o modificar substancialmente. O facto de esse quadro se vir a revelar parcial (*n.b.*: parcial em relação a um εἶδος

Mas aqui importa não deixar passar um outro aspecto a que o termo “μεταξύ” está associado. Segundo a descrição 544c-d, tanto a) as δυναστεῖαι quanto b) as ὄνηται βασιλεῖαι como ainda c) “τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων” constituem momentos meramente subalternos, acessórios da esfera do território das πολιτεῖαι possíveis. Desse ponto de vista não há qualquer diferença entre elas: todas são πολιτεῖαι definidas pela sua pertença a uma posição átona. O que introduz diferença é que, ao contrário do que acontece em a) e b), não há qualquer menção do que sejam “τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων”.⁶⁶ Por outras palavras – e esse é o aspecto a salientar – a noção de “μεταξύ τι” está associada a uma margem de *indeterminação, indefinição*: ela corresponde a “reticências”, ou a qualquer coisa que não se percorre, que dispensa uma identificação detalhada. E isto de tal modo que, por outro lado, “τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων” traduz algo que – ainda mais do que acontece já com as δυναστεῖαι e as ὄνηται βασιλεῖαι – *não é relevante, não “risca”, não desempenha uma função minimamente decisiva* e, por isso, pode ser *abstraído*.⁶⁷

f) A ideia de *transição*

α) *Theatetus*, 188a3: «οὐκοῦν τόδε γ’ ἔσθ’ ἡμῖν περὶ πάντα καὶ καθ’ ἕκαστον, ἥτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι; μανθάνειν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνεσθαι μεταξύ τούτων ὡς ὄντα χαίρειν λέγω ἐν τῷ παρόντι: νῦν γὰρ ἡμῖν πρὸς λόγον ἐστὶν οὐδέν.» O passo constitui um caso da chamada “figura de preterição”: diz-se que de momento não se falará de algo; mas, como muitas vezes acontece, essa referência àquilo de que não se falará não só fala justamente disso, mas fala

διαφανές) não impede que no momento que antecede essa “descoberta” haja já elementos que fixam as determinações fundamentais das πολιτεῖαι possíveis (e que justamente parecem ser “estes” e “só estes”) e, por outro lado, elementos secundários, meramente “adjectivos”, que precisamente se relacionam com o quadro estabelecido pelos εἶδη διαφανῇ como meros “momentos” ou “casos” desse quadro fundamental.

⁶⁶ ADAM, J. (2009), *op. cit.*, *ad loc.* menciona ainda o caso da αἰσυνητεία.

⁶⁷ Ou, como diz SHOREY, P. (ed.), *Plato: Republic*, vol. VI, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 2006 (1935), *ad loc.*, “τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων κτλ.” designa aquilo que são apenas «details».

disso de tal forma que lhe confere relevância.⁶⁸ No caso, o que está em causa é a tese sobre a necessária contraditoriedade entre εἰδέναι e μὴ εἰδέναι. Mas o que se refere pelo recurso à “figura de preterição” é que, de facto, há um problema com essa tese de contraditoriedade, pois a exclusão de qualquer possibilidade alternativa está desmentida pelos factos: por haver algo assim como o μανθάνειν e o ἐπιλανθάνεσθαι, nenhum dos quais é *nem* εἰδέναι *nem* μὴ εἰδέναι (e nenhum dos quais poderia ter lugar se efectivamente acontecesse que a relação entre εἰδέναι e μὴ εἰδέναι fosse uma relação de contraditoriedade).

Assim, é no quadro deste “silencioso” minar do modelo da contraditoriedade entre εἰδέναι e μὴ εἰδέναι que se alude às duas alternativas em questão: o μανθάνειν e o ἐπιλανθάνεσθαι. A “preterição” faz justamente que Sócrates não se alongue nestes dois casos de μεταξύ entre εἰδέναι e μὴ εἰδέναι; a breve alusão que faz deixa, todavia, entrever alguns aspectos relevantes, de que importa destacar dois:

Em primeiro lugar, ao contrário do que se passa nos estados de εἰδέναι e μὴ εἰδέναι (que são justamente “estados”: determinações que “coincidem consigo mesmas”), no μανθάνειν e no ἐπιλανθάνεσθαι estão em causa fenómenos de *transição* (de processo, passagem), mais precisamente duas formas de transição ou de processo que têm o εἰδέναι ou o μὴ εἰδέναι como ponto de partida ou ponto de chegada. Com efeito, trata-se a) da aquisição de saber (do processo relativo a essa aquisição) ou b) do processo de que resulta esquecimento, perda de saber. Assim, o μανθάνειν e o ἐπιλανθάνεσθαι estão intrinsecamente associados à diferença entre um “antes” e um “depois” e a algo que se passa no decurso da transição de um para o outro. O μανθάνειν e o ἐπιλανθάνεσθαι são determinações μεταξύ, porque são relativas a qualquer coisa como uma *mudança*, quer dizer, a algo que não coincide com nenhum dos termos a que se acha contraposto (com nenhum dos estados em questão), antes tem o seu “lugar” *na própria transição entre eles*. O ser assim significa, por um lado, que o plano correspondente ao μεταξύ se caracteriza por uma *dupla alteridade*: o μεταξύ não é *nem* o εἰδέναι *nem* o μὴ εἰδέναι. Mas significa

⁶⁸ Para um tratamento um pouco mais detido desta “figura de preterição” neste passo do *Theatetus*, veja-se OLIVEIRA, S., *Platão e o Cavalo de Pau – Aspectos do Problema da Síntese e da Constituição do Acesso no Teeteto*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2015, 158ss.

também, por outro lado, que o plano intermédio dista menos dos extremos em questão do que eles distam um do outro – ou, dito de outro modo: o “lugar” do “entre” é um “lugar” marcado por uma maior proximidade a cada um dos extremos do que aquela que diz respeito à relação entre os próprios extremos.

Mas, em segundo lugar, o μεταξύ aqui em causa caracteriza-se por ser *duplo*: ele pode ocorrer tanto do μὴ εἰδέναι para o εἰδέναι (caso em que se dá o μανθάνειν) quanto, inversamente, do εἰδέναι para o μὴ εἰδέναι (é o que sucede no ἐπιμανθάνεσθαι). Quer dizer, o plano intermédio está constituído de tal modo que envolve em si mesmo *dois sentidos possíveis*: de “X” para “Y” e de “Y” para “X”. De sorte que exactamente a mesma direcção, quando percorrida de “cá” para “lá” ou de “lá” para “cá” (isto é, consoante o sentido que assume) dá lugar a determinações completamente diferentes. Ou, como também podemos dizer: não acontece apenas que o μεταξύ constitui uma esfera de sentido heterogénea relativamente aos extremos (relativamente ao εἰδέναι e ao μὴ εἰδέναι); acontece também que *na própria esfera do μεταξύ* há heterogeneidade – e isto de tal modo que o μεταξύ é completamente diferente (a transição é portadora de determinações completamente diferentes) consoante o *sentido* que toma (consoante a sua orientação no espaço do “entre”).

β) *Timaeus*, 50b3 (cf. 48e-50b): Este passo situa-se no quadro da discussão sobre a possibilidade de designar os elementos (água, ar, fogo, terra) *de forma definida* ou *precisa* (παγίως), havendo uma ininterrupta transformação de uns nos outros ou uma contínua transição (διαδίδωμι) de uns para os outros.⁶⁹ Ora, é justamente essa contínua transformação, essa incessante passagem de qualquer elemento para outro («ἀεὶ ὁ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον») que impede que se utilize termos como “isto” ou “aquilo” (τόδε ou τοῦτο), que indicam que se trata de algo com βεβαιότης ou que é μόνιμον. Assim, por exemplo, se

⁶⁹ Cf. em especial 49b6-d4: «πῶς οὖν δὴ τοῦτ’ αὐτὸ καὶ πῇ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως διαπορηθέντες ἂν λέγοιμεν; πρῶτον μὲν, ὃ δὴ νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὥς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὀρῶμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὖ ταῦτόν τοῦτο πνεῦμα καὶ ἄερα, συγκαυθέντα δὲ ἄερα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἅπιόν αὐθις ἄερος πῦρ, καὶ πάλιν ἄερα συνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ ὁμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον συμπιλουμένων ῥέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὐθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὥς φαίνεται, τὴν γένεσιν. οὕτω δὲ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὥς ὃν ὅτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως διυχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖται τις ἐαυτόν;»

houvesse alguém que fabricasse as mais variadas figuras (σχήματα) de ouro e, sem cessar, remodelasse ou refundisse essas figuras umas nas outras (μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα), a resposta mais segura a alguém que, ao apontar para uma figura, perguntasse “que é que é” (τί ποτ’ ἐστί) seria que “é ouro” – pois o triângulo e todas as demais figuras não poderiam ser designadas *como sendo* (i.e. como tendo uma determinação fixa, definida, plena: como sendo “isto” ou “aquilo”), uma vez que elas mudam mesmo enquanto estão a ser referidas: ἄ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει.⁷⁰

A noção de μεταξύ aparece, assim, ligada a “determinações” *transientes*, que *fogem continuamente* a uma captação definida e que, por isso, só deveriam ser designadas da forma indeterminada e indefinida que se traduz em “τὸ τοιοῦτον”: um algo que tal. Mais propriamente, “μεταξύ” designa, neste passo do *Timaeus*, a incapacidade de fixar algo de determinado, preciso, etc. (παγίως): a impossibilidade de escapar ao contínuo μεταπίπτειν (à contínua fuga, transformação, passagem, transição) das figuras de ouro, que faz que tudo aquilo para que se “aponta” esteja *sempre já a-caminho de ser outra coisa* e, por isso, não seja nunca um algo definido: um “isto” ou “aquilo”.

Dito de uma forma mais clara: em causa está, antes do mais, a diferença de natureza entre, por um lado o “ouro”, isto é, a “matéria” que subjaz a todas as determinações que se vêm inscrever nela e, por outro, as “figuras” que constantemente vêm a sua determinação transformar-se numa outra e esta numa outra – e assim sucessivamente, de tal modo que o “estar-a-ser-A” é já um “não-estar-a-ser-A”. O “ouro”, o “abstracto” de todas as transformações (sc. aquilo que na tradição se veio a chamar “matéria primeira”) tem justamente a natureza de um receptáculo – que recebe ou acolhe em si todas as determinações (δέχεται τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα) e se assemelha a algo assim como um bloco de cera (uma matéria “plástica”: ἐκμαγεῖον), que se deixa moldar pelas determinações que são inscritas em si.⁷¹ Neste sentido, este ἐκμαγεῖον traduz algo de permanente, algo

⁷⁰ Cf. 50a5-b5: «εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δὴ τινος αὐτῶν ἔν καὶ ἐρομένου τί ποτ’ ἐστί, μακρῶ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἄ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ’ ἐάν ἴρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ’ ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαι τινος, ἄγαπᾶν.»

⁷¹ Cf. 50c2-4: «ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι’ ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον (...).»

que ininterruptamente acompanha as transformações que ocorrem e que “subjaz” a todas elas (ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται) sem perder a peculiar determinação que é a sua (i.e. a determinação correspondente a esta disponibilidade global para acolher o que de cada vez se vem inscrever em si e para receber de X ou Y o cunho que lhes pertence). Por outro lado, este passo do *Timaeus* vinca que aquilo que “entra” neste “bloco de cera” e lhe confere este ou aquele cunho (i.e. aquilo que desempenha a função de “predicados” do referido “substrato”) não é, como poderia ser, algo de definido (um “este ou aquele” preciso, claramente circunscrito, etc.). Não: o que caracteriza as determinações que “entram” no ἐκμαγεῖον é justamente serem avessas a qualquer tipo de permanência ou constância. Os “predicados” do ἐκμαγεῖον caracterizam-se por uma *contínua transformação*: uma “irrequieta” *transição* para algo de outro. De sorte que a determinação que cunha o ἐκμαγεῖον é justamente uma determinação “fugidia”, continuamente “a caminho” de algo de diferente. Como dissemos, a inscrição de um A significa *eo ipso* sempre já a sua modificação num não-A – em algo assim como um constante “ser-e-já-não-ser” que de raiz configura cada uma das “impressões” que cunham o ἐκμαγεῖον.

Ora, tudo isto significa que o “μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει” corresponde de certo modo a uma variante, ou melhor, a um *desenvolvimento* do “μεταξύ temporal”, que tratámos acima. O carácter temporal do “μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει” não tem aqui apenas que ver com o preenchimento do tempo por um determinado X, como se em causa estivesse apenas a ideia de um “enquanto” ou do decorrer de um dado X no tempo. O carácter temporal do μεταξύ tem antes que ver com a forma como a articulação entre o ἐκμαγεῖον e os seus “predicados” exprime justamente a *contínua “voragem” da temporalidade*: o estar a ser no modo da passagem em direcção a algo de outro, o “ser” que é já na forma do “deixar-de-ser”, etc. Ou, para o dizer nos termos usados neste passo do *Timaeus*: a determinação temporal do μεταξύ está associada à *contínua transformação dos σχήματα no decurso temporal* – e, assim, à *fuga do “παγίως”* (do ter preciso, definido desta ou daquela determinação) que a “incansável” transição dos σχήματα de uns para os outros traz consigo.

g) O μεταξύ como *imagem* (*Leges* IX, 867a1; 866d-869e)

O passo explora a diferença entre dois tipos de homicídios que têm lugar «θυμῶ»: por fúria ou ira. Por um lado, o homicídio resultante de θυμός pode acontecer, como dizemos, “no calor do momento” (ἐξαίφνης, ἐκ τοῦ παραχρήμα ἐξαίφνης) e de forma impremeditada (ἀπροβουλεύτως), a que imediatamente se segue o arrependimento (μεταμέλεια). Por outro lado, o homicídio por θυμός pode acontecer quando alguém procura vingança (τιμωρία) por ter sido injuriado, de tal modo que medeia tempo entre a injúria e o homicídio, a acção é deliberada (βουλευθέντες) e o que se faz não gera arrependimento (ἀμεταμέλητον).⁷²

O passo aqui em causa diz que ambas as modalidades de crime cometido por θυμός não são *nem* propriamente algo ἐκουσίον *nem* algo ἀκουσίον, mas qualquer coisa de μεταξύ entre ambos: «διττοὺς μὲν δὴ τοὺς φόνους, ὥς ἔοικε, θετέον, καὶ σχεδὸν ἀμφοτέρους θυμῷ γεγονότας, μεταξὺ δέ που τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου δικαιοτάτ’ ἂν λεγομένους.»⁷³ Este é justamente o primeiro aspecto que importa reter. O θυμός (os crimes cometidos θυμῶ) abre um espaço para além das esferas do ἐκουσίον e do

⁷² Cf. 866d5-e6: «ἐὰν δ’ ἄρα τις αὐτόχειρ μὲν κτείνει ἐλεύθερον, θυμῶ δὲ ἢ τὸ πεπραγμένον ἐκπραχθέν, διχῇ δεῖ πρῶτον τὸ τοιοῦτον διαλαβεῖν. θυμῷ γὰρ δὴ πέπρακται καὶ τοῖς ὅσοι ἂν ἐξαίφνης μὲν καὶ ἀπροβουλεύτως τοῦ ἀποκτείνει πληγαῖς ἢ τινι τοιούτῳ διαφθείρωσί τινα παραχρήμα τῆς ὀρμῆς γενομένης, μεταμέλειά τε εὐθὺς τοῦ πεπραγμένου γίγνηται, θυμῷ δὲ καὶ ὅσοι προπηλακισθέντες λόγοις ἢ καὶ ἀτίμοις ἔργοις, μεταδιώκοντες τὴν τιμωρίαν, ὕστερον ἀποκτείνωσι τινα βουλευθέντες κτείνειν καὶ τὸ πεπραγμένον αὐτοῖς ἀμεταμέλητον γίγνηται.»

⁷³ As noções de ἐκουσίον e de ἀκουσίον são noções cujo significado não é fácil de verter e que não se prestam a uma correspondência directa com a tradução que espontaneamente tenderíamos a adoptar, a saber: *voluntário, feito por vontade própria, propositadamente* e *involuntário, constrangido, feito contra vontade*, etc. Isto não significa que ἐκουσίον e ἀκουσίον não envolvam também estas determinações e que em alguns contextos não possam ser vertidos por elas (e o contexto de *Leges*, 866dss. é provavelmente um contexto que, pelo menos em parte, faz apelo à ideia de voluntariedade sc. não-voluntariedade); o que importa vincar é que, sendo assim, estas noções não se esgotam na ideia de voluntariedade por contraposição à de um condicionamento da vontade. O núcleo de ἐκουσίον e de ἀκουσίον e o que marca a oposição entre ambas as noções tem antes que ver com a ideia de uma acção que é feita *por iniciativa própria, que é clara e abertamente “posta”* – por contraposição a algo que é levado a cabo de *forma restritiva, que não parte inteiramente deste ou daquele agente*, antes inclui também elementos que *não* são “postos” pelo agente A ou B, de sorte que a acção em causa está como que afectada por um momento de “excentricidade” em relação à iniciativa que partiu de A ou B. Isto por um lado.

Por outro lado, importa tentar esclarecer uma aparente incongruência da descrição deste passo das *Leges*. Pois poderá parecer estranho ou mesmo incoerente que se diga que a segunda forma de homicídio – onde há justamente deliberação e intenção de matar (βουλευθέντες κτείνειν) – seja entendida como algo que não é bem ἐκουσίον, ou que não se deixa definir bem como algo que tem que ver com uma iniciativa própria, que parte de si. Todavia, se tivermos em atenção a carga de θυμός e noções afins, o texto aparece a uma luz bastante diferente. Pois a noção de θυμός está associada a uma ausência de controlo ou de poder sobre o que assim assalta como fúria, raiva, ímpeto, etc. A margem de ausência de controlo pode ser maior ou menor, pode variar, mas há de todo o modo um *quantum* mínimo de descontrolo ou falta de poder: θυμός está intrinsecamente ligado à ideia de uma força que não se deixa controlar e em relação à qual se é, pelo menos até certo ponto, passivo.

ἀκουσίον: introduz um outro plano de realidade, que se caracteriza por não coincidir *nem* com o ἔκουσίον *nem* com o ἀκουσίον, antes por ter uma determinação própria, irreduzível à determinação que é a deles. Por outras palavras: o θυμός (os crimes cometidos θυμῷ) tem que ver com a constituição de uma determinação heterogénea em relação ao ἔκουσίον e ao ἀκουσίον, que vem justamente introduzir distância (não-coincidência, etc.) em relação a eles.

Ora, em segundo lugar, poderia acontecer que esta determinação heterogénea em relação ao ἔκουσίον e ao ἀκουσίον (este “nem/nem”) estivesse constituído de tal modo que nada tivesse que ver com o ἔκουσίον e com o ἀκουσίον e fosse, no sentido próprio do termo, algo *para lá deles, sem qualquer nexa com eles*. Ou seja, o plano de alteridade introduzido pelo θυμός poderia corresponder a uma *absoluta heterogeneidade* relativamente às determinações a que é contraposto ou irreduzível. Mas este passo das *Leges* fala de algo muito diferente, a saber, que o factor de alteridade introduzido pelo θυμός não impede uma certa margem de *proximidade ou relação* – de tal modo que a heterogeneidade em causa está também cunhada por fenómenos de nexa, de articulação ou ligação com o ἔκουσίον e o ἀκουσίον. Quer dizer: há também algo que “contraria” este “nem/nem” – e o μεταξὺ τοῦ τε ἔκουσίου καὶ ἀκουσίου não se deixa fixar só a partir da ideia alteridade: «οὐ μὴν ἄλλ’ εἰκὼν ἐσθ’ ἐκάτερος κτλ.». O “οὐ μὴν ἄλλ’” tem precisamente que ver com o facto de o μεταξὺ τοῦ τε ἔκουσίου καὶ ἀκουσίου estar constituído de tal forma que num caso *se assemelha mais ao* (ou é *mais parecido com o*) ἔκουσίον, ao passo que noutro *se assemelha mais ao* (ou é *mais parecido com o*) ἀκουσίον. Por outras palavras, o “nem/nem” está determinado pelo seu ser-imagem (εἰκὼν): cada um dos crimes cometidos θυμῷ, apesar de não ser completamente (παντάπασιν) *nem* ἔκουσίον *nem* ἀκουσίον, é imagem ou de um ou de outro: «οὐ μὴν ἄλλ’ εἰκὼν ἐσθ’ ἐκάτερος: ὁ μὲν τὸν θυμὸν φυλάττων καὶ οὐκ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἐξαίφνης ἀλλὰ μετὰ ἐπιβουλῆς ὕστερον χρόνῳ τιμωρούμενος ἐκουσίῳ ἔοικεν, ὁ δὲ ἀταμιεύτως ταῖς ὀργαῖς καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα εὐθὺς χρώμενος ἀπροβουλεύτως ὅμοιος μὲν ἀκουσίῳ, ἔστι δὲ οὐδ’ οὗτος αὖ παντάπασιν ἀκούσιος ἀλλ’ εἰκὼν ἀκουσίου.»

E aqui toca-se um terceiro aspecto fundamental, que importa vincar com toda a nitidez – e que é o seguinte. Não acontece apenas que o “nem/nem” está configurado pela *semelhança*, pela *imagem*, etc. e pela *relação* que ela introduz com o ἔκουσίον sc. o ἀκουσίον; acontece também que essa “semelhança” *não é simples, mas complexa*.

Quer dizer: o que este passo das *Leges* põe em evidência é que há na verdade uma *multiplicidade de possibilidades de constituição da determinação intermédia* – e designadamente duas: o μεταξύ correspondente à semelhança com o ἐκουσίον e aquele que diz respeito ao nexa com o ἄκουσίον. Numa palavra: a imagem que conforma o plano intermédio é uma imagem *num duplo sentido* – uma imagem, por assim dizer, com *duas orientações diferentes*, dirigida a dois extremos diferentes. O que nos permite perceber melhor um outro ponto.

A noção de imagem que aqui está em causa não é alvo de uma focagem detida. Mas, sendo assim, chama a atenção para aspectos importantes, que contribuem decisivamente para a caracterização do μεταξύ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἄκουσίου. Um desses aspectos tem justamente que ver com a ideia de *conjunção* ou de algo que “contraria” ou “compensa” a separação (a clara demarcação) entre a) o ἐκουσίον, b) o ἄκουσίον e c) o μεταξύ entre ambos. Ou, dito de outro modo: o facto de o μεταξύ ser imagem do ἐκουσίου sc. do ἄκουσίου faz que ele se defina por de algum modo *remeter mais para um ou outro extremo* e, nesse sentido, por ser *justamente relativo a um ou outro extremo*. O “nem/nem” é, nesse sentido, também o “lugar” da relação com ἐκουσίον sc. com o ἄκουσίον – e a sua identidade é justamente a dessa semelhança, dessa “proximidade” com o ἐκουσίον sc. com o ἄκουσίον: o μεταξύ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἄκουσίου *exprime em si mesmo, na sua alteridade em relação a ambos, ou um ou o outro dos extremos*.

Um segundo aspecto fundamental passa pela forma como a semelhança ou a “aproximação” aqui em causa é apenas isso – uma aproximação. O μεταξύ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἄκουσίου exprime de algum modo em si o ἐκουσίον sc. o ἄκουσίον, “fala” deles, vai na direcção deles – mas sem nunca chegar a *ser* propriamente nenhum deles, sem nunca se confundir com eles. É justamente isso que é próprio da noção de εἰκών: remeter para algo sem chegar a ser propriamente esse algo. Por outras palavras, o carácter “imagético” do μεταξύ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἄκουσίου faz que ele não seja nunca plenamente ou inteiramente (παντάπασιν) nenhum dos extremos para que remete ou que exprime em si.

Mas isto ainda não é suficiente para determinar com clareza um outro aspecto, que de certo modo já está envolvido no que dissemos, mas que ainda não foi focado com a nitidez que merece. Com efeito, quando se fala da noção de imagem e do carácter intrinsecamente imagético do μεταξύ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ ἄκουσίου, o que se está a

dizer é que a esfera do μεταξύ não inclui *as próprias determinações* correspondentes ao ἔκουσίου sc. ao ἀκουσίον (o ἔκουσίου sc. o ἀκουσίον *eles mesmos*), mas sim algo de outro, que se caracteriza pela mera semelhança ou parecença (“ἐκουσίῳ ἔοικεν” sc. “ὅμοιος ἀκουσίῳ”) a tais determinações. Por outras palavras: não acontece apenas que o μεταξύ se caracterize pela alteridade relativamente ao ἔκουσίου e ao ἀκουσίον (por ter uma identidade definida pelo “nem/nem” em relação a eles); há, se assim se pode dizer, um “nem/nem” de segunda ordem: um “nem/nem” relativo ao facto de a esfera do μεταξύ *não* incluir as próprias determinações do ἔκουσίου sc. do ἀκουσίον, mas sim *uma mera imagem, semelhança ou parecença* dessas determinações. De sorte que aquilo que está em causa no μεταξύ, aquilo que o μεταξύ exprime, aquilo de que “fala” é do ἔκουσίου sc. do ἀκουσίον, sim, mas com a seguinte ressalva: esse exprimir o ἔκουσίου sc. o ἀκουσίον, esse “falar” deles está constituído de tal modo que envolve a interposição da determinação que é própria da imagem (da semelhança, da parecença, etc., que é aquilo que está inscrito na esfera do μεταξύ, aquilo com que ele lida) – e tanto quer dizer: só de forma mediada (mediada pela imagem, pela semelhança, etc.) é que o μεταξύ exprime as determinações do ἔκουσίου sc. do ἀκουσίον.

Mas isto ainda perde de vista um elemento fulcral da descrição do μεταξύ τοῦ τε ἔκουσίου καὶ ἀκουσίον. Como o passo aqui em discussão acentua, a esfera do μεταξύ é complexa não apenas a) porque é intrinsecamente relativa a duas determinações (e acha-se “contraída” numa ou noutra direcção) nem tampouco apenas b) porque a relação com o ἔκουσίου sc. o ἀκουσίον é, por sua vez, “mediada”, “interposta” pela determinação da imagem, mas também c) porque a proximidade a um ou a outro extremo está na verdade afectada por uma *multiplicidade de factores*: a passagem de mais ou menos tempo, a premeditação ou a sua ausência, o propósito que se tem (se o que se procura é vingança ou outra coisa), o efeito do próprio acto (a presença ou a ausência de μεταμέλεια), etc. De sorte que não se trata apenas de o μεταξύ ser mais próximo de X ou de Y, como se essa proximidade fosse simples e unívoca (tivesse apenas que ver com uma determinação, que está ou não está). Não. O que constitui e define a proximidade do μεταξύ em relação a X ou a Y é na verdade a *conjugação de uma multiplicidade de factores* (que são variáveis quer quanto à sua presença/ausência quer quanto à sua intensidade, à sua duração, etc.). O que significa que a constituição interna daquilo que aqui é descrito como plano intermédio tem que ver com qualquer coisa como uma *escala* em que se cruzam diferentes factores (com diferentes graus de intensidade,

duração, etc.). E a identidade que o μεταξύ tem é uma identidade definida em função do modo como estão conjugadas as diferentes determinações que interferem na sua constituição, ou seja, em função da “posição” que ocupa nessa escala formada pela confluência entre diferentes variáveis.

A partir de tudo isto pode entender-se melhor um outro aspecto relevante: a *indefinição* ou a *dificuldade em determinar* a natureza dos crimes em questão – se se trata de algo ἐκούσιον ou, pelo contrário, de algo ἀκούσιον. Pois a imagem – o ser de algum modo ἐκούσιον sc. ἀκούσιον sem o ser παντάπασιν, ou melhor, o ser uma mera aparência com as determinações do ἐκούσιον sc. do ἀκούσιον e não essas determinações elas mesmas – faz que seja difícil estabelecer com nitidez o tipo de crime que foi levado a cabo. O “lugar” do μεταξύ τοῦ τε ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου, enquanto se constitui justamente como “imagem”, é o “lugar” desta indefinição ou deste terreno “movediço”, em que é difícil assentar com certeza “que é que é o quê”. É isso que se exprime muito bem na continuação, quando se diz: «διὸ χαλεποὶ διορίζειν οἱ τῷ θυμῷ πραχθέντες φόνοι, πότερον ἐκούσιους αὐτοὺς ἢ τινας ὥς ἀκούσιους νομοθετητέον, βέλτιστον μὴν καὶ ἀληθέστατον εἰς εἰκόνα μὲν ἄμφω θεῖναι (...).»

h) O μεταξύ como μεθόριον (Leges IX, 878b6; 878b)

«Ἔστιν δὲ οὐ πάντων, ὥς ἔοικε, τῶν ὄντων ὅρος ὅρῳ προσμειγνύς, ἀλλ’ οἷς ἔστιν μεθόριον, τοῦτο ἐν μέσῳ ὅρων πρότερον ἑκατέρῳ προσβάλλον γίγνεται ἂν ἀμφοῖν μεταξύ.» (878b4-6)

O passo está construído em referência a 867ass., onde se fala, como vimos, da diferença entre dois tipos de crime cometidos θυμῷ e da forma como correspondem a qualquer coisa como um μεταξύ τοῦ τε ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου.⁷⁴ Tanto quanto conseguimos ver, 878b não acrescenta nada de muito significativo a 867ass. Chama-se a atenção para o facto de nem sempre acontecer que uma fronteira ou um limite seja contíguo a outro (ὅρος ὅρῳ προσμειγνύς); em certos casos há algo no meio de duas

⁷⁴ Como a continuação torna mais nítido: «καὶ δὴ καὶ τῶν ἀκουσίων τε καὶ ἐκούσιων τὸ θυμῷ γιγνόμενον ἔφαμεν εἶναι τοιοῦτον.» (cf. 878b7-8).

fronteiras ou limites (ἐν μέσῳ ὄρων)⁷⁵ – e isto de tal forma que esse algo de intermédio entre duas determinações se caracteriza pela possibilidade de relação (de encontro, contacto, toque, colisão, aproximação, etc.: «προσβάλλον»)⁷⁶ com elas.

Importa, em todo o caso, notar a articulação entre μεταξύ e μεθόριον e a peculiar forma de compreensão de “intermédio” que assim é posta em evidência.

O aspecto fundamental prende-se com a noção de “πρότερον” (sc. com o “πρότερον ἐκατέρῳ προσβάλλον”) e com o seu significado. A noção não é livre de ambiguidade.⁷⁷ Mas parece indicar a *prioridade* do μεθόριον na relação entre os dois ὄροι – e tanto quer dizer: em vez de acontecer que A e B (os dois ὄροι) sejam contíguos, de tal modo que o contacto entre eles é um contacto *directo, imediato, livre*, acontece antes que há uma determinação interposta entre A e B que se caracteriza 1) “mediar” A e B, suprimindo assim a contiguidade (a relação directa) entre eles e 2) por ser simultaneamente contígua a A e a B. Neste sentido, a prioridade ou a anterioridade do μεθόριον sc. do μεταξύ tem que ver com o facto de ele ter uma relação privilegiada com A e B – uma relação directa, imediata, que “vem antes” da relação (meramente mediada, indirecta) entre A e B. Por outras palavras: o μεταξύ “πρότερον ἐκατέρῳ προσβάλλον” no sentido em que está mais perto de cada um dos ὄροι do que eles entre si, ou melhor, no sentido em que a contiguidade entre μεταξύ e ambos os ὄροι lhe confere prioridade na relação com eles – e toda a relação entre os ὄροι é meramente

⁷⁵ ENGLAND, E. B. (ed.), *The Laws of Plato*, The Text Edited with Introduction, Notes, etc., vol. II: Books VII-XII, Manchester, University Press, 1921, ad 878b6 suprime “ἐν μέσῳ ὄρων”, porque “they look suspiciously like commentator’s gloss on μεθόριον and are awkwardly pleonastic.”

⁷⁶ “Προσβάλλειν” inclui, entre outros elementos ainda, toda esta complexidade de noções – e, se não estamos em erro, o passo das *Leges* aqui em causa não é suficiente inequívoco em relação a qual delas tem mais protagonismo ou mais “força”. Mas, sendo assim, todas elas partilham no que poderíamos designar como um denominador comum: a ideia fundamental parece ser a de uma relação entre “A” e “B” constituída por *proximidade* entre ambos – e isto de tal modo que essa proximidade não é uma proximidade meramente relativa (que deixa subsistir uma margem de distância), antes envolve um contacto, um encontro: “A” e “B” (i.e. um dado ὄρος e a determinação correspondente ao μεθόριον) *chegam a tocar-se, encontram-se um com o outro*. Por outras palavras: “πρότερον ἐκατέρῳ προσβάλλον” exprime o *facto* do encontro, o *facto* de “A” e “B” se tocarem e de, nesse sentido, não serem determinações à distância uma da outra – independentemente da intensidade ou da natureza desse encontro. ENGLAND, E. B. (1921), *op cit.*, ad 878b6 traduz “προσβάλλον” por “touching” sc. “advancing up against” e SCHÖPSDAU, K. (ed.), *Platon: Nomoi (Gesetze)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003 por “berührt”.

⁷⁷ Uma ambiguidade que afecta desde logo a própria fixação do texto grego e o problema de saber se se trata de “πρότερον” ou, como sustenta BURY, R. G. (ed.), *Plato: Laws*, vol. XI, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1926, ad loc., de “προτεῖνον”.

“segunda”, “vem depois” ou pressupõe o contacto original do μεταξύ com as duas determinações entre as quais se situa.^{78 79}

Posto isto, importa ainda chamar a atenção para um outro aspecto relevante no passo de 878b. Vendo bem, o que aí é descrito e as determinações com que se “joga” (a ideia de fronteira, contacto, contiguidade, proximidade e distância, etc.) não estão comprometidas com um modelo estritamente “espacial”, como se em causa estivesse a descrição de diferentes “localizações” e da relação entre diferentes posições no espaço – e nada mais. O modelo de base é, de facto, o modelo “espacial”; mas como o contexto faz questão de acentuar (em causa está justamente a discussão do que se passa com as determinações do ἔκουσίον, do ἀκουσίον e do μεταξύ entre eles) esse modelo é transposto para um *plano metafórico* – e é utilizado para descrever fenómenos que já nada têm que ver com o modelo estritamente “espacial”. Ou, dito de outro modo: as noções de contiguidade, proximidade, fronteira, etc. são chamadas a traduzir não apenas determinações espaciais *stricto sensu*, mas propriedades e formas de determinação que são de uma outra natureza – designadamente, o ἔκουσίον, o ἀκουσίον e o μεταξύ τοῦ τε ἔκουσίου καὶ ἀκουσίου.

⁷⁸ Parece ser também neste sentido que vão as leituras de ENGLAND, E. B. (1921), *op cit.*, ad 878b6 e de SCHÖPSDAU, K. (2003), *op. cit.*, ad 878b6, que acentuam respectivamente: «πρότερον means “in advance of,” or “in front of,” the two frontiers»; «Das schwer verständliche πρότερον (...) fasse ich als Hinweis darauf, daß vor der Behandlung der Dinge jenseits der Grenze zunächst das Zwischengebiet zu betrachten ist.»

⁷⁹ Mas, se é assim, este passo das *Leges* sugere também, mesmo que só de modo implícito, uma segunda forma de anterioridade: uma anterioridade, para o dizer assim, “*qualitativa*”. Quer dizer: a anterioridade do μεθόριον sc. do μεταξύ e a proximidade privilegiada aos dois ὅροι que ele assim introduz (i.e. a contiguidade espacial entre eles) é também uma anterioridade que se reflecte na própria constituição das diferentes determinações (ὅρος A, ὅρος B e μεταξύ) sc. no modo como está definido o seu *quale*: o μεταξύ está constituído de tal modo que há entre ele e qualquer dos extremos entre os quais se situa mais pontos de contacto do que entre os próprios extremos. Há mais contacto (o envolvimento de determinações é maior, mais acentuado) entre o ὅρος A e o μεταξύ do que entre o ὅρος A e o ὅρος B e, por outro lado, há mais contacto (o envolvimento de determinações é maior, mais acentuado) entre o μεταξύ e o ὅρος B do que entre o ὅρος B e o ὅρος A. De sorte que o “lugar intermédio” é, por assim dizer, um lugar muito mais “*saturado*” com as determinações de A e de B do que os próprios A e B na sua relação entre si: dada a interposição de distância, dada a anulação da contiguidade, dada o πρότερον no sentido referido, o envolvimento de determinação de B em A é muito mais “fraco”, muito mais ténue do que o envolvimento de determinação que B tem no μεταξύ e, inversamente, o envolvimento de determinação de A em B é muito mais “fraco”, muito mais ténue do que o envolvimento de determinação que A tem no μεταξύ. Neste sentido – e este é o ponto que importa vincar com nitidez –, a contiguidade entre o μεταξύ e os dois ὅροι num sentido estritamente espacial acaba por exprimir também o que poderíamos designar por uma *afinidade qualitativa* entre o μεταξύ e ὅρος A sc. o ὅρος B.

i) A noção de συγκρίνεσθαι (Leges X, 893e4; 893b-e)

«Τὰ δὲ γε κινούμενα ἐν πολλοῖς φαίνει μοι λέγειν ὅσα φορᾷ κινεῖται μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον αἰεὶ τόπον, καὶ τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε βάσιν ἐνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρου, τοτὲ δὲ πλείονα τῷ περικυλινδεῖσθαι. προστυγχάνοντα δ' ἐκάστοτε ἐκάστοις, τοῖς ἐστῶσι μὲν διασχίζεται, τοῖς δ' ἄλλοις ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσι καὶ φερομένοις εἰς ἐν γιγνόμενα μέσα τε καὶ μεταξὺ τῶν τοιούτων συγκρίνεται.» (893d6-e5)

O sentido deste passo e, em particular, da noção de “intermédio” tal como é usada nele não é totalmente claro. Em causa está a discussão de diferentes formas que o movimento (κίνησις) pode assumir. E o contexto acentua que por oposição 1. ao movimento num mesmo sítio (ἐν μιᾷ ἔδρᾳ⁸⁰, ἐν ἐνὶ κινεῖσθαι⁸¹), em torno de um ponto fixo, como é o caso do revolver (περιφορά) da circunferência em torno do seu eixo⁸² (ou como é o caso do movimento da roda do oleiro), há também 2. o movimento próprio da φορά, i.e. o movimento que envolve mudança de sítio, que “atravessa” (ou passa por) vários lugares (τὰ δὲ γε κινούμενα ἐν πολλοῖς κτλ.). Este movimento, por sua vez, pode acontecer a) *por deslizamento*, caso em que o movimento não altera o eixo do corpo, que se mantém estável, mas apenas a sua deslocação no espaço, ou b) *por rotação* (τῷ περικυλινδεῖσθαι) – caso em que não só há deslocação do objecto no espaço mas o próprio eixo do corpo em movimento é sucessivamente alterado).⁸³

⁸⁰ Cf. 893c2.

⁸¹ Cf. 893c5.

⁸² Cf. 893c4-7: «Τὰ τὴν τῶν ἐστῶτων ἐν μέσῳ λαμβάνοντα δύναμιν λέγεις, φήσομεν, ἐν ἐνὶ κινεῖσθαι, καθάπερ ἡ τῶν ἐστάναι λεγομένων κύκλων στρέφεται περιφορά;»

⁸³ ENGLAND, E. B. (1921), *op cit.*, ad 893d6-e1 resume bem a multiplicidade dos movimentos aqui em causa e a sua diferença, quando diz: «In the kind of motion just described the moving body occupied the same space all the time; in the second kind of motion the body moving is all the time occupying fresh spaces, and this kind is of two sorts: either (1) the body *glides*, while preserving the same position in itself, or (2) the body *revolves* at the same time that it occupies a fresh space.» Mas, sendo assim, a descrição que fizemos e o “sumário” de England podem ainda suscitar equívocos a respeito dos dois tipos fundamentais de κίνησις que aqui estão em causa – e importa vincar o mais claramente possível a diferença entre ambos. Poderia objectar-se que o primeiro tipo de movimento envolve também – como é característico do segundo – uma deslocação no espaço: as “partes” da roda do oleiro, por exemplo, mudam constantemente de lugar, de tal modo que o que as caracteriza é justamente este “nunca-estar-no-mesmo-sítio”. Ora, importa perceber que quando Platão fala do primeiro tipo de κίνησις o que está em causa é a consideração do movimento *em relação à totalidade do objecto*, quer dizer: as “partes” componentes da roda do oleiro mudam constantemente de lugar, sim, mas a roda *tomada como um todo* caracteriza-se por permanecer no mesmo sítio e, nesse sentido, por não envolver qualquer deslocação no espaço.

Ora, quando algo num movimento de φορά encontra outro “objecto” pode acontecer uma de duas coisas. 1. Quando o “objecto” em causa está em repouso, aquilo que está em movimento parte-se, cinde-se ou divide-se (διασχίζεται). 2. Quando, por outra parte, o “objecto” em causa se move numa direcção oposta, o encontro ou a colisão entre ambos dá lugar a qualquer coisa como uma combinação (συγκρίνεται), de que resulta algo de intermédio entre ambos: «(...) γινόμενα μέσα τε καὶ μεταξύ τῶν τοιούτων συγκρίνεται.»

Não é claro a vários níveis o que tudo isto quer dizer – e, em particular, não é claro qual é o significado deste “μέσα τε καὶ μεταξύ τῶν τοιούτων” associado à σύγκρισις. Em primeiro lugar, não é inteiramente claro se neste passo das *Leges* estão fundamentalmente em causa determinados “*objectos*” (os “objectos” envolvidos nos movimentos), a sua conformação ou determinação e as relações entre eles ou, por outro lado, os próprios *movimentos*, a respectiva determinação ou conformação e as relações entre eles – ou *ambas as coisas*. Numa palavra, a σύγκρισις referida por Platão (o que ela constitui e o que dela resulta) pode ter que ver tanto com o movimento dos corpos quanto com os próprios corpos enquanto tais. Mas, sendo assim, também não é claro em que medida o συγκρίνεσθαι entre dois “objectos” tomados por movimentos opostos produz algo de intermédio? Que “intermédio” é esse?

Platão pode estar a referir-se ao facto de ambos os “objectos”/movimentos de algum modo se “compactarem”, de tal forma que o que resulta da colisão já não é propriamente um nem o outro, mas uma outra coisa sc. uma outra φορά, de algum modo feita da “mistura” dos dois corpos/movimentos. Mas também pode estar a sugerir que as *propriedades* dos dois “objectos”/movimentos de algum modo se “fundem” umas nas outras, de sorte que o resultado da colisão é justamente uma combinação entre propriedades *dos dois* “objectos”/movimentos. Mas que combinação é essa? Como é que ela está constituída? E a σύγκρισις pode variar em função da velocidade ou da dimensão dos “objectos” de cada vez em causa ou é qualquer coisa de constante, independentemente da velocidade, do tamanho, etc.?

Mesmo que este passo das *Leges* deixe uma série de questões em aberto, vinca de todo modo alguns aspectos relevantes para a caracterização da noção de μεταξύ. O primeiro aspecto tem justamente que ver com a ideia de σύγκρισις, συγκρίνεσθαι: o μεταξύ não é apenas um terceiro, diferente daquilo em relação ao qual ocupa uma posição intermédia, mas constitui-se pela *união ou mistura entre as duas determinações*

diferentes entre as quais se interpõe. Por outras palavras, o choque entre duas determinações diferentes produz um *terceiro*, irredutível a elas, mas de tal modo que as características deste “terceiro” *resultam, vêm* justamente do efeito convergente dos dois factores componentes da σύγκρισις. E tanto quer dizer, por outro lado, que o “novo” formado a partir da σύγκρισις reúne de algum modo em si o factor A e o factor B – mas fá-lo de tal maneira que A e B não estão presentes de forma plena (i.e. como aquilo que eram antes da colisão), mas sim como que “alterados” pela própria σύγκρισις: o choque, a colisão, a σύγκρισις faz que a presença de A esteja transformada e “contraída” (por assim dizer, “invadida”, tirada de si) pela presença de B; e, inversamente, B está presente, sim, mas transformado e “contraído” (por assim dizer, “invadido”, tirado de si) pela presença de A.

Ora, o que tudo isto significa é que a noção de μεταξύ tal como é usada neste passo das *Leges* tem que ver com algo da ordem de um *processo genético*: o μεταξύ é um μεταξύ *resultante do choque* (e tanto quer dizer, de algum modo, da *conjunção*) entre os extremos. Mas mais. O μεταξύ (a conjunção entre um A e um B) poderia resultar de duas determinações, mas de tal forma que meramente se vinha acrescentar a elas, mantendo-as incólumes – e o processo genético em causa não implicaria a *supressão* dos extremos entre os quais o μεταξύ se situa. Ou, por outras palavras, o surgimento do μεταξύ poderia corresponder a um “terceiro” (a um C para lá de um A e de um B) no sentido estrito do termo: a algo que se acrescenta ao que “já estava antes” dele sem que houvesse qualquer modificação na identidade de A e de B, que permaneceriam tal qual eram antes da ocorrência da σύγκρισις. Mas o processo genético associado à constituição do μεταξύ envolve na verdade um modelo muito diferente da mera “adição” de um C que é posto a *coexistir* com um A e um B sem os modificar. O que se desenha neste passo das *Leges* é, pelo contrário, que *não* há justamente *coexistência*, ou seja, que o surgimento do μεταξύ implica *eo ipso* o *desaparecimento dos extremos* – e isto de tal modo que *é por os extremos se “dissolverem” no μεταξύ que ele passa a ter lugar*. Quer dizer: a génese do μεταξύ envolve, por um lado, a *integração* em si (a combinação ou conjunção) dos extremos. Mas, por outro lado, essa integração é tal que os extremos ficam como que privados da determinação que tinham, perdem-na – e a σύγκρισις produz justamente algo que “apaga”, suprime os próprios extremos. Numa palavra: o μεταξύ, o “híbrido” entre A e B, “arrasta” consigo a perda da determinação dos extremos – o que A e B eram antes da σύγκρισις é algo que pura e

simplesmente se desvanece, algo de que se perde inteiramente o “rasto” pela forma como se vê integrado no “híbrido” e dá lugar a qualquer coisa completamente diferente do que havia antes da σύγκρισις.

j) Μεταξύ e υπόθεσις (*Respublica* VII, 533c4; 533b-c)

«ὅ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξύ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπλέκεται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;» Não é ainda altura de explorar o significado e as implicações deste passo, bem como do contexto em que ele se inscreve; importa apenas focar o sentido de “τὰ μεταξύ” e a peculiar conexão, que está implicada neste passo, entre μεταξύ e υπόθεσις. E importa sobretudo destacar três aspectos fundamentais.

1. Em primeiro lugar, tenha-se presente que o passo discute a aquisição de perspectivas cognitivas (sc. de perspectivas que captam de forma adequada aquilo que se passa) por oposição a perspectivas marcadas pela ausência de εἰδέναι, de γνῶσις, etc.

2. Em segundo lugar, está em causa que os núcleos de saber constituídos pelas perspectivas cognitivas não são necessariamente *simples*, antes podem envolver *multiplicidade*, *complexidade*. Quer dizer: aquilo que é alvo de εἰδέναι pode estar constituído de tal modo que implica no seu seio uma *variedade de momentos*. Mas, por outro lado, o fundamental não é apenas haver esta complexidade, que faz dos núcleos de saber algo composto por múltiplos aspectos; o fundamental reside sobretudo no facto de os diferentes momentos que compõem uma determinada perspectiva cognoscitiva *não serem independentes, autónomos entre si*, como se pudessem existir como momentos *isolados* uns dos outros. Antes acontece que a multiplicidade que conforma uma determinada perspectiva cognoscitiva está atravessada por uma rede de *articulações* – que de alguma forma *liga* os diferentes momentos uns aos outros e os faz *depende*r uns dos outros. Dito de outro modo: as perspectivas de que fala *Respublica*, 533b-c caracterizam-se por *não* estarem constituídas na forma de algo assim como um “mosaico” de diferentes “peças cognitivas” adquiridas cada uma por si e que apenas se vêm justapor umas às outras. O que significa que, em vez de acontecer que os diferentes momentos de εἰδέναι estejam fechados em si mesmos (“postos” apenas em si e por si,

numa completa independência em relação aos demais), acontece que cada momento, apesar da identidade que o distingue de todos os outros, está também “aberto” ao para lá de si, constituído na ligação a (e dependência de) isso que não é si. Isto de tal modo que uns momentos como que *vêm ou procedem de outros* e são, por sua vez, *fonte ou ponto de partida de momentos ulteriores*. Numa palavra: as perspectivas cognitivas que são caracterizadas em 533b-c têm como elemento fundamental da sua constituição a ideia de uma *concatenação* entre os diferentes momentos por que são compostas. E é justamente esse nexos ou essa concatenação – que faz que cada momento esteja envolvido numa cadeia de “solidariedade” com o demais e constituído na dependência disso – que se exprime, designadamente, nas noções de ἀρχή e τελευτή, ou seja, na ideia de um *começo* sc. um *princípio* e de um *termo* sc. uma *conclusão* de uma determinada cadeia de interferência. Isto por um lado.

Por outro lado, se é assim, 533b-c não acentua apenas a existência deste nexos (deste envolvimento ou desta concatenação) entre os diferentes momentos de uma dada perspectiva epistémica. Pois o nexos em causa está constituído de tal modo que uns momentos têm *ascendente* sobre os outros e desempenham funções de suporte ou de “possibilitação” em relação ao demais. A relação entre o momento A e o momento B é uma relação em que B está sujeito ao ascendente de A e, inversamente, A é condição de possibilidade de B. Ou seja: o nexos entre os diferentes momentos de uma dada perspectiva de εἰδέναι é nexos *assimétrico* – um nexos em que os diferentes momentos não são “isótopos”, antes envolvem relações de “subordinação” ou de “primazia”. E é justamente esta “anisotropia” (este ascendente de A sobre B – de tal modo que B *vem* de A também no sentido em que é “aberto” ou possibilitado por ele e está, portanto, posto sob o seu ascendente) que está na base da diferença entre ἀρχή e τελευτή. Por outras palavras: as noções de ἀρχή e τελευτή não exprimem apenas a ideia de um nexos entre diferentes momentos de εἰδέναι – a ideia de que esses momentos não são “soltos” e independentes entre si, antes se definem pela sua integração numa dada “cadeia”, como parte *dela*, o que justamente faz que um dos momentos de εἰδέναι tenha a natureza de um “começo” e outro a de uma “conclusão”. Não: as noções de ἀρχή e τελευτή exprimem também a *assimetria* entre estes dois momentos, ou seja, o facto de um deles – a ἀρχή – desempenhar a função de *suporte* ou de *condição de possibilidade* daquilo que tem lugar para lá de si. De tal modo que a τελευτή se inscreve na “cadeia” que é

“posta” por esta ou aquela ἀρχή e está de raiz condicionada pela perspectiva que a ἀρχή acende em si (ou, se assim se pode dizer, pelo “horizonte” que ela abre).

É este duplo aspecto – o *nexo* entre diferentes momentos e ideia de *assimetria* – que se ilustra com particular nitidez no tipo de perspectiva que está em causa nos *nexos dedutivos*. De facto, o que se desenha em 533b-c é justamente a natureza e conformação da perspectiva que corresponde a nexos dessa ordem. Mas aqui importa vincar bem como 533b-c *não* se restringe apenas ao que acontece nos nexos dedutivos, como se em causa estivesse uma articulação exclusiva de vínculos dedutivos. A este respeito 533b-c tem muito mais um carácter *formal* – que procura descrever não apenas a perspectiva correspondente ao modelo dedutivo, mas toda e qualquer perspectiva marcada pelas relações de interferência e dependência entre diferentes elementos que procurámos pôr em relevo. Por outras palavras: os nexos dedutivos estão, de facto, presentes nas análises de 533b-c – e constituem mesmo um elemento fulcral dessas análises; mas estão presentes como um “momento” ou uma possibilidade de uma descrição mais genérica, que estabelece uma *forma geral* de relações de interdependência entre diferentes momentos (a *forma geral* de articulação assimétrica entre diferentes determinações de uma dada “cadeia”).

Ora, tudo isto permite já pôr na pista de um dos aspectos-chave da noção de μεταξύ, no passo de 533b-c. Esse aspecto prende-se com o seguinte. Poderia acontecer que a existência de nexos assimétricos fosse *simples, directa* – ou seja, tivesse apenas que ver com o envolvimento entre uma dada ἀρχή e uma dada τελευτή. Mas aquilo que “τὰ μεταξύ” vem introduzir é justamente o contrário, a saber, que há *iteração* do nexo (a iteração do envolvimento assimétrico entre um “A” e um “B”) e que a relação entre ἀρχή e τελευτή é uma relação mediada por diferentes momentos. Quer dizer: “τὰ μεταξύ” exprime a possibilidade de haver na verdade uma multiplicidade de nexos de assimetria, de tal modo que A (a ἀρχή) é condição de possibilidade de B, que por sua vez é condição de possibilidade de C, que por sua vez é condição de possibilidade de D – e assim sucessivamente, até à τελευτή. Nesse sentido, o μεταξύ não é apenas algo que “está no meio”, num sentido puramente espacial, mas antes aquilo que *medeia* entre uma dada ἀρχή e a τελευτή, ou seja, aquilo que simultaneamente *vem de* um momento anterior (depende, resulta dele, é transmitido por ele, recebe dele o seu sentido) e constitui a fonte ou o “suporte” de um momento cognoscitivo para lá de si. A “τὰ μεταξύ” corresponde, por outras palavras, o conjunto dos “elos” que ocupam uma

posição intermédia numa cadeia de conhecimentos que vão dando lugar uns aos outros sc. se sustentam uns aos outros.

3. Mas que é que tudo isto tem que ver com “ὕποθεσις” e em que sentido a noção de ὕποθεσις vem modificar o significado de “τὰ μεταξύ”?

Um dos aspectos centrais de 533b-c passa pela chamada de atenção para a possibilidade de haver perspectivas de *pretensio εἰδέναι* – e tanto quer dizer: perspectivas que, apesar de pretenderem corresponder a desenvolvimentos no “território” do saber, não cumprem os requisitos necessários para a constituição de εἰδέναι, no sentido próprio e autêntico do termo. Quer dizer: é possível que a tentativa de aquisição de εἰδέναι esteja “transformada” (e como que “adulterada”) por haver *meras pretensões de conhecimento* que, com tudo o que já implicam de relação com o εἰδέναι, ainda se situam *aquém dele* (como o passo diz, alguém de um λόγον διδόναι que corresponde à esfera da ἐπιστήμη e, nesse sentido, comportando ainda elementos de *não-saber*). Ora, a noção de ὕποθεσις, tal como é usada neste passo de *Respublica VII*, exprime justamente essa possibilidade: a possibilidade de a relação com o εἰδέναι estar afectada pela subsistência de um momento fundamental de assentamento ou presuposição – de ὕποθεσις – que continua por indagar ou a respeito do qual ainda não se produziu qualquer incremento de saber. Mas não apenas isto. O que está em jogo em 533b-c é também a possibilidade de aquilo que é ὕποθεσις (aquilo que está posto a valer como conhecimento sem o ser) não dizer respeito a um momento mais ou menos secundário da cadeia de interferência entre diferentes determinações, mas *sim à própria ἀρχή enquanto tal*. De sorte que é justamente *o fundamental* (o que desempenha a função de ascendente em relação a tudo o mais: a determinação que orienta uma dada perspectiva, de que tudo o mais depende e em que tudo o mais assenta) que se acha afectado pelo defeito de cognoscibilidade em questão.

Ora, a partir daqui percebe-se um pouco melhor o que está implicado na noção de μεταξύ em 533b-c e a ambiguidade de que ela, vendo bem, se reveste.

Com efeito, o que 533b-c acaba por vincar é que a existência de nexos numa dada cadeia (o nexo de derivação em que B assenta sobre A e constitui, por sua vez, o ponto de partida de C) é *totalmente independente* em relação a haver εἰδέναι ou não (pode ter lugar tanto na sua presença quanto na sua ausência). Por outras palavras: pode também haver o tipo de articulação interna que caracteriza a relação entre ἀρχή, τελευτή e τὰ μεταξύ *num quadro marcado pela total ausência de efectivo εἰδέναι* – e as duas

coisas (a existência de nexos de dependência numa dada cadeia inaugurada pela ἀρχή “x” ou “y” e a efectiva constituição de saber) não vão necessariamente a par.

E é justamente isto que vem modificar significativamente o que até aqui vimos sobre a noção de μεταξύ e sobre o sentido que “τὰ μεταξύ” tem em 533c. A possibilidade de uma cadeia estar globalmente “infectada” pela ausência de εἰδέναι, ou seja, a possibilidade de uma cadeia assentar sobre uma ὑπόθεσις no sentido aqui em causa (i.e. a possibilidade de uma determinada ἀρχή não passar de um pretenso εἰδέναι) faz que “τὰ μεταξύ” possa designar a multiplicidade de desenvolvimentos ocorridos *com base numa perspectiva de raiz defeituosa, mal-formada*. E tanto quer então dizer: se, como 533b-c sublinha, o sentido e validade de τὰ μεταξύ está globalmente constituído na dependência da própria ἀρχή sc. da própria ὑπόθεσις e do valor cognoscitivo que ela tem sc. *não tem*; se tudo no μεταξύ (toda a multiplicidade dos momentos a que corresponde) é definido pela própria ἀρχή *enquanto ὑπόθεσις*, recebe dela o seu sentido; se, dito de outro modo, a relação entre a ἀρχή e tudo o mais para além dela tem que ver com aquilo que 533c exprime por recurso ao verbo συμπλέκειν («συμπέλεκται», na voz médio-passiva: estar entrelaçado, cruzado, co-implicado, urdido, etc.) – se é assim, então “τὰ μεταξύ” designa justamente a “*proliferação*” do “vírus” correspondente ao defeito cognoscitivo de que enferma a ἀρχή (e o significiado de «συμπέλεκται» é precisamente o dessa “*contaminação*” que se propaga a “τὰ μεταξύ” e que “τὰ μεταξύ” desenvolve, amplia, aprofunda, alastra até à τελευτή). A ausência de εἰδέναι em relação à ἀρχή (i.e. o facto de ela ser um mero pressuposto, uma pretensão de saber injustificada) arrasta consigo a ininteligibilidade ou a ausência de valor cognoscitivo de “τὰ μεταξύ” (e *a fortiori* da própria τελευτή): a falência da “base” (o facto de ela estar constituída como que “em falso”) arrasta consigo a falta de solidez de todo o “edifício” construído sobre ela, derivado dela. Numa palavra – e é esse o aspecto que importa reter: “τὰ μεταξύ” designa todo o processo de “proliferação” (de desenvolvimento, incremento ou expansão) da “contaminação” introduzida pelo defeito da ἀρχή.

I) Ο μεταξύ como δεσμός (*Leges* VII, 793b4; 793a-d)

«ὅτι ταῦτ' ἔστιν πάντα, ὅσα νῦν διεξερχόμεθα, τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα: καὶ οὕς πατρίους νόμους ἐπονομάζουσιν, οὐκ ἄλλα ἐστὶν ἢ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα. καὶ ἔτι γε ὁ νυνδὴ λόγος ἡμῖν ἐπιχυθεὶς, ὥς οὔτε νόμους δεῖ προσαγορεύειν αὐτὰ οὔτε ἄρρητα ἔαν, εἴρηται καλῶς: δεσμοὶ γὰρ οὗτοι πάσης εἰσὶν πολιτείας, μεταξύ πάντων ὄντες τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κειμένων καὶ τῶν ἐτι θησομένων, ἀτεχνῶς οἷον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα, ἃ καλῶς μὲν τεθέντα καὶ ἐθισθέντα πάση σωτηρίᾳ περικαλύψαντα ἔχει τοὺς τότε γραφέντας νόμους, ἃν δ' ἐκτὸς τοῦ καλοῦ βαίνει πλημμελῶς, οἷον τεκτόνων ἐν οἰκοδομήμασιν ἐρείσματα ἐκ μέσου ὑπορρέοντα, συμπίπτειν εἰς ταῦτόν ποιεῖ τὰ σύμπαντα, κείσθαι τε ἄλλα ὑφ' ἐτέρων, αὐτὰ τε καὶ τὰ καλῶς ὕστερον ἐποικοδομηθέντα, τῶν ἀρχαίων ὑποπεσόντων.» (793a9-c5)

O passo discute a peculiar natureza e função dos assim chamados ἄγραφα νόμιμα (ou do que também se designa por πάτριοι νόμοι sc. por ἀρχαῖα νόμιμα): das leis, normas ou prescrições *não escritas*. O “edifício” de uma dada πολιτεία é formado por νόμοι escritos, declarados, que justamente definem a sua estrutura ou o modo como ela se acha organizada e *vinculam*⁸⁴ a si toda a multiplicidade constituinte de uma dada πολιτεία. Estas leis escritas são, nesse sentido, como os “pilares” ou as “pedras” que conjuntamente dão forma à πολιτεία em causa e traduzem, desta ou daquela forma, a sua organização.

Ora, o presente passo das *Leges* chama a atenção para a existência de um outro tipo de leis, que se caracterizam pela propriedade de não estarem assentes por escrito (e, nesse sentido, de serem radicalmente diferentes das leis escritas), mas de tal modo que desempenham uma função no “edifício” da πολιτεία.⁸⁵ Essa função tem a ver com a ideia de δεσμός – de *ligação, conexão ou junção*.

⁸⁴ No sentido etimológico: prendem, confinam ou constroem de uma determinada forma, obrigam a um cumprimento, são algo a que tem de se obedecer ou que se tem de seguir.

⁸⁵ A ideia de alteridade entre as leis escritas e os ἄγραφα νόμιμα, bem como a “posição” estranha que estes ocupam enquanto *nem* traduzem propriamente uma lei *nem* são, ainda assim, iguais a nada acha-se bem expressa em 793b2-3: «(...) ὥς οὔτε νόμους δεῖ προσαγορεύειν αὐτὰ οὔτε ἄρρητα ἔαν (...)»

O que assim se descreve aponta desde logo para vários aspectos que importa ter em conta.

Em primeiro lugar, o que *Leges* VII parece vincar é que há uma diferença fundamental entre as leis já escritas («... τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κειμένων...»), por um lado, e as leis que o hão-de ser («... καὶ τῶν ἔτι θεσομένων»), por outro. De sorte que o que caracteriza as primeiras é justamente a circunstância de definirem a identidade de uma πόλις (o que é vinculativo nela, o que determina a sua estrutura e organização, etc.), ao passo que as segundas justamente *não são* – e tanto quer dizer: as leis que hão-de ser escritas são leis apenas no *irrealis*, estão desprovidas de todo o valor de lei. Ou dito de outro modo: o que caracteriza as leis que hão-de ser escritas é justamente não terem qualquer poder vinculativo – e, nesse sentido, estarem privadas do que faz uma lei ser lei. As leis por escrever *não existem*: não cunham, não marcam de forma alguma o modo como a πόλις se acha constituída. Ora, neste quadro, os ἄγραφα νόμιμα ocupam a posição “estranha” de, por um lado, serem *já* leis, mas, por outro, de não estarem escritas. Quer dizer: os ἄγραφα νόμιμα partilham com as leis escritas o facto de serem leis (de terem alguma existência, algum valor vinculativo), mas comungam com as leis que hão-de ser escritas justamente o facto de não estarem assentes por escrito. E o que parece resultar da conjugação destes dois elementos (i.e. do carácter efectivo de lei e do não estar assente por escrito) é qualquer coisa como uma *forma diminuída* de lei. Parece que aos ἄγραφα νόμιμα corresponde algo assim como uma existência *fraca* – ou, como também podemos dizer: parece que o carácter não escrito dos ἄγραφα νόμιμα arrasta consigo a fragilidade implicada justamente nas leis que hão-de ser escritas. De sorte que, com tudo o que possam ter de semelhante a “leis”, o facto de não estarem assentes por escrito retém os ἄγραφα νόμιμα numa posição aquém de um efectivo valor vinculativo. A fragilidade do não estar-assente-por-escrito absorve em si o carácter de “lei” que os ἄγραφα νόμιμα possam ter – de tal modo que o que parece próprio dos ἄγραφα νόμιμα é esta espécie de “semi-εἶναι”: uma posição *intermédia*, “atravessada” entre o εἶναι das leis escritas (o que de facto é vinculativo em toda a sua “força”) e o μὴ εἶναι correspondente às leis que hão-de ser escritas (o não ter *toto coelo* valor vinculativo: o não “riscar” na organização da πόλις).

Mas, vendo bem, não parece ser fundamentalmente isto (os ἄγραφα νόμιμα como uma espécie de semi-εἶναι, etc.) que está em causa neste passo das *Leges* – e

aquilo que se desenha nele é justamente algo que vai no sentido contrário desta aparente fragilidade dos ἄγραφα νόμιμα e, por assim dizer, a “redime”.

Por um lado, os ἄγραφα νόμιμα – mesmo que nunca se convertam em leis escritas e que a sua natureza seja a de permanecer algo “ἄγραφον” – partilham com os νόμοι escritos a propriedade de serem *vinculativos*: de “riscarem”, terem “peso” na forma como a πολιτεία se acha organizada, de definirem deste ou daquele modo o que tem de ser cumprido ou levado a cabo. De sorte que, apesar de terem uma existência “invisível” (não estão assentes em lado nenhum, não têm um suporte “palpável”), a determinação dos ἄγραφα νόμιμα *só aparentemente* constitui algo entre o ser e o não ser – e é redutora a perspectiva que lhes confere este modo de ser atravessado entre ser e não ser pelo facto de não estarem assentes por escrito. Pois, embora os ἄγραφα νόμιμα não estejam de certa forma em lado nenhum, o seu modo de ser é tudo menos um modo de ser *diminuído*: o carácter ἄγραφον dos ἄγραφα νόμιμα *em nada lhes retira o seu poder vinculativo* – e tanto quer dizer: em nada faz deles menos “leis” – menos algo que está “aí” em todo o lado e a que tem de se obedecer – do que os νόμοι assentes por escrito. Numa palavra: os ἄγραφα νόμιμα também “riscam”, também têm “peso” – também eles determinam a organização da πολιτεία (aquilo que ela é, o seu “rosto”, a constituição que lhe é própria, etc.).

Ora, poderia ser assim, isto é, os ἄγραφα νόμιμα poderiam também “riscar”, etc., mas de tal modo que o seu papel seria meramente *secundário*: os ἄγραφα νόμιμα surtiriam efeito na constituição de uma dada πολιτεία, exerceriam funções de determinação do tecido social, seriam, nesse sentido, “leis” como as outras, mas de tal modo que teriam uma presença *meramente “satélite”, unicamente “auxiliar”* em relação aos νόμοι escritos – não constituindo, assim, um elemento decisivo da πολιτεία. Por outras palavras: os ἄγραφα νόμιμα poderiam corresponder a um “semi-εἶναι” no sentido em que, apesar de serem *já* leis (i.e. de terem *já* todo o poder vinculativo que é próprio da lei), as leis que são dizem respeito a meros “apêndices” das leis escritas, a determinações secundárias e “satélites” dos νόμοι estabelecidos.

Mas é precisamente o contrário que fica sugerido no passo das *Leges* que aqui temos entre mãos. Pois, como se vinca neste passo, os ἄγραφα νόμιμα funcionam como o “cimento” que preenche os “interstícios” ou “hiatos” entre as diferentes “pedras” do “edifício” de uma dada πολιτεία e as liga umas às outras, permitindo a unidade, coesão e solidez da própria πολιτεία. Por outras palavras, a peculiar natureza dos ἄγραφα

νόμιμα faz que eles não se venham juntar às leis escritas como mais um elemento, relativamente secundário, da construção da πολιτεία, mas antes como aquilo que *opera a conjunção* das diferentes “pedras”, como aquilo que introduz o συνδεῖν (793c6) entre elas. Os ἄγραφα νόμιμα são, assim, aquilo que permite que as leis já escritas e as que virão a sê-lo (i.e. todas as leis escritas sem exceção) formem um todo *coeso, uniforme*, em que as suas partes se acham não apenas justapostas umas às outras, mas realmente *unidas, postas em ligação*.

Importa perceber bem este aspecto relativo à natureza do δεσμός e à relevância de que ele se reveste. Com efeito, *Leges VII* insiste justamente nele e de certo modo reforça-o ao introduzir a alternativa entre uma fixação adequada (καλῶς) dos ἄγραφα νόμιμα e um estabelecimento deficiente, desarmonioso, errado, desviado (ἄν δ' ἐκτὸς τοῦ καλοῦ βαίνει πλημμελῶς) dos mesmos. E o aspecto a ter em conta passa, em primeiro lugar, pela forma como o μεταξύ está, assim, sujeito a esta alternativa e não corresponde, portanto, a uma noção unívoca ou “fixa”. Mas, em segundo lugar, passa também pelo que *resulta* desta alternativa: pelos *efeitos* que se produzem num ou noutro caso. Pois quando os δεσμοί são bem (καλῶς) estabelecidos, a πόλις é justamente um “edifício” sólido, coerente, seguro, etc. Mas quando não é assim, aquilo que é chamado a desempenhar o συνδεῖν dá lugar justamente ao contrário e o “edifício” da πόλις perde a sua coesão, desmorona-se, cai por terra – οἷον τεκτόνων ἐν οἰκοδομήμασιν ἐρείσματα ἐκ μέσου ὑπορρέοντα, συμπίπτειν εἰς ταὐτὸν ποιεῖ τὰ σύμπαντα, κεῖσθαι τε ἄλλα ὕφ' ἐτέρων, αὐτὰ τε καὶ τὰ καλῶς ὕστερον ἐποικοδομηθέντα, τῶν ἀρχαίων ὑποπεσόντων.⁸⁶

De tudo isto resulta uma complexa caracterização da noção de μεταξύ, que importa reter nos seus traços fundamentais. Vendo bem, o que encontramos neste passo das *Leges* corresponde a algo assim como uma *tripartição* da possibilidade de

⁸⁶ É essa função decisiva, não despicienda, dos ἄγραφα νόμιμα sc. dos δεσμοί sc. do μεταξύ que se acha bem acentuada por ENGLAND, E. B. (1921), *op. cit.*, ad 793a9: «Let me pause here to insist again on the vital importance of these admonitions and recommendations. We call such practices as we are inculcating “unwritten laws,” “tribal tradition,” “the custom of the country.” It is imperative that these habits should be salutary. If they are, they form a protecting covering to the positive laws; they hold to those laws much the same relation as the clamps that bind masonry together do to the individual blocks. If these bonds are ill fitted, and get out of place, the whole fabric of society falls to pieces, and no further development is possible. Don't despise such trifles: without the trifles the great things cannot exist.» Neste sentido, veja-se também toda a discussão de SCHÖPSDAU, K. (2003), ad 793a6-793d6, em especial 516: «Zweck des Abschnitts ist es, die Relevanz dieser ungeschriebenen Verhaltensnormen für die Gesetzgebungen aufzuzeigen. Sie besteht darin, daß sie die kodifizierten Gesetze zu einer Einheit zusammenbinden und wie die Pfeiler eines Bauwerks dessen Einsturz verhüten. In diesen Metaphern findet die Einsicht Ausdruck, daß das kodifizierte Recht einer Fundierung durch prä-rechtliche (“alte” b7, c5) Sitten und Gewohnheiten bedarf, wenn es Bestand haben soll.»

constituição de leis: a) as leis escritas («τῶν ἐν γράμμασιν τεθέντων τε καὶ κειμένων»), b) as leis ainda por escrever («τῶν ἔτι θησομένων») e c) o μεταξύ (os ἄγραφα νόμιμα, os πάτριοι νόμοι, etc.). Esta tripla possibilidade de constituição de leis envolve, por sua vez, 1) uma *duplicidade* no que diz respeito ao assentamento por escrito vs. não-assentamento por escrito e 2) uma *duplicidade* a respeito da *função* ou, por assim dizer, da *presença ou efectividade* do que é lei. Assim, por um lado, o que caracteriza as leis escritas é estarem justamente assentes de forma “palpável”, ao passo que quer as leis ainda por constituir quer os ἄγραφα νόμιμα comungam no facto de não estarem postos por escrito, de não terem nenhuma existência “visível”. E, por outro lado, o que caracteriza as leis que ainda hão-de ser escritas é o facto de não terem qualquer efectividade: de não “riscarem”, não terem (ainda) qualquer influência na constituição da πολιτεία – ao passo que quer as leis escritas quer os ἄγραφα νόμιμα envolvem essa efectividade, cunham o tecido social da πόλις e a identidade que lhe é própria, numa palavra: são ambos vinculativos.

Sendo assim, o que caracteriza o μεταξύ (os ἄγραφα νόμιμα) é a peculiar determinação em virtude da qual ao mesmo tempo reúne propriedades dos “extremos” a que é relativo (i.e. das leis escritas e das leis por escrever) – e isto de tal forma que “mistura” em si os predicados opostos que, nos extremos, estão presentes de forma plena (i.e. sem qualquer relação com a determinação que lhe é contraposta). Dito de uma forma mais clara: o μεταξύ está constituído de tal modo que a) não se acha assente por escrito (tal como leis ainda por escrever) mas b) é vinculativo (como acontece com as leis escritas) – ao passo que os extremos reúnem estes predicados de forma plena, sem “compensação”: a) as leis por escrever não são *nem* escritas *nem* vinculativas (os dois predicados estão excluídos) e b) as leis escritas são escritas *e* vinculativas (ambos os predicados estão presentes). De sorte que se poderia representar a articulação complexa entre os três momentos fundamentais de *Leges*, 793ass. através do seguinte esquema (em que “E” designa o assentamento por escrito e “V” o poder vinculativo):

γραφέντοι νόμοι		μεταξύ		ἔτι θησόμενοι νόμοι
E		não-E		não-E
V		V		não-V

m) A ideia de *conjunção da alteridade* (Leges VII, 822d7; 822d-824a)

A caracterização do μεταξύ como δεσμός, no sentido atrás considerado, cruza-se com este outro trecho das *Leges*, em que de novo se alude aos ἄγραφα νόμιμα: à sua natureza e à sua peculiaridade em relação a outras formas possíveis de constituição de “normas”. Quer dizer: ambos os passos (793ass. e 822dss.), apesar de incluírem elementos próprios que os tornam irreduzíveis um ao outro (de tal forma que não dispensam um exame separado), incluem também aspectos que se “iluminam” reciprocamente. De sorte que o que resulta da sua conjugação é uma noção mais complexa e determinada do objecto que têm em comum: os ἄγραφα νόμιμα.⁸⁷

«Κινδυνεύει γὰρ δὴ νομοθέτῃ τὸ προσταττόμενον ἐπὶ μείζον εἶναι τοῦ νόμου θέντα ἀπηλλάχθαι, ἕτερον δέ τι πρὸς τοῖς νόμοις εἶναι μεταξύ τι νουθετήσεώς τε πεφυκὸς ἅμα καὶ νόμων, ὃ δὴ πολλάκις ἡμῶν ἐμπέπτωκεν τοῖς λόγοις, οἷον περὶ τὴν τῶν σφόδρα νέων παίδων τροφήν· οὐ γὰρ ἄρρητά φαμεν εἶναι, λέγοντές τε αὐτά, ὥς νόμους οἶεσθαι τιθεμένους εἶναι πολλῆς ἀνοίας γέμειν.» (822d4-e4)

Este passo vinca que a tarefa do legislador não se esgota em estatuir ou estabelecer leis. Quer dizer: as normas escritas – e as sanções/recompensas correspondentes – *não* têm uma natureza *total*, não esgotam o universo daquilo que é “lei” ou tem um carácter normativo. Pois, para além destes νόμοι escritos, há algo de outro – um ἕτερον τι – que se caracteriza pela propriedade de ser qualquer coisa de intermédio (μεταξύ τι) entre a νουθέτησις e os νόμοι. Há, portanto, três possibilidades distintas de prescrever comportamentos ou de fixar o que deve ser feito: a νουθέτησις, os νόμοι (as leis escritas, declaradas) e – é isso que está em causa – os ἄγραφα νόμιμα.

Este é o quadro – e, neste quadro, o passo agora em causa concentra-se na terceira possibilidade e acentua que ela se caracteriza, antes do mais, pela *alteridade* em relação às outras duas: o que tem de próprio não se deixa incluir nem no que é característico da νουθέτησις nem naquilo que define as leis assentes por escrito.⁸⁸ A

⁸⁷ Sobre a referência (mesmo que inexplicita) de 822dss. às leis não escritas (ἄγραφα νόμιμα) e a relação entre 822dss. e 793ass., veja-se SCHÖPSDAU, K. (2003), *op. cit.*, ad 822d3-823d2.

⁸⁸ A tradução de “νουθέτησις” por “conselho”, “admoestação”, “repreensão” (ou qualquer termo equivalente) não verte bem a complexidade de que a noção se reveste. “Νουθέτησις” tem justamente que

alteridade aqui em causa diz respeito a) tanto ao modo como se procede em cada caso ou como as determinações estão fixadas, se assim se pode dizer, quanto b) ao modo como se reage ao seu cumprimento ou incumprimento. Mas vamos por partes.

O que é próprio dos νόμοι é precisamente que “*estão aí*” para toda a gente *codificados, fixos*. Os νόμοι escritos definem uma determinada conduta de forma clara: o que há a fazer está justamente posto por escrito, é “bem visível”. Além disso, têm um carácter *universal*. Nada impede que em certos casos até digam respeito apenas a esta ou aquela classe, a este ou aquele grupo de indivíduos (de tal modo que uma lei não inclui necessariamente normas que têm de ser obedecidas por toda a comunidade, sem excepção). Mas, sendo assim, o que caracteriza os νόμοι escritos é, por um lado, que *toda a comunidade* tem acesso a eles e, por outro, que as normas por eles estatuídas estão revestidas de uma “*força*” – “força” essa que vem expressamente de toda a

ver com a acção de “pôr voûς” onde ele não está, onde falta; como dizemos, trata-se de algo assim como “pôr tino” ou “juízo” em quem não o tem, de “chamar alguém à razão”. Neste sentido, a vouθέτης inclui a ideia de *chamar à atenção, exortar*, mas também a de *corrigir, rectificar*. Mas, por outro lado, “vouθέτης” supõe também que a exortação e a correcção que há a fazer *enfrentam resistência(s) ou obstáculo(s)*. A resistência em causa pode dever-se a vários factores. Pode dever-se à dificuldade do próprio processo de imposição do voûς (quem é chamado a “pôr voûς” pode não saber como o fazer, qual ou quais os procedimentos mediante os quais se constitui voûς). Mas pode também dever-se a uma obstaculização por parte do “objecto” do vouθετείν: daquele a quem falta o voûς. Pois, por um lado, pode haver uma compreensão (uma pseudo-compreensão) que tem de *ser removida sc. substituída* e que justamente resiste a sê-lo. De sorte que o vouθετείν não tem lugar num “terreno aberto”, totalmente disposto a acolher o voûς, mas antes num território já “habitado” por determinadas compreensões que envolvem a pretensão de ser *já* aquilo que o vouθετείν se destina a incutir e que não estão dispostas a serem eliminadas assim sem mais. Por outro lado, a resistência em causa pode também resultar da “falta de disponibilidade” daquele que carece de voûς: de a sua cabeça “não estar para aí virada”, de haver uma certa “rebelia” em relação ao vouθετείν e à necessidade de um voûς ainda em falta. De resto, as várias possibilidades de resistência não são exclusivas umas das outras – e a resistência que vigora pode precisamente ser a da complexa conjugação destes diferentes factores. Note-se ainda um outro aspecto que parece ser relevante para compreender o modo como a noção de vouθέτης é usada neste passo e contrastada com os νόμοι escritos e os ἄγραφα νόμιμα. A(s) resistência(s) que a vouθέτης enfrenta – designadamente a(s) que se prende(m) com o *acolhimento* da transmissão de voûς por parte de outrem – faz(em) que o “meio” da *oralidade* seja o “meio” privilegiado da vouθέτης: a vouθέτης está associada a uma exortação e a uma correcção *através da fala*. A vouθέτης tem que ver com aquilo que se diz às crianças para fazerem ou não fazerem (que “está bem” ou “está mal” fazer). Mas aqui importa não perder de vista o seguinte. Por um lado, a correcção pela oralidade não se restringe às crianças; pode também ter lugar *inter pares* e ser dirigida a um “amigo”, a um “concidadão”, etc. Por outro lado – e esse é justamente o ponto que importa mais acentuar –, a oralidade não constitui o *único “meio” possível* de ocorrência de vouθέτης; por exemplo, a vouθέτης também pode estar acompanhada ou ter lugar *por recurso à força física*. Quer dizer: não está excluído que, apesar de aquilo que se quer inculcar seja algo “racional”, de “bom senso”, a transmissão disso tenha de ser feita por via de outros meios de persuasão mais drásticos. Mas, sendo assim – e havendo esta ambiguidade na forma como se lida com a resistência oferecida à vouθέτης –, a vouθέτης tem, de todo o modo, que ver com algo que difere tanto das normas escritas (dos νόμοι que estão expressamente estipulados) quanto daquilo que não está posto por escrito nem expressamente estabelecido, mas de alguma maneira orienta a acção *de forma implícita*, como um “código de conduta” que se acha *subentendido*, que “se sabe” (a isso correspondem os ἄγραφα νόμιμα). Contudo, como já se verá melhor, a alteridade entre estas três formas de realidade – a vouθέτης, os νόμοι escritos e os ἄγραφα νόμιμα – não impede que haja uma certa margem de “contágio” ou “comunicação” entre elas.

comunidade ou é secundada por ela e que confere aos νόμοι escritos justamente o carácter de “lei”, fazendo que o desvio em relação a eles tenha consequências muito “pesadas”. A νοθέτης, por outro lado, caracteriza-se não apenas por *não estar escrita*, quer dizer, por não incluir qualquer *codificação explícita e já fixada*, mas também por ser *avulsa* ou, como dissemos, *casuística*. Por um lado, parte da iniciativa de alguém, a título mais ou menos particular. Por outro lado, tem uma esfera de aplicação ou de incidência particular e restrita, quer dizer: a νοθέτης é dirigida a casos concretos, a pessoas concretas, a comportamentos concretos – o cardinal dos casos, das pessoas, etc. *pode variar*, mas *mantém, em geral, um carácter casuístico*. Isso não impede que a νοθέτης possa invocar “princípios gerais” – e mesmo “normas escritas”; o que significa é que, mesmo nessas circunstâncias, a νοθέτης está dirigida a este ou aquele indivíduo – e os “princípios gerais” a que faz apelo estão em causa na relevância que têm *para este e aquele caso concreto*. De sorte que a “força” que a νοθέτης tem é uma “força” que justamente *“vem” desse carácter casuístico*: não é uma “força” que implica toda uma comunidade “em peso”; não é, para o dizer assim, a força “compulsiva” das leis – mas sim uma “força” reduzida a “esta ou aquela” aplicação restrita e, por assim dizer, “enfraquecida” por aquilo que tem de meramente *circunstancial*. Ou seja: os preceitos ou normas a que a νοθέτης faz apelo estão *aquém da lei* e da “força” de que ela é portadora – e isto ora porque não há lei (i.e. porque o “princípio” que se invoca não está codificado, não é uma lei assente por escrito) ora porque, havendo uma “lei”, não se faz uso dela: não se recorre a ela e à “força” de que é portadora para “julgar” o caso particular em questão.⁸⁹

Isto no que diz respeito à forma como os νόμοι e a νοθέτης procedem ou se acham constituídos. No que diz respeito à alternativa cumprimento/incumprimento, há

⁸⁹ Assim, por exemplo, a νοθέτης pode ser relativa ao “princípio” da *nobreza* ou da *coragem* e, nesse sentido, invocar algo que não está codificado (não há nenhuma lei que “obrigue” a ser nobre ou corajoso). Mas, por outro lado, pode invocar princípios estabelecidos por escrito – por exemplo, “não roubar” – e, contudo, não recorrer à “força” dessa lei e das suas implicações. Ora, sendo assim, pode então compreender-se melhor um outro aspecto. Vendo bem, o horizonte da νοθέτης (ou, se assim se pode dizer, o conjunto dos princípios que constituem o seu *corpus*) é um horizonte significativamente *mais amplo* que o dos νόμοι escritos. A νοθέτης envolve um *excesso* sobre o *corpus* correspondente aos νόμοι escritos, de tal modo que engloba a totalidade desse corpus (i.e. todas as leis codificadas, como por exemplo “não roubar”) *mais* um conjunto de princípios que justamente não estão incluídos no *corpus* dos νόμοι escritos (por exemplo, “ser nobre”, “ser corajoso”, etc.). O *corpus* dos νόμοι escritos estabelece algo assim como um *quantum* mínimo de “regras” a que toda e qualquer pessoa visada por elas tem de obedecer. Mas deixa justamente de fora tudo aquilo que vai além desse “mínimo” e é já da ordem de um comportamento “ideal” ou “qualitativamente superior”. É precisamente esse o *alargamento* introduzido pela esfera da νοθέτης. Com efeito, a sua esfera de sentido tem que ver não apenas com uma correspondência a uma “lei” (*n.b.*: a uma lei escrita), mas também a um “ideal” (ao “ser nobre”, “ser corajoso”, etc., etc.).

também uma diferença fundamental entre as leis escritas e a *νουθέτησις*. Por um lado, o incumprimento dos νόμοι escritos está associado a *sanções* ou *penas*, à condenação por parte de toda a comunidade, ao passo que o seu cumprimento tem que ver com a condição própria de um “cidadão” (de inserção na conduta definida por aquilo que abrange toda a comunidade). No caso da *νουθέτησις*, por outro lado, o incumprimento está associado à reprimenda (oral e/ou física) e o cumprimento ao acatamento, à submissão a uma ordem ou “autoridade” (ao pai ou à mãe, ao “educador”, etc. e ao que em cada caso é apontado como devendo ser feito). E isto de tal modo que, à imagem do que atrás se referiu a respeito da “fraqueza” da *νουθέτησις* em relação à “força” da lei escrita, também neste caso a existência de sanções por parte da *νουθέτησις* está de algum modo “enfraquecida”: por um lado, a sanção é imposta por uma autoridade pelo menos em parte restringida por não ter a força das penas cominadas pela própria lei; por outro, a sanção é de todo o modo uma sanção *prevista e limitada* pela própria lei (e a determinação da sanção em causa é uma determinação interna ao quadro daquilo que a lei permite).

Ora, tudo isto permite entender melhor em que sentido se fala dos ἄγραφα νόμια como μεταξύ entre os νόμοι escritos e a *νουθέτησις*. Vendo bem, a natureza dos ἄγραφα νόμια não passa apenas pela sua alteridade ou diferença relativamente às duas outras determinações, como se constituísse só uma *terceira realidade, para lá das outras duas* – uma terceira realidade cuja determinação própria nada tem que ver com a das outras duas. Com efeito, a caracterização que é feita dos ἄγραφα νόμια vinca que o seu modo de ser passa por uma certa margem de *conjugação* das duas determinações a que são contrapostos. Os ἄγραφα νόμια formam um μεταξύ entre os νόμοι e a *νουθέτησις no sentido em que juntam em si propriedades quer dos νόμοι quer da νουθέτησις*.

Os ἄγραφα νόμια têm em comum com os νόμοι escritos o facto de serem extensivos a toda a comunidade, de também eles “estarem” de certo modo “aí” ou de serem homologados por toda a gente. Mas, por outro lado, os ἄγραφα νόμια caracterizam-se por – tal como a *νουθέτησις* – não estarem escritos, de tal modo que a sua presença não equivale a algo declarado, expresso, mas antes a algo subentendido, tácito. Contudo, não é apenas em relação ao modo como estão fixados que os ἄγραφα νόμια têm este carácter “cruzado” ou “misto”; o mesmo se verifica relativamente à alternativa cumprimento/incumprimento. O incumprimento dos ἄγραφα νόμια não traz

consigo sanções ou “processos legais”, mas sim o ψόγος: a censura, repreensão. E o seu cumprimento, por sua vez, dá lugar ao ἔπαινος: ao louvor, elogio. Nesse sentido, os ἄγραφα νόμιμα conjugam em si uma propriedade fundamental da νουθέτησις: o facto de a diferença entre “fazer bem” e “fazer mal” não ter uma consequência “legal” em correspondência a um “código estabelecido”. Mas, vendo bem, este *analogon* da “pena”/“conformidade a uma lei”, que está em causa no ἔπαινος e no ψόγος, partilha também com os νόμοι uma determinação fundamental, a saber: o facto de o louvor/censura *ser relativo a toda a comunidade* e de se constituir, por assim dizer, *aos olhos dela*. De sorte que, por um lado, o ψόγος (o não cumprimento desta forma de “lei”) emerge justamente de uma *pressão social* e tem que ver com o ficar mal colocado, o não ser bem visto aos olhos de todos, etc.⁹⁰; e, por outro lado, o ἔπαινος corresponde a uma resposta positiva à pressão da comunidade e traduz precisamente o ficar bem visto perante ela, acatar aquilo que se espera de um “bom cidadão”, etc. De sorte que não se é um πολίτης na verdadeira acepção da palavra apenas pelo cumprimento dos νόμοι escritos, mas também pela conformidade a estas leis não escritas – e o que constitui um βίος ἄκρατος (uma vida merecedora de ἔπαινος, o “viver bem” aos olhos da comunidade, de forma efectivamente virtuosa) é justamente aquela vida que reúne em si a obediência a (ou o acatamento de) ambas as formas de lei.⁹¹

O percurso realizado focou aquilo a que chamámos os usos avulsos da noção de μεταξύ, ou seja, como dissemos no início do CAPÍTULO I, aqueles usos em que “μεταξύ” não é alvo de uma caracterização ou reflexão detida, antes se aproxima mais de um

⁹⁰ Este ψόγος é mais “fraco” do que a sanção implicada no incumprimento dos νόμοι escritos, sim – mas, vendo bem, é também muito mais “forte” do que a sanção correspondente à νουθέτησις. Pois o que está em causa no incumprimento dos ἄγραφα νόμιμα é de todo o modo uma apreciação (a censura) *de toda a comunidade*. E a diferença entre cumprimento/incumprimento dos ἄγραφα νόμιμα não é apenas uma diferença circunscrita ao olhar deste ou daquele que produz a νουθέτησις (i.e. uma diferença que tem lugar num meio marcado justamente pela ausência de pressão *social*), mas uma diferença entre estar ou não inserido numa comunidade (ficar bem ao mal visto *aos olhos de todos*).

⁹¹ Cf. 822e4-823a1: «γεγραμμένων δὴ ταύτη τῶν νόμων τε καὶ ὅλης τῆς πολιτείας, οὐ τέλος ὁ τοῦ διαφέροντος πολίτου πρὸς ἀρετὴν γίγνεται ἐπαινος, ὅταν αὐτόν τις φῇ τὸν ὑπηρετήσαντα τοῖς νόμοις ἄριστα καὶ πειθόμενον μάλιστα, τοῦτον εἶναι τὸν ἀγαθόν· τελεώτερον δὲ ὧδε εἰρημένον, ὥς ἄρα ὅς ἂν τοῖς τοῦ νομοθέτου νομοθετοῦντός τε καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ψέγοντος πειθόμενος γράμμασιν διεξέλθῃ τὸν βίον ἄκρατον.» A este respeito, veja-se ainda o comentário de BURY, R. G. (ed.), *Plato: Laws*, vol. XI, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1926, *ad loc.*: «i.e. for perfect virtue there is required not only obedience to statute law, but also conformity with all the other rules of conduct laid down by the lawgiver in the less rigid form of advice (“approbation” and “disapprobation”).»

conceito “comum”, “partilhado” por todos: de um conceito a par da compreensão que espontaneamente se tende a ter da ideia de “entre”, “intervalo”, “posição intermédia”, etc., ou que não envolve nenhum significativo acrescento ou desvio em relação a tal compreensão. Mas, sendo assim, o percurso realizado dá a ver que isso não significa que o uso “comum”, mais “automático”, seja *simples, sempre o mesmo*. Esse uso revela-se, pelo contrário, extraordinariamente “rico”, *complexo* – e “μεταξύ” aparece associado a várias ideias ou sentidos, que vincam diferentes determinações da noção e lhe conferem uma função de cada vez distinta. Mas, por outro lado, o que vimos mostra também como este uso “desprevenido” da noção de μεταξύ tem lugar em variadíssimos *contextos*. Quer dizer: não se trata apenas de o μεταξύ ser uma noção complexa ou, por assim dizer, composta por vários elementos irreduzíveis entre si; trata-se também de esses elementos serem postos em ligação com *contextos muito diferentes*, que à partida nada têm que ver uns com os outros e que se destinam a ilustrar fenómenos totalmente distintos entre si. Poderia haver um aspecto sem o outro: por um lado, o μεταξύ poderia ocorrer em variados contextos, mas ter sempre um e o mesmo significado (ter apenas um “traço” distintivo); por outro, o μεταξύ poderia envolver uma carga semântica complexa, mas ocorrer apenas num quadro determinado, fixo e rígido, sempre o mesmo. Mas acontece justamente o contrário – e é esta complexidade *num duplo sentido* (no sentido dos “traços” por que é composto e no sentido dos contextos a que se acha associado) que acaba por definir o “uso avulso” do μεταξύ e emprestar-lhe uma natureza, por assim dizer, “metamorfoseante”.

Posto isto, passamos agora à consideração do que designámos como “μεταξύ aprofundado”.

1.2. O μεταξύ aprofundado

O primeiro aspecto a ter em conta prende-se com o significado da designação “μεταξύ aprofundado”: com aquilo que se quer dizer ao fazer uso de tal designação e com o conjunto de fenómenos que para que ela aponta.

Antes do mais, esta designação tem algo de “artificial”, “postição”: o *Corpus Platonicum* não faz qualquer menção explícita de um μεταξύ aprofundado sc. de algo assim como um μεταξύ resultante de um *desenvolvimento* do seu uso avulso, que justamente parta desse uso e reflecta sobre ele, o examine e lhe confira determinações novas que o vêm complexificar ainda mais. Somos nós que “juntamos as peças” do *Corpus* desta forma ou as organizamos de tal modo que fazemos emergir algo de diferente e irreduzível ao uso meramente avulso do μεταξύ. Além disso, mesmo se abstrairmos da questão de saber quem estabelece que diferenças (e do facto de, na verdade, quem as estabelece sermos nós), há ainda uma outra dificuldade que confere a este contraste um cunho artificial. Vendo bem, as próprias características do que encontramos no uso platónico do termo acabam por corresponder a uma espécie de *continuum*, constituído de tal modo que muitas das diferenças determináveis são graduais, não vincadas, a complexificação da carga semântica passa muito mais pelo que fica sugerido, tem de ser pressuposto ou resulta do contexto sc. da forma como a noção está utilizada do que por qualquer indicação explícita ou inequívoca de que a carga semântica já contém este ou aquele momento, já se desenvolveu nesta ou naquela direcção. Nesse sentido, estamos a falar de um território onde não há cortes ou cesuras muito nítidos, fronteiras dividindo com clareza tudo quanto se torna contrastável se passarmos a examinar, com essa preocupação (com uma preocupação de cuidadoso escrutínio da carga semântica), as diferentes ocorrências do termo.

Mas, sendo assim, que é que está em causa nesta divisão ou organização dos diversos tipos de ocorrência de μεταξύ, que é que se pretende com ela e, em última análise, a que é que ela corresponde?

O que aqui designamos como “μεταξύ aprofundado” tem que ver, em primeiro lugar, com o facto de haver passos do *Corpus Platonicum* onde “μεταξύ” aparece com uma *mais vincada acentuação do tipo de aspectos que tentámos pôr em relevo nas*

análises precedentes. Quer dizer: em diversos passos o uso de *μεταξύ* deixa transparecer com relativa nitidez (com uma nitidez maior do que nos outros casos, onde tudo fica mais dependente de uma iniciativa de ponderação) que o termo está usado com uma carga de determinações mais complexa, que inclui estes e aqueles aspectos, nesta e naquela relação. Por outras palavras, há passos do *Corpus Platonicum* em que, mesmo que não tenham qualquer preocupação expressa de explicar o sentido em que o termo é usado e não cheguem, portanto, a desenhar nada que possamos designar como um *modelo* do que está implicado no conceito de *μεταξύ*, esse modelo ganha contornos, mais supostos ou subentendidos do que outra coisa, mas de tal modo que aparece como *em filigrana* e é fácil de identificar sem grande necessidade de reflexão.

Tem de se insistir na ideia de que este *uso aprofundado* não tem nada que ver com a conversão do *μεταξύ* no objecto de qualquer caracterização explícita, de qualquer reflexão a seu respeito ou de qualquer fixação terminológica. Continua a acontecer que a noção é usada como que *de passagem*, sem qualquer paragem nela. Sucede apenas que a forma como é utilizada desenha como que uma “*declinação*” da carga semântica do termo – em diferentes direcções. A noção de *μεταξύ* deixa de estar associada a um operador mais ou menos *solto*, *desgarrado*, *meramente avulso* e passa a corresponder à definição de determinadas “*figuras*”, compostas por tais e tais elementos – de sorte que o que avulta é precisamente o modo como diferentes elementos “coalescem” entre si, formam uma carga de determinações complexa e, como dissemos, acabam por desenhar algo como um “modelo” de compreensão da noção de *μεταξύ*. Neste sentido, o exame que se trata de levar a cabo na análise do “*μεταξύ aprofundado*” introduz de facto *novidade* – faz aparecer a uma outra luz o que está em causa naquilo a que chamámos o seu “uso avulso”. Onde havia determinações mais ou menos soltas, desgarradas, começam a surgir determinadas “figuras”: “quadros” ou “modelos” de compreensão do *μεταξύ*, que justamente reúnem e organizam em si, deste ou daquele modo, determinados elementos componentes da noção de *μεταξύ* e lhe conferem uma unidade mediante a qual o *μεταξύ* aparece com um “rosto” a) de “traços” mais definidos e b) com uma multiplicidade de contrastes dificilmente discerníveis a partir do que se encontra no “uso avulso”.

Por outro lado, não se trata apenas da identificação de um conjunto de “figuras” ou “modelos” *num registo também ele avulso*, que pura e simplesmente toma nota da multiplicidade. Não. Acontece antes que é possível identificar ao mesmo tempo *fiões* de

ligação ou *linhas de desenvolvimento* entre os diferentes “modelos” que se encontram. Quer dizer: os “modelos” que a pouco e pouco vão emergindo acabam por desenhar qualquer coisa como um “*itinerário genealógico*” – que vai de “modelos” mais elementares (os modelos menos complexos, compostos por menos componentes) a outros “modelos” mais complexos, que não só são compostos por mais elementos, mas, para além disso, parecem formados sobre a base dos primeiros, a que juntam outros elementos que os contraem ou sobredeterminam.

Mas aqui importa perceber bem o significado deste “itinerário genealógico” e dos aspectos a que ele está ligado. Na verdade, o que se encontra quando se tem a preocupação de identificar este “fio genealógico” são duas coisas bastante diferentes. Por um lado, os fios de ligação ou os itinerários genealógicos identificáveis por comparação entre os diferentes modelos que ganham contornos no “uso aprofundado” do *μεταξύ* correspondem à iteração do nexo de dependência ou “descendência” a que fizemos referência – dando lugar como que a “encadeamentos” de figuras ou modelos do *μεταξύ*, constituídos por *sucessiva* contracção (e complexificação) de cargas semânticas mais elementares. A articulação aqui em causa pode ser expressa se considerarmos um conjunto de modelos de *μεταξύ*, que designamos por A, B e C, e definirmos a sua articulação do seguinte modo: $B = (A + \alpha)$, $C = (B + \beta)$, etc.

Por outro lado, noutros casos os fios de ligação ou os itinerários genealógicos identificáveis por comparação entre os diferentes modelos que ganham contornos no “uso aprofundado” do *μεταξύ* distinguem-se por tomarem *sentidos diferentes*. Quer dizer, mesmo que aconteça que procedam da mesma carga de base, transformam-na por adjunção de factores de contracção que não vão na mesma direcção – de sorte que, ao contrário do que sucede no outro caso, não se incluem uns aos outros no referido nexo de encadeamento. Neste caso, a articulação entre os diferentes modelos identificáveis toma a forma seguinte: $B = A + \alpha$, $C = A + \beta$, $D = A + \gamma$, etc.

Ora, no que se segue trata-se justamente de tentar seguir esta complexa *estrutura arborizada* que diz respeito ao “*μεταξύ* aprofundado”. Ao falarmos aqui de uma “estrutura arborizada”, pretendemos justamente vincar os *dois tipos de desenvolvimento* a que acima fizemos referência: por um lado, a possibilidade de haver algo assim como *um e o mesmo fio de desenvolvimento*, de tal modo que os diferentes modelos constituem sucessivas especificações de um dado “ramo”; por outro, a possibilidade de surgirem “ramos” que já *não* vão numa mesma direcção, mas a certa altura “rompem”

com ela e as determinações por que são compostos inauguram *outras* direcções de sentido. Mas, ao falarmos de “estrutura arborizada”, temos também em vista um outro aspecto, a saber: o facto de se poder identificar qualquer coisa como um “tronco”: *um modelo fundamental* de que todos os outros partem e que constitui universalmente a sua condição de possibilidade – a sua “base”. De sorte que, por mais divergentes que sejam as direcções que estes e aqueles modelos tomam, há, de todo o modo, um *núcleo comum*, de que tudo o mais parte ou “arranca”, que tudo suporta e de que tudo constitui, em última análise, uma contracção ou especificação. Esse núcleo comum (esse “tronco”) é justamente a ideia de neutralidade – o μεταξύ como *neutrum* – que se trata de considerar já de seguida.

Comecemos, então, isso que pode ser descrito como um levantamento dos “ramos” ou a despistagem das diferentes “linhas de cristalização” dos valores semânticos do μεταξύ.

a) O μεταξύ como *neutrum*

A noção que serve de base a todos os desenvolvimentos do μεταξύ – se assim se pode dizer, o mínimo que abre ou “rasga” o território do μεταξύ e funda a esfera que é a sua – diz respeito a uma peculiar conformação da ideia de *neutro*, no sentido etimológico do termo: *nem A nem B*. Falamos de “uma peculiar conformação do *neutrum*”, porque a ideia de neutralidade é em si mesma ainda “muda” em relação a constituir-se como μεταξύ ou não. Um C para lá de um A e de um B pode ser intermédio entre eles, como também pode não o ser. Ora, o que caracteriza o μεταξύ *como neutrum* é justamente essa peculiar contracção da ideia de neutralidade em virtude da qual o C correspondente ao μεταξύ se define por não ser nem um A nem um B, mas de tal modo que *ocupa numa posição intermédia* relativamente a eles, quer dizer, é um terceiro *que ocorre entre A e B, no intervalo deles*.

Assim sendo, a noção de μεταξύ – o μήτε/μήτε, o οὔτε/οὔτε, o μηδέτερον, o οὐδέτερον, etc. – envolve desde o princípio dois momentos fundamentais: por um lado, o que está em causa quando se fala de μεταξύ é sempre a possibilidade de um τρίτον, de um *tertium quid*, para lá de duas determinações. Este τρίτον implica a negação de que a

relação entre elas seja uma relação de contraditoriedade; por outro lado, o *μεταξύ* tem um carácter tal que, para que um *τρίτον* seja *μεταξύ*, as determinações a que diz respeito têm de assumir a função de extremos – enquanto o *τρίτον* em causa entra em cena precisamente como um intermédio, como algo que vem “interpor-se” entre as duas outras determinações e fica, por assim dizer, *no meio* delas.

Este é um aspecto relevante, que importa vincar com nitidez desde o princípio. Tanto quanto fomos capazes de ver, a noção de *μεταξύ* – tanto no seu uso “avulso” como no seu uso “aprofundado”⁹² – aparece sempre como um “terceiro” que tem de algum modo que ver com “extremos”. Isso não quer dizer que os passos onde é usada ou analisada envolvam sempre uma definição precisa da ideia de “extremo”, uma identificação concreta da sua identidade e da própria relação entre o *μεταξύ* e os “extremos”, etc. Pelo contrário: nem sempre está presente uma identificação do que de cada vez desempenha a função de “extremo” – e a noção de *μεταξύ* pode perfeitamente aparecer na ausência da focagem dos extremos, num silêncio ou “indiferença” em relação a eles (de tal modo que tudo se passa como se eles pura e simplesmente não figurassem e não desempenhassem qualquer papel relevante). Assim, por exemplo, no seu uso mais insistente – para exprimir a ideia de “enquanto se faz X” – a noção de *μεταξύ* não envolve qualquer marcação de “extremos” e muito menos uma problematização da sua identidade, da relação que têm com o *μεταξύ*, etc. Trata-se justamente de uma noção comum, “desprevenida”, “automática” – que dispensa que o olhar se tenha de voltar para tudo isso. Mas, por outro lado, por mais que seja assim, se focarmos o que está envolvido nessa noção, apuramos que na verdade inclui sempre alguma referência à ideia de extremos – de tal modo que o que está em causa é precisamente ocorrer no meio *deles*.⁹³ Quer dizer: a razão por que o *μεταξύ* tem de raiz uma relação com a noção de “extremos” não é apenas o facto de se definir como algo além deles; acresce a isso que o *μεταξύ* é *μεταξύ* também no sentido em que se define por estar *inserido num determinado intervalo* ou, o que é o mesmo, por *estar a passar no interior de qualquer coisa como um “campo” que tem como “balizas” ou fronteiras as determinações a que o μεταξύ é relativo*.

⁹² Como ainda – é o que veremos – no seu uso “terminológico”.

⁹³ Assim, por exemplo, a determinação de “enquanto se faz ou não faz X”, “no decorrer de X ou Y”, “a interromper X ou Y”, etc. tem sempre que ver com um determinado intervalo temporal, um quadro definido por um “antes” e um “depois” – e tanto quer dizer: um horizonte marcado pela presença de determinações que funcionam como extremos desse intervalo – no interior do qual a tarefa ou acção (a interrupção, etc.) justamente tem lugar.

Este é o aspecto fundamental: a ideia deste ser-um-terceiro-a-ocorrer-num-intervalo. Mas, sendo assim, percebe-se também como a noção mais formal de *μεταξύ* (ou a camada mais formal da carga semântica de *μεταξύ*) que encontramos no *Corpus Platonium* – o *μεταξύ* como *neutrum* – tem já que ver com uma desformalização possível da ideia de um *τρίτον* para lá de tais ou tais determinações. Pois o *neutrum* poderia ser o que se situa *fora do intervalo* definido pelas determinações em causa⁹⁴ – ao passo que a noção de *μεταξύ* inclui sempre já a ideia de ficar *dentro desse intervalo*.

Numa palavra: se percebemos bem, o problema do *μεταξύ* no *Corpus Platonium* é desde o princípio – e mesmo que só “silenciosamente” – não um problema relativo a uma determinação *absolutamente isolada*. Pois o *μεταξύ* está constituído de tal modo que desde o princípio suscita *também* o problema da sua articulação com os extremos. E mesmo quando – como veremos – essa articulação passa fundamentalmente pela ideia de separação, isolamento, fechamento, etc., isso é muito diferente do que estaria em causa se essa separação, esse isolamento, etc. tivesse que ver com uma *absoluta ausência de relação* com os extremos. Por outras palavras: o isolamento, o fechamento, etc. ocorrem sempre já no quadro de uma relação com os extremos: uma relação que situa o *μεταξύ* no intervalo definido por eles.

b) O *μεταξύ* e a possibilidade do seu “desdobramento”

Nos usos avulsos de *μεταξύ*, vimos que a noção pode estar associada a uma *multiplicidade de ocorrências*. O “*μεταξύ* plural”, como o designámos, tem que ver com uma não restrição ao modelo de um “lugar simples” entre dois extremos: um X entre um A e um B – sem mais. O *Corpus Platonium* fala também da possibilidade de haver *várias instâncias intermédias* a ocorrer numa sequência de vários termos – que de cada vez desempenham a função de extremos em relação a uma determinação “intersticial”. Em causa não está já o modelo do intermédio simples: “A – μ – B”; mas qualquer coisa que poderíamos representar como “A – μ₁ – B – μ₂ – C – μ₃ – D”, onde μ₁, μ₂ e μ₃ são

⁹⁴ Ou seja, dito de uma forma paradoxal, mas que exprime bem o que aqui temos em vista, o *neutrum* poderia ter que ver com os extremos apenas no sentido em que nada tem que ver com eles. Quer dizer: o *neutrum* poderia ser definido de tal modo que toda a relação com os extremos fosse uma relação de *absoluta exterioridade*, como algo que justamente não se acha inserido num determinado intervalo (no intervalo que é posto por “A” e por “B”), antes ocorre para lá dele, sem qualquer referência a “extremos”.

justamente as determinações μεταξύ. Ora, assim compreendido, o plano intermédio adquire uma determinação significativamente diferente: ele passa a corresponder a algo de “pulverizado”, que não se restringe a um único “lugar”, antes ocorre em várias “posições”, entre vários extremos. Mas, vendo bem, este modelo deixa ainda intactos pressupostos em que assenta o próprio modelo da neutralidade simples, de tal modo que pode perfeitamente constituir um mero desenvolvimento interno dele. E a razão de ser assim é a seguinte.

O “μεταξύ plural” *não* introduz multiplicidade no “coração” do plano intermédio enquanto tal; produz apenas multiplicação da sua ocorrência por alargamento do âmbito de consideração. Dito de uma forma mais simples: entre A e B continua a haver um – e apenas um – μεταξύ; entre B e C continua a ter lugar um – e só um – intermédio; e assim sucessivamente. E isso não se altera mesmo quando o âmbito de consideração (i.e. a amplitude do horizonte definido pelos extremos) é mais amplo: o que está em causa continua a ser *um único* plano intermédio, simplesmente num horizonte mais aberto, desangulado. Por outras palavras: nada no “μεταξύ plural” introduz, por si só, o que quer que seja de uma *multiplicidade interna* ao próprio plano μεταξύ. Este último pode perfeitamente continuar a ser compreendido como correspondendo pura e simplesmente à marcação de uma posição *simples* entre dois extremos: *um τρίτον* em relação a eles. O ângulo aberto pelos extremos pode ser maior ou menor e o interior desse ângulo pode ser acompanhado pela marcação de mais ou menos termos relativamente aos quais há determinações “intersticiais”, sim; mas nada disso abala o pressuposto fundamental de que o μεταξύ é (e só pode ser) de cada vez algo simples, único, idêntico consigo mesmo ou, dito de outro modo, não internamente cindido ou multiplicado em várias ocorrências de si, a que corresponderia qualquer coisa como “A – μ_1 – μ_2 – B”.

É esta possibilidade – a possibilidade de um “*desdobramento*” do plano intermédio, que faz que ele seja internamente complexo e até bastante complexo – que se acha também explorada no *Corpus Platonicum*. Podemos ganhar a pista do que nela está em causa a partir do *Timaeus*, 34css.

Este passo joga-se sobre o pano de fundo da descrição do modo como o demiurgo formou a $\psi\upsilon\chi\eta$ que envolve o οὐρανός, enquanto este traduz (dito de forma algo grosseira) a instância que reúne em si a totalidade das determinações estritamente

“corpóreas” ou “físicas” (o que é visível, tangível, etc.)⁹⁵, i.e. aquelas determinações que, em si mesmas, se caracterizam justamente por serem “desanimadas”: desprovidas de ψυχή. Ou seja, trata-se de perceber como está constituído aquele princípio de determinação que anima τὸ πᾶν sc. o todo (a globalidade do “mundo corpóreo” ou, nos termos de Platão em 32a8 e 32c1, τὸ τοῦ παντὸς σῶμα sc. τὸ τοῦ κόσμου σῶμα) e que, como o texto diz, se estende pelo plano do “corpo” e o envolve a partir de fora, fazendo dele precisamente um ζῶον: algo de “vivo”, “animado”.⁹⁶ A passagem foi amplamente discutida e comentada e, na verdade, desde o período que imediatamente se seguiu à morte de Platão, no “platonismo médio”, no “neoplatonismo” e daí por diante, dando azo a um debate que incluiu, entre outros, Aristóteles, Xenócrates, Crantor, Posidônio, Plutarco, Proclo, Calcidius.⁹⁷ Parte de tais comentários ter-se-ão perdido, o que torna mais difícil entender o sentido dos conceitos – à data certamente muito mais óbvios – que são usados nesta passagem. Mas essa dificuldade é ainda maior, se se tiver em conta que a passagem está construída numa constante remissão para (e em constante diálogo com) diferentes teorias, teses e doutrinas matemáticas, epistemológicas, musicais, cósmicas sc. cosmogónicas, físicas e, assim também, diferentes autores e escolas (em particular, a(s) “escola(s) pitagórica(s)”) – em que, além do mais, se misturam termos “técnicos”, num sentido mais estrito, e termos figurados, metafóricos ou não pertencentes a um contexto “científico” (com tudo o que, neste caso, tal expressão tem de grosseiro).

O que acabamos de referir permite dar um vislumbre da extraordinária dificuldade em que se vê enredada qualquer tentativa de interpretação desta passagem e do terreno “movediço”, “instável” em que tais interpretações sempre de novo se movem.⁹⁸ No entanto, o que aqui nos importa não é dar conta da complexa rede de

⁹⁵ Veja-se, por exemplo, 31b4-5: «Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἅπτόν τε δεῖ τὸ γινόμενον εἶναι (...)».

⁹⁶ Cf. 34b3-6: «ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείσθαι διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυπεν, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν (...)». Veja-se também 34a3ss.

⁹⁷ Sobre esta discussão e a complexa rede de interpretações que se geraram, veja-se TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., 109ss.

⁹⁸ Com efeito, este problema põe-se, desde logo, a respeito da questão de saber qual é o significado (ou quais são os significados) de ψυχή, tal como ela é apresentada em 34css.: que é que Platão quer dizer com esta noção, para que fenómenos está a apontar, que implicações tem aquilo que está a dizer? Mais em concreto: ao referir a noção de ψυχή, o texto do *Timaeus* está a falar de algo que marca cada um de nós (enquanto somos precisamente um acontecimento de “vida” sc. de algo-para-além-do-corpo-“físico”) ou da ψυχή em geral: de uma determinação, por assim dizer, “universal”, correspondente a qualquer coisa como a peculiar forma de *não-apenas-corpo* (de “vivo”, no sentido que o *Timaeus* atribui à noção) que constitui tudo aquilo com que é possível estar em contacto? Ou está a falar das duas coisas – e, se assim se for, qual é a relação entre elas? À partida, no passo de 34css., parece tratar-se da segunda destas três

aspectos que estão implicados em 34css. nem tampouco dos desenvolvimentos e da relevância que ele tem quer no diálogo do *Timaeus* quer no *Corpus Platonicum* em geral. Trata-se apenas de vincar aquele conjunto de aspectos que ajudam a perceber o modelo de intermédio que fica desenhado neste passo. Para tal, é indispensável discutir alguns pontos que, apesar de à partida parecerem não estar directamente associados à noção de μεταξύ, desempenham um papel importante na sua caracterização.

No ponto de partida, está a demarcação entre duas formas de ser: por um lado, a “mesmidade”, i.e. ταὐτόν ou aquilo que se apresenta como «ή ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχουσα οὐσία» – e, por outro, a alteridade, o “ser-outro”: θάτερον ou o que se descreve como «ή περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστός [οὐσία]». O demiurgo mistura estas duas determinações e dessa mistura resulta uma terceira (um τρίτον ἐξ ἀμφοῖν), situada a meio delas ou entre elas (ἐν μέσῳ): o ser ou a οὐσία, num sentido estrito do termo.⁹⁹ Em seguida, o demiurgo leva a cabo uma segunda mistura, que funde ou combina em algo de único (συνκεράσατο εἰς μίαν ιδέαν) as três determinações

alternativas: em causa está justamente uma determinação que ao mesmo tempo perpassa e envolve todo o “mundo” sc. o οὐρανός (trata-se, com efeito, daquilo que é possível exprimir como a “ψυχή do κόσμος” sc. “τοῦ παντὸς ψυχή”). Mas, sendo assim, os desenvolvimentos ulteriores do *Timaeus* acabam por desenhar algo diferente e apontar na direcção da terceira alternativa que referimos. Com efeito, na sequência de 35b (designadamente, em 41bss.), diz-se que há uma intrínseca afinidade entre a nossa ψυχή (todas e cada uma das ψυχαί “humanas”) e a “τοῦ παντὸς ψυχή”. Essa afinidade é tal que ambos os tipos de ψυχή são constituídos *exactamente pelos mesmos elementos*. Quer dizer: há, de raiz, uma *afinidade estrutural* entre o nosso modo de ser e a “τοῦ παντὸς ψυχή”, de tal modo que a nossa ψυχή não está fechada a esta última, como se se tratasse de algo completamente alheio e estranho a essa totalidade que a “τοῦ παντὸς ψυχή” perpassa de uma ponta a outra e envolve – e, assim, não correspondesse a nada mais do que uma mera parte do οὐρανός (uma parte “viva” dele, marcada pela interferência da ψυχή na constituição do próprio οὐρανός, sim – mas, de todo o modo, apenas uma parte, sem qualquer ligação com o próprio todo). Sucede, pelo contrário, que há justamente uma “identidade estrutural” entre cada uma das ψυχαί humanas e a “τοῦ παντὸς ψυχή”, de tal forma que as primeiras são como que coextensivas à segunda e têm em si o gérmen dessa mesma totalidade que ela perpassa e envolve em si. Ou, dito por outras palavras: a ψυχή humana está constituída de tal maneira que, de algum modo, “chega” à “τοῦ παντὸς ψυχή”, vai a ela ou está em contacto com ela. Ora, tudo isto não impede, por outro lado, que, como o referido passo de 41bss. acentua, haja justamente uma *diferença* – e até uma extraordinária diferença – entre os dois tipos de ψυχή. Pois, não obstante a identidade estrutural entre uma e outra, a *qualidade* dos elementos que as compõem é, em cada caso, diferente. Mas, sendo assim, o ponto que aqui importa pôr em relevo é que essa diferença (e mesmo tratando-se de uma extraordinária diferença) não anula (antes coexiste com e tem já pressuposta) uma identidade de fundo, que justamente faz que, na própria diferença, estão sempre já em causa os *mesmos* elementos sc. um quadro de determinações transversal aos dois tipos de ψυχή.

O que nesta breve nota procurámos esboçar ainda não é suficiente para perceber qual é, em última análise, o significado de cada uma das formas de ψυχή e da relação entre elas – e tanto quer dizer: que é que faz que haja ao mesmo tempo uma irreducibilidade e uma afinidade entre ambas, como é que, no sentido referido, a ψυχή humana “chega” à “τοῦ παντὸς ψυχή” e, assim, tem-na de algum modo já em si e, por fim, quais são as implicações de tudo isto. Todavia, o tratamento destes problemas já excede o âmbito das nossas análises.

⁹⁹ 35a1-6: «[ὁ θεός] τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχουσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ».

referidas: o ταῦτόν, o θάτερον e a οὐσία, resultantes da primeira mistura.¹⁰⁰ Depois de ter formado uma única coisa a partir da mistura destas três determinações (μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν), o demiurgo distribuiu-a ou dividiu-a em diferentes porções (μοῖραι).¹⁰¹

E fê-lo da seguinte forma: em primeiro lugar, retirou do todo uma porção; depois uma outra que era o dobro da primeira; em seguida, uma terceira que era uma vez e meia a da segunda porção (ou seja, o triplo da primeira); a seguir, retirou uma quarta porção, que era o dobro da segunda, uma quinta que era o triplo da terceira, uma sexta que era oito vezes a primeira e, por fim, retirou da mistura uma sétima porção, que era vinte e sete vezes a primeira. De acordo com a ordem em que são retiradas as diferentes porções temos, então, os seguintes números: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.¹⁰²

Esta ordem de sete números organiza-se, por sua vez, em duas diferentes séries numéricas: a série dos números que são *potências de 2* (literalmente, a série dos “intervalos duplos”: τὰ διπλάσια διαστήματα) e a série dos números que são *potências de 3* (literalmente, a série dos “intervalos triplos”: τὰ τριπλάσια διαστήματα). Ou, se quisermos: as duas séries traduzem uma progressão das potências de 2 e de 3, mais precisamente, daquelas que estão incluídas no intervalo entre 1 e 27, i.e. desde 2^0 até 2^3 e desde 3^0 até 3^3 .¹⁰³ Assim, as duas progressões numéricas estão constituídas de tal modo que se pode descrevê-las como uma dupla progressão, tradicionalmente representada em forma de *lambda* (Λ), cujo vértice corresponde ao número 1 (comum a ambas as séries) e as duas linhas que partem do vértice correspondem, de um lado, à

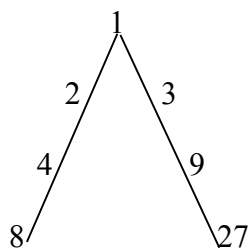
¹⁰⁰ 35a6-8: «καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτόν συναρμόττων βίᾳ.»

¹⁰¹ 35b1-3: «μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.» Importa notar que se trata de uma mistura *completa*, “*perfeita*”, em que todos os elementos estão inteiramente fundidos uns nos outros (mesclados uns com os outros ou a passar uns nos outros), de tal forma que se trata justamente de algo de único (e não de um mero somatório ou aglomerado de três determinações) e cada porção retirada vem da peculiar identidade dessa determinação única (dessa μία ιδέα ou desse ἓν) – e, neste sentido, constitui também uma mistura completa, “*perfeita*”.

¹⁰² 35b4-c2: «ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφείλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφήρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ’ αὖ τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλὴν, πέμπτην δὲ τριπλὴν τῆς τρίτης, τὴν δ’ ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ’ ἑπτακαίικοσιπλασίαν τῆς πρώτης.»

¹⁰³ Abstrai-se da discussão sobre a questão de saber quais são as razões (ou quais são as várias possibilidades de compreender a razão) por que ambas as séries são compostas apenas pelos números que, respectivamente, vão até à *terceira potência*. A este respeito, veja-se designadamente TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 35b4-36b5 (p. 135).

série das potências de 2 e, do outro, à série das potências de 3. Trata-se, portanto, daquilo que pode ser ilustrado da seguinte forma¹⁰⁴:



Ora, depois de tudo isto, o demiurgo retirou da mistura ainda mais porções e preencheu (συνεπληροῦτο) ambas as séries, inserindo mais números entre cada dois números adjacentes de cada série. Ou seja: cada uma das duas progressões numéricas adquire uma composição mais complexa – e essa complexidade resulta da introdução de determinações “intersticiais” no intervalo que media entre cada um dos números da série original e o imediatamente seguinte. Ora, é propriamente aqui que se fala de μεταξύ – e, na verdade, em dois sentidos. Em primeiro lugar, o μεταξύ tem que ver com o próprio movimento de introdução dos elementos que vêm complexificar cada uma das séries originais, i.e. com o facto de as porções acrescentadas *serem postas entre* cada dois elementos da série em causa («τιθεῖς εἰς τό μεταξύ τούτων»). O que significa que a noção de “intermédio” aqui em causa exprime, antes do mais, o *lugar para onde* são introduzidas as diferentes porções adicionadas às porções iniciais (e, portanto, “μεταξύ” designa propriamente o complemento circunstancial de lugar *para onde*).

Mas isto, por sua vez, aparece intrinsecamente associado a uma segunda coisa, que é, na verdade, a decisiva, a saber, que aquilo com que se preenche o intervalo entre cada dois elementos adjacentes de cada série *não é simples*, antes envolve justamente *duas* determinações intermédias sc. *duas μεσότητος* («τιθεῖς εἰς τό μεταξύ τούτων, ὥστε ἐν ἐκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητος»)¹⁰⁵. De sorte que o μεταξύ (o “εἰς τό μεταξύ τούτων”) corresponde *eo ipso* a abertura de uma esfera *intrinsecamente complexa*, articulada ao mesmo tempo por *dois momentos de intermédio* (em qualquer coisa como uma “partição” em dois do próprio intervalo definido como μεταξύ).¹⁰⁶

¹⁰⁴ A representação remonta, provavelmente, a Crantor, mas não é claro se originalmente se recorreu a esta forma de representação em Λ ou se as duas séries estavam simplesmente “juntas” numa única “fila” ou “linha horizontal”, correspondente à sequência “natural” dos números em causa – ou seja: {1, 2, 3, 4, 8, 9, 27}.

¹⁰⁵ Cf. 36a2-3.

¹⁰⁶ Assinale-se, entre parêntesis, um ponto que o *Timaeus* não foca explicitamente, mas que decorre do próprio procedimento de divisão que está a ser considerado. Vendo bem, a ideia de “intermédio” não

O resultado destes passos de divisão desenha, portanto, algo que podemos ilustrar do seguinte modo: {1, μεσότης, μεσότης, 2, μ., μ., 3, μ., μ., 4, μ., μ., 8, μ., μ., 9, μ., μ., 27}. Ou, se quisermos traduzi-lo em relação a cada uma das séries tomadas isoladamente:

- a) série das potências de 2 (τὰ διπλάσια διαστήματα): {1, μ., μ., 2, μ., μ., 4, μ., μ., 8}
- b) série das potências de 3 (τὰ τριπλάσια διαστήματα): {1, μ., μ., 3, μ., μ., 9, μ., μ., 27}

Mas tudo isto está ainda longe de levar minimamente em conta os aspectos mais relevantes de 35^{ass}. Ora, a partir do que vimos, a questão que imediatamente se impõe é a de saber quais são os termos que, em cada caso, são introduzidos como intermédios (como μεσότης) e qual é a sua natureza?

Sócrates descreve as duas μεσότης aqui em causa – os dois tipos de μεσότης que podemos designar, respectivamente, por “μεσότης *harmónica*” e “μεσότης *artimética*” – do seguinte modo: «τὴν μὲν ταύτῃ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσιν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ’ ἀριθμὸν ὑπερέχουσιν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην» (36a3-5). O primeiro aspecto que salta à vista é o facto de a totalidade dos intermédios corresponder *apenas duas modalidades fundamentais*. Quer dizer: a determinação das diferentes μεσότης postas de permeio entre cada um dos termos das séries *muda* consoante os extremos em cujo intervalo se situam; mas, sendo assim, há em cada caso duas (e apenas duas) formas *constantes* de intermédio – e isto de tal modo que a própria

entra em cena apenas a partir da noção de μεταξύ; ela está já, de algum modo, pressuposta no facto de τὰ τε διπλάσια καὶ τὰ τριπλάσια διαστήματα serem, por definição, complexos e, nesse sentido, implicarem sempre já determinações extremas (1 e 8 sc. 1 e 27) e determinações intermédias (2 e 4 sc. 3 e 9). Ora, isso significa que 36a chama indirectamente à atenção para a circunstância de elementos que, na respectiva série original, ocupam uma função intermédia passarem também a desempenhar funções de extremos (i.e. de extremos em relação às determinações “intersticiais” sc. às μεσότης entretanto acrescentadas aos elementos adjacentes de cada série). Assim, por exemplo, se na série original dos “intervalos duplos” 2 e 4 eram determinações intermédias em relação aos extremos 1 e 8, a forma como o demiurgo leva a cabo a introdução de novos elementos faz que os extremos da série se mantenham e que 2 e 4 continuem a ser intermédios, mas ao mesmo tempo passem a corresponder a *extremos relativos* de um determinado intervalo, composto por estes e aqueles elementos (ou seja: passem a estar sobredeterminados por esta função, que antes não tinham). E, por sua vez, a função que desempenham *como extremos* é também ela complexa e variável – pois 2 tanto pode ser o extremo *superior* do intervalo que vai de 1 a 2 quanto o extremo *inferior* do intervalo que medeia entre 2 e 4 sc. 8. Do mesmo modo que 4 tanto pode ser o extremo inferior do intervalo entre si mesmo e 8 quanto o extremo superior do intervalo entre si e 2 sc. 1 (quando aqui se fala da diferença entre extremo “superior” e “inferior” tem-se em vista a grandeza dos próprios números e não a sua representação em forma de Λ – pois, nesse caso, a relação seria a inversa: 2 funcionaria como extremo *inferior* do intervalo entre 1 e 2 e como extremo *superior* do intervalo entre 2 e 4 sc. 8, e assim sucessivamente). Veremos mais em pormenor o que está em causa na noção de “extremo relativo” a que aqui fizemos referência.

sequência dos dois tipos de intermédio *se repete* ao longo de todas as séries. Assim, se tomarmos por exemplo, a série das potências de 2, o resultado será (designando por “ μ_h ” a μεσότης harmónica e por “ μ_a ” a μεσότης aritmética): {1, μ_h , μ_a , 2, μ_h , μ_a , 4, μ_h , μ_a , 8}.

Para tornarmos mais claro o que aqui está em causa, vejamos mais de perto o enunciado que acabámos de citar.

Sócrates diz que a primeira μεσότης – a “μεσότης harmónica”¹⁰⁷ – ultrapassa o extremo inferior e é ultrapassada pelo superior pela mesma parte (ou pela mesma fracção) de cada um dos extremos respectivamente: «τὴν μὲν ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσιν καὶ ὑπερεχομένην». O que está em causa é descrito mais exhaustivamente por Nicómaco, na *Introdução à Aritmética*.¹⁰⁸ Ao discutir a constituição da μεσότης harmónica num intervalo definido por números pares¹⁰⁹, Nicómaco diz o seguinte: «ὥσπερ γὰρ ὁ μείζων πρὸς τὸν ἐλάχιστον, οὕτως ἡ τῶν μειζόνων διαφορὰ πρὸς τὴν τῶν ἐλαττόνων, καὶ ὅσοις μέρεσιν ὁ μέσος ἐλάττων τοῦ μείζονος ἐν αὐτῷ τῷ μείζονι θεωρουμένοις, τοσούτοις ὁ αὐτὸς τοῦ ἐλάττονος μείζων ἐν αὐτῷ τῷ ἐλάττονι θεωρουμένοις, καὶ ὁ μὲν ἐν τοῖς μείζουσιν, ὅπερ οὐκ ἐπ’ ἄλλης, καὶ συντεθέντα τὰ ἄκρα καὶ ὑπὸ μέσου πολυπλασιασθέντα διπλάσιον ἀποτελεῖ τοῦ ὑπὸ τῶν ἄκρων γινομένου.»¹¹⁰

Este enunciado vem no seguimento de um exemplo que importa ter presente: se tomarmos o intervalo entre 10 e 40, é possível perceber as propriedades do μεσότης harmónica, que (adianta Nicómaco) corresponde a 16. Cumpre agora ver que é que isso significa.

¹⁰⁷ Esta μεσότης é referida em primeiro lugar, porque, como já veremos, está mais próxima do extremo inferior do intervalo em causa e, assim, se considerada a partir do ponto de vista da progressão numérica “natural”, vem *antes* do que a outra μεσότης.

¹⁰⁸ Cf. HOCHÉ, R. G. (ed.), *NIKOMACHOU ΓΕΡΑΣΗΝΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ*, II, Leipzig, Teubner, 1866, XXVII, 5ss.). Veja-se também o comentário à passagem por NICOMACHUS OF GERASA, *Introduction to Arithmetic*. Translated by Martin Luther D’Ooge, with Studies in Greek Arithmetic by Frank Eggleston Robbins and Louis Charles Karpinski, New York, Macmillan, 1926, 279ss.

¹⁰⁹ Nicómaco considera também o que se passa no caso de um intervalo definido por números ímpares, mas este é um ponto que não altera o fundamental do que aqui importa realçar e, por isso, concentramos a nossa atenção apenas no primeiro caso.

¹¹⁰ Na tradução inglesa referida na nota anterior: «For as the greatest term is to the least, so is the difference of the greater terms to that of the lesser; by what fractions, seen as fractions of the greater term, the mean is smaller than the greater term, by these the same mean term is greater than the smallest term when they are looked upon as fractions of the smallest term; the ratio between the greater terms is greater, and that of the smaller terms, smaller, a thing which is not true of any other proportion; and the sum of the extremes multiplied by the mean is double the product of the extremes.» (NICOMACHUS OF GERASA, *Introduction to Arithmetic*, *op. cit.*, 280).

Grosso modo, a μεσότης harmónica traduz a ideia de *proporção* entre os extremos (cada um deles entre si) e o meio (na relação com qualquer dos extremos). Isto tem que ver, antes do mais, com o que Nicómaco diz logo no começo do referido enunciado: tal como o termo superior está para o inferior, assim também a diferença entre o termo superior e o termo intermédio sc. entre o termo intermédio e o termo inferior (ou, nas palavras de Nicómaco, a diferença entre os dois termos superiores) está para o termo inferior. Ou, como também podemos dizer, a *razão* entre o extremo superior e o extremo inferior ($\frac{40}{10}$) é idêntica àquela que marca a relação de diferença entre o extremo positivo e o meio sc. entre este e o extremo negativo. Temos, assim: $\frac{40}{10} = \frac{40-16}{16-10}$.

Do que dissemos resultam várias coisas. Em primeiro lugar, Nicómaco acentua que, sendo esta a natureza do meio harmónico, ele faz justamente que a *razão* entre os dois termos superiores seja superior à razão entre os dois termos inferiores, isto é: $\frac{40}{16} > \frac{16}{10}$. Em segundo lugar, a particular constituição do meio harmónico está também associada ao facto de a soma dos extremos multiplicada pela μεσότης ser o mesmo que o dobro do produto dos extremos, de tal forma que $(40 + 10) \times 16 = 2 \times (40 \times 10) = 800$.¹¹¹ A isto está intrinsecamente associado um terceiro ponto decisivo, a partir do qual se pode compreender melhor em que sentido se pode (e deve) falar de proporção. Com efeito, a peculiaridade do meio harmónico faz que a) a diferença entre o extremo superior e o meio (sc. entre 40 e 16) e b) a diferença entre o meio e o extremo inferior (sc. entre 16 e 10) esteja constituída de tal modo que o resultado correspondente traduz *exactamente a mesma fracção* em relação aos extremos de cada vez em causa – ou seja: a) $40 - 16 = 24 = \frac{3}{5}$ de 40 e b) $16 - 10 = 6 = \frac{3}{5}$ de 10.

Este breve esboço permite entender melhor a natureza dos “intermédios harmónicos” que são apresentados no *Timeus*, 36ass. E o fundamental passa, antes do mais, pelo isolamento da própria fórmula de identificação da “μεσότης harmónica” – fórmula essa que já se desenha com relativa nitidez a partir do exposto. Com efeito,

¹¹¹ A este respeito, veja-se também HOCHÉ, R. G. (ed.), *NIKOMAXOY ΓΕΡΑΣΗΝΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ*, II, *op. cit.*, XXV, 4.

trata-se de algo que é possível exprimir do seguinte modo (designando A o extremo inferior e B o extremo superior)¹¹²: $\frac{2 \times (A \times B)}{A + B}$.

Traduzido para o que está a ser discutido em 36ass., podemos, então, identificar os seguintes meios harmónicos:

- a) série das potências de 2 (τὰ διπλάσια διαστήματα): $\{1, \frac{4}{3}, 2, \frac{8}{3}, 4, \frac{16}{3}, 8\}$
- b) série das potências de 3 (τὰ τριπλάσια διαστήματα): $\{1, \frac{3}{2}, 3, \frac{9}{2}, 9, \frac{27}{2}, 27\}$

A segunda instância intermédia, a “μεσότης aritmética”, é definida como aquela que ultrapassa o extremo inferior pelo mesmo número com que é ultrapassada pelo extremo superior: «τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ’ ἀριθμὸν ὑπερέχουσιν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην»¹¹³. De tal modo que o número¹¹⁴ que a) vai do meio ao extremo inferior (nesse sentido, que o “ultrapassa” ou “excede”) é *exactamente o mesmo* que b) vai do meio ao extremo superior (nesse sentido, o número com que é ultrapassada ou “excedida” pelo extremo positivo)¹¹⁵. Assim, por exemplo, se tivermos como extremos 10 e 40, o meio aritmético é 25, porque $10 + 15 = 25$ e $40 - 15 = 25$, i.e.: $10 + 15 = 40 - 15$. Quer dizer, neste caso: o meio aritmético (25), enquanto se caracteriza justamente pela sua “equidistância” relativamente aos extremos, implica que haja *o mesmo número* entre si e o extremo inferior, por um lado, e entre si e o extremo superior, por outro: 15. O que significa, por outras palavras, que a μεσότης aritmética corresponde ao resultado da soma dos extremos dividido por 2 – ou seja, no exemplo mencionado: $50 : 2 = 25$.

É, então, possível traduzir a μεσότης aritmética na seguinte fórmula (em que A designa o extremo negativo e B o extremo positivo): $\frac{A+B}{2}$

No contexto das duas séries discutidas no *Timaeus*, resultam desta fórmula as seguintes μεσότητες aritméticas:

¹¹² Pois, se $(40 + 10) \times 16 = 2 \times (40 \times 10)$, então $16 = \frac{2 \times (40 \times 10)}{40 + 10}$.

¹¹³ Cf. 36a4-5. É aproximadamente nestes termos que a noção de “μεσότης aritmética” é apresentada por Nicómaco, na *Introdução à Aritmética*: «κατὰ μὲν ἀριθμητικὴν ἴσῳ ὑπερέχουσιν καὶ ὑπερεχομένην» (HOCHÉ, R. G. (ed.), *ΝΙΚΟΜΑΧΟΥ ΓΕΡΑΣΗΝΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ*, II, op. cit., XXVII, 1).

¹¹⁴ Dito de forma grosseira, mas que pode ajudar a perceber o que está em causa: a *distância numérica*.

¹¹⁵ Ou ainda, se quisermos ainda: o número com que o extremo superior “ultrapassa” ou “excede” o próprio meio.

- a) série das potências de 2 (τὰ διπλάσια διαστήματα): $\{1, \frac{3}{2}, 2, \frac{6}{2} \text{ sc. } 3, 4, \frac{12}{2} \text{ sc. } 6, 8\}$.
- b) série das potências de 3 (τὰ τριπλάσια διαστήματα): $\{1, \frac{4}{2} \text{ sc. } 2, 3, \frac{12}{2} \text{ sc. } 6, 9, \frac{36}{2} \text{ sc. } 18, 27\}$

No que vimos, procurámos descrever *à parte* cada modalidade de “meio” que é analisada pelo *Timaeus* (o meio harmónico e o meio aritmético) em relação às duas séries referidas. Essa análise isolada foi feita para que se percebesse mais nitidamente os passos que são dados em 35e-36a. Mas o que caracteriza as séries apresentadas por Sócrates é justamente o facto de *conjugarem* os dois tipos de μεσότης que aqui procurámos isolar. Mais: como se verá melhor, o decisivo passa também pela conjugação das próprias séries (e não só das duas modalidades de “meio” de cada uma das séries), a que corresponde qualquer coisa como uma única “grande série”. E, assim sendo, é possível representar aquilo para que 35e-36a. aponta da seguinte forma:

$$\{1, \frac{4}{3}, \frac{3}{2}, 2, \frac{8}{3}, 3, 4, \frac{9}{2}, \frac{16}{3}, 6, 8, 9, \frac{27}{2}, 18, 27\}$$

Ora, sucede que todo este estado de coisas é desenvolvido a partir de 36a6. E isto de tal modo que resulta desse desenvolvimento uma *nova complexificação ou sobredeterminação* da divisão – e tanto quer dizer também: da noção de intermédio – que o demiurgo leva a cabo. Vejamos, então, nos seus traços mais gerais, que é que se desenha neste novo “assalto”, que o *Timaeus* apresenta em 36a6-b5: «ήμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδῶν γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδῶν διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἐκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὅρους ἕξ καὶ πενήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια».

O aspecto decisivo tem que ver com o facto de o demiurgo inserir outras determinações intermédias no quadro dos intervalos que foram fixados até aqui. Esse procedimento passa, antes do mais, pelo reconhecimento de que a introdução das μεσότητος referidas constitui como que elos de ligação (δεσμοί) a partir dos quais é possível identificar novos intervalos. Mas estes novos intervalos têm uma particularidade: o que eles traduzem é, vendo bem, o conjunto das *razões* possíveis que acompanham a totalidade dos termos já identificados sc. dos intervalos por eles

estabelecidos. Dito de forma mais precisa: a novidade (que é, de facto, uma novidade) consiste no reconhecimento de toda a complexidade correspondente à “grande série” como uma multiplicidade definida em função das *razões* $\frac{4}{3}, \frac{3}{2}$ ou $\frac{9}{8}$, de tal modo que este conjunto *formal* de determinações engloba e exprime em si nada menos do que todos os nexos identificáveis na “grande série” que foi analisada. Expliquemo-nos melhor.

Os termos que compõem a “grande série” estão dispostos de tal maneira que a relação entre cada um deles corresponde à *razão* $\frac{4}{3}, \frac{3}{2}$ ou $\frac{9}{8}$. Mais precisamente: cada um dos termos relaciona-se com o anterior numa das três *razões* mencionadas. Assim, se tivermos em conta os “intervalos duplos” sc. τὰ διπλάσια διαστήματα ($\{1, \frac{4}{3}, \frac{3}{2}, 2, \frac{8}{3}, 3, 4, \frac{16}{3}, 6, 8\}$), a totalidade da progressão numérica dá-se na *razão* $\frac{4}{3}, \frac{9}{8}, \frac{4}{3}$. Quer dizer: a *razão* entre o segundo termo e o primeiro termo é naturalmente $\frac{4}{3}$, a *razão* entre o terceiro e o segundo é $\frac{9}{8}$ (pois $\frac{3}{2} \div \frac{4}{3} = \frac{9}{8}$), a *razão* entre o quarto e o terceiro é $\frac{4}{3}$ ($2 \div \frac{3}{2} = \frac{4}{3}$), a *razão* entre o quinto e o quarto é $\frac{4}{3}$ ($\frac{8}{3} \div 2 = \frac{4}{3}$) – e assim sucessivamente. No que diz respeito aos “intervalos triplos” sc. τὰ τριπλάσια διαστήματα ($\{1, \frac{3}{2}, 2, 3, \frac{9}{2}, 6, 9, \frac{27}{2}, 18, 27\}$), observa-se que a progressão está construída com base na *razão* $\frac{3}{2}, \frac{4}{3}, \frac{3}{2}$, de tal modo que, também aqui todos os termos se relacionam com os anteriores nestas *razões*. Assim: a *razão* entre o terceiro termo e o segundo é $\frac{4}{3}$ ($2 \div \frac{3}{2} = \frac{4}{3}$), a *razão* entre o quarto termo e o terceiro é $\frac{3}{2}$ ($3 \div 2 = \frac{3}{2}$), etc., etc.

Mas acresce a isto um outro momento que marca o procedimento levado a cabo pelo demiurgo neste novo “assalto”. Esse momento é enunciado quando Sócrates diz «(...) τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο». Quer dizer: o demiurgo preencheu todos os intervalos de $\frac{4}{3}$ com intervalos de $\frac{9}{8}$. Ora, isso significa que é possível introduzir dois intervalos de $\frac{9}{8}$ em cada intervalo de $\frac{4}{3}$. Assim, se tivermos em conta os dois primeiros termos de τὰ διπλάσια διαστήματα (que constituem justamente um intervalo de $\frac{4}{3}$), entre 1 e $\frac{4}{3}$ há lugar para dois intervalos de $\frac{9}{8}$ ($\frac{9}{8}$ e $\frac{81}{64}$)¹¹⁶, de que resulta então: $\{1, \frac{9}{8}, \frac{81}{64}, \frac{4}{3}\}$. Mas, sendo assim, este intervalo de $\frac{4}{3}$ (como, de resto, acontece em todos os intervalos equivalentes) inclui também um terceiro intervalo, situado entre o

¹¹⁶ $\frac{9}{8} \times \frac{9}{8} = \frac{81}{64}$.

terceiro e o quarto termos, que corresponde justamente à *fracção* que define a *razão* entre $\frac{4}{3}$ e $\frac{81}{64}$, ou seja: $\frac{256}{243}$.¹¹⁷

De tudo isto resulta uma sequência muito mais complexa; se a tentarmos ilustrar em toda a sua extensão (na “grande série”), temos qualquer coisa como o seguinte (“ α ” designa os intervalos de $\frac{9}{8}$ e “ β ” os intervalos de $\frac{256}{243}$).¹¹⁸

$$\{1, \overset{\alpha}{\frac{9}{8}}, \overset{\alpha}{\frac{81}{64}}, \overset{\beta}{\frac{4}{3}}, \overset{\alpha}{\frac{3}{2}}, \overset{\alpha}{\frac{27}{16}}, \overset{\alpha}{\frac{243}{128}}, \overset{\beta}{2}, \overset{\alpha}{\frac{9}{4}}, \overset{\alpha}{\frac{81}{32}}, \overset{\beta}{\frac{8}{3}}, \overset{\alpha}{\frac{27}{8}}, \overset{\alpha}{\frac{243}{64}}, \overset{\beta}{4}, \overset{\alpha}{\frac{9}{2}}, \overset{\alpha}{\frac{81}{16}}, \overset{\beta}{\frac{16}{3}}, \overset{\alpha}{\frac{27}{4}}, \overset{\alpha}{\frac{243}{32}}, \overset{\beta}{8}, \overset{\alpha}{9}, \overset{\alpha}{\frac{81}{3}}, \overset{\beta}{\frac{32}{3}}, 12, \overset{\alpha}{\frac{27}{2}}, \overset{\alpha}{\frac{243}{16}}, \overset{\beta}{16}, 18, \overset{\alpha}{\frac{31}{4}}, \overset{\alpha}{\frac{64}{3}}, 24, 27\}$$

É esta a multiplicidade dos momentos da sucessiva divisão, partição ou distribuição de porções retiradas da mistura original entre ταὐτόν, θάτερον e οὐσία – e isso de tal modo que, como se diz em 36b5-6, a mistura original foi completamente esgotada.¹¹⁹ O ser assim não quer dizer que o processo de constituição da ψυχή esteja concluído; na verdade, o que procurámos acompanhar é apenas o ponto de partida disso. Por outras palavras: o que passámos em revista corresponde apenas ao “esqueleto” a partir do qual é possível começar a juntar os diferentes elementos e a perceber o(s) sentido(s) quer de cada elemento em particular quer do todo que a sua articulação acaba por desenhar. Tudo isso terá de ficar por considerar. Não obstante, o que vimos permite já pôr na pista do ponto que estas análises se destinam a esclarecer: a possibilidade de um modelo formal de complexidade da instância intermédia ou de algo assim como um “μεταξύ plural”, no sentido referido. Dito noutros termos: trata-se da possibilidade de o plano intermédio ser *estruturalmente complexo*, não-simples, de tal forma que um intervalo A – B está justamente marcado pela presença de uma multiplicidade de intermédios (e isso quer também dizer pelos intervalos internos a A – B que emergem a partir da constituição das próprias determinações “intersticiais”). A isto corresponde, em suma, o modelo formal que podemos exprimir por A, μ_1 , μ_2 , B.

¹¹⁷ É este aspecto que se exprime no passo de 36a6ss. quando se diz «(...) λείπων αὐτῶν ἐκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειψείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὅρους ἕξ καὶ πενήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια».

¹¹⁸ Sobre a relação que, neste contexto, existe entre τὰ διπλάσια διαστήματα e τὰ τριπλάσια διαστήματα, veja-se designadamente BURY, R. G., *Plato: Timaeus · Critias · Cleitophon · Menexenus · Epistles*, IX, Cambridge, Harvard University Press, 1929, 69ss.

¹¹⁹ «καὶ δὴ καὶ τὸ μίχθην, ἕξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει.»

Ora, o que se desenha nas análises do *Timaeus*, 35ass. é precisamente esta possibilidade. Mas mais: se tivermos em conta todos os passos que aí são dados, na verdade não se chama apenas a atenção para a possibilidade de dois momentos intermédios (i.e. de A, μ_1 , μ_2 , B, num sentido *estrito*). Com efeito, a abertura da esfera do μεταξύ traz consigo a fixação de um duplo “meio” (como vimos: a μεσότης harmónica e μεσότης aritmética); mas isso consiste somente num *primeiro momento* (num primeiro movimento ou “assalto”) da análise. E o que se desenha nas análises subsequentes é precisamente um contínuo *desdobramento* do plano intermédio, mediante o qual se dá conta da possibilidade de cada vez mais “intermédios” (de “meios” que dão para novos “meios” sc. de intervalos que dão para novos intervalos) no interior de um plano já definido por ser μεταξύ. Por outras palavras, o passo do *Timaeus* que aqui estivemos a considerar acentua a possibilidade de uma *iteração* da instância intermédia¹²⁰, da qual resulta justamente aquilo que podemos exprimir como uma *multiplicação* ou *proliferação* do próprio μεταξύ.¹²¹ Como veremos, este mesmo

¹²⁰ Neste contexto, assinala-se entre parêntesis um ponto relevante. Tal como essa iteração está compreendida, não se trata apenas de um aumento de cardinal do “intermédio”, como se a variação sc. a expansão fosse apenas *quantitativa*, no sentido mais estrito do termo. Vendo bem, a variação em causa está também associada a uma modificação *qualitativa* daquilo que de cada vez ocupa (ou passa a ocupar) uma determinada posição intermédia. Quer dizer, a definição sc. redefinição do que é “meio” e do tipo de intervalo que se constitui dá origem a *modos de ser muito diferentes* – que comungam no facto de se tratarem de algo de intermédio, sim, mas que têm uma natureza e um significado completamente irreduzíveis aos demais. Isto é assim não só a respeito da diferença entre a μεσότης harmónica e a μεσότης aritmética; é-o também no que diz respeito às subdivisões ulteriores. Assim, por exemplo, quando em 36a6ss. se fala do preenchimento dos intervalos de $\frac{4}{3}$ pelos intervalos de $\frac{9}{8}$, etc., o que está em jogo são também intervalos *musicais* e as razões $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$, $\frac{9}{8}$, etc. exprimem também intervalos neste sentido, cuja relação acaba por desenhar uma determinada *escala musical*. É verdade que esta conotação atravessa praticamente toda a análise do *Timaeus* que aqui procurámos seguir. Isso é assim, desde logo pela referência à noção de διάστημα, que significa também um intervalo musical. Mas, sendo assim, os intervalos específicos que emergem a partir de 36a6ss. têm justamente uma determinação própria, irreduzível a τὰ διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα – e isto de tal modo que a natureza da peculiar escala que formam é algo que está ausente na primeira divisão da mistura (nas primeiras porções que foram retiradas dela) ou, a estar presente, está apenas em gérmen, se assim se pode dizer. Sobre o significado musical das análises do passo do *Timaeus* aqui em causa, veja-se e.g. ARCHER-HIND, R. D. (ed.), *The Timaeus of Plato*, London, Macmillan & Co., 1888, *ad loc.*; CARLÉ, M., “Vom Welten der Harmonia durch Mimesis zu den musikmathematischen Elementen von Platons *Methexis*”, in: KOCH, D. et al., *Platon und die Mousiké*, Tübingen, Attempto-Verlag, 2012, 8-54, em especial, 48ss.; CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956, 67ss.; MARTIN, T. H., *Études sur le Timée de Platon*, Paris, Ladrangue Libraire-Éditeur, 1841, 1-39; TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, *op. cit.*, *ad loc.*

¹²¹ O caminho concreto que é trilhado no *Timaeus* (i.e. a “desformalização” da noção formal de um “μεταξύ plural” que nele se desenha) permite perceber muito claramente esta ideia de *sucessivo desdobramento* do intermédio, de que resulta precisamente qualquer coisa como uma *proliferação* ou “explosão” da noção de “meio”. Assim, se seguirmos muito resumidamente o percurso entre 35a e 36c, reparamos que no ponto de partida está 1 intermédio: a οὐσία sc. o “τρίτον ἐξ ἁμφοῖν ἐν μέσῳ”. Em seguida, o demiurgo forma as duas séries e constitui, com isso, 4 determinações intermédias (2 em cada série). Posteriormente, ao introduzir as duas μεσότηας, volta a subdividir os intervalos em causa,

aspecto desempenha igualmente um papel fundamental nas análises platónicas do “μεταξύ terminológico”.

c) O μεταξύ “solto”

A estrutura formal indicada – a neutralidade em relação a dois extremos e a localização no intervalo entre eles – é ainda “silenciosa” em relação à posição que a determinação intermédia (ou as determinações intermédias) ocupa(m) no intervalo definido pelos extremos. O seu carácter formal abre justamente a porta a uma multiplicidade de possibilidades. Uma delas é *a pura e simples indeterminação* em relação à posição do μεταξύ no intervalo, de tal modo que o μεταξύ diz respeito a algo assim como um *referencial* “solto” no intervalo constituído entre “A” e “B”.

Neste caso, o μεταξύ está definido apenas pela pertença a um determinado intervalo – e tanto quer aqui dizer: pela *indiferença* em relação a ocupar este ou aquele “lugar” determinado no quadro dele. O μεταξύ não está “preso” a nenhum “lugar” desse intervalo, não está “comprometido” com nenhuma posição nele, não se acha fixado a uma posição específica dele – antes constitui algo meramente *relativo* ao intervalo em causa: algo que se define apenas pelo seu carácter de intermédio no sentido referido, sem qualquer determinação adicional. Neste sentido, se se quiser descrever este aspecto em termos numéricos, pode-se dizer que 0.1, 2.9, 1.5, 1.65, 2.78 etc., etc. são igualmente intermédios entre 0 e 3.

Alguns dos passos considerados no “uso avulso” de μεταξύ apontam já para qualquer coisa deste género, mesmo que este aspecto – o carácter solto, meramente relativo do μεταξύ – não tivesse sido salientado com suficiente nitidez. É esse o caso, por exemplo, de *Respublica* III, 393b, 394b sc. do significado de «τὰ μεταξύ τῶν ῥήσεων» que esses passos procuram elucidar. Como se procurou mostrar, o que caracteriza as determinações μεταξύ (os momentos diegéticos interpostos entre as ῥήσεις das personagens) é justamente não estarem afectadas por qualquer tipo de

acabando por estabelecer, no todo das duas séries (i.e. no quadro da “grande série”) 14 determinações intermédias. E, por fim, resultam do preenchimento dos intervalos de $\frac{4}{3}$ com intervalos de $\frac{9}{8}$ 32 intermédios.

necessidade ou constrição relativamente à posição exacta em que umas se interpõem no meio das outras. E acentuou-se oportunamente que esta “liberdade” dos elementos diegéticos é uma “liberdade” ao mesmo tempo relativa a) ao *conteúdo* (o que é interposto pode de cada vez ser diferente) e b) à *posição* que ocupa no quadro da produção narrativa em questão. O ponto que agora importa especialmente vincar diz respeito à “liberdade” dos elementos diegéticos relativamente à posição que ocupam entre o começo e o fim de uma dada narrativa. De sorte que as componentes μεταξύ não têm fixada nenhuma posição precisa – ou a única coisa que está fixada é a *alternância* de componentes de um tipo e de outro, em virtude da qual os elementos diegéticos vão *no meio* dos outros.

d) O μεταξύ *equidistante* dos extremos

Aquilo que é próprio deste μεταξύ “*solto*” (i.e. a indiferença em relação a ocupar um lugar preciso, desde que o lugar em causa se situe entre A e B) sofre, por seu turno, uma *contração*, se tivermos em conta o *Parmenides*, 165a. Este passo foi já anteriormente considerado (cf. *supra* pp. 39s.), mas sem que tenha sido suficientemente focado um dos aspectos que envolve. E é a partir desse aspecto que se desenha uma outra possibilidade (ou um outro modelo) de compreensão do lugar intermédio para além das ideias de neutralidade e de posição no interior do intervalo entre dois extremos.

O que está em causa no *Parmenides*, 165a¹²² é, como vimos, uma série de tipo qualitativo, isto é, um processo de transição marcado pela alteridade de natureza e de funções entre as determinações intervenientes nesse processo. Isso significa que a determinação intermédia (a *ισότης*) ocorre num quadro muito específico – que tem justamente que ver com a constituição do μεταξύ sc. do μεταξύ *ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον*. Mas, se é assim, se a noção de μεταξύ pertence a este quadro específico (e tem uma natureza e função que vem justamente do quadro em que se insere), isso não impede que os aspectos vinculados no *Parmenides*, 165a desenhem uma possibilidade que

¹²² Tenha-se presente o passo: 165a4: «Καὶ ἴσος μὴν τοῖς πολλοῖς καὶ μικροῖς ἕκαστος ὄγκος δοξασθήσεται εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέβαινεν ἐκ μείζονος εἰς ἔλαττον φαινόμενος, πρὶν εἰς τὸ μεταξύ δόξειεν ἔλθεῖν, τοῦτο δ' εἴη ἂν φάντασμα ἰσότητος.»

pode ocorrer numa outra ordem e acabem por chamar a atenção para uma noção que não está necessariamente “presa” ao caso do μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἕλαττον, antes é isolável desse contexto e pode ter lugar independentemente dele. Essa possibilidade é a seguinte.

Se considerarmos a descrição de 165a, salta à vista a acentuação de uma única instância intermédia, de um único μεταξύ. Mas se tivermos em atenção o que está em causa no referido passo – se tivermos em atenção que se trata de um processo entre um A e um B, no qual está justamente implicada uma multiplicidade de diferentes posições temporais, etc. –, apuramos facilmente que a ἰσότης não é a única determinação intermédia. O μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἕλαττον implica, pelo seu próprio sentido, uma *multiplicidade* de “lugares” intermédios “soltos”, no sentido referido *supra* em b): toda a multiplicidade dos momentos que constituem o próprio μεταβαίνειν e que se acham implicados no processo de A para B.

Mas, sendo assim, a descrição de 165a não é de todo contraditória, porque o que está em causa nela é justamente o *protagonismo* da ἰσότης sobre todos os outros “intermédios” possíveis. Quer dizer: mesmo havendo uma multiplicidade de instâncias intermédias, a ἰσότης define-se por ocupar uma *posição especial* – que faz dela, por assim dizer, algo “mais” μεταξύ do que os demais μεταξύ envolvidos no μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἕλαττον. Ora, este protagonismo da ἰσότης – o protagonismo em virtude do qual ela não é apenas um lugar intermédio *entre outros*, mas algo assim como o lugar intermédio *por excelência* – prende-se justamente com o facto de a ἰσότης ocupar uma posição de *equidistância* em relação aos extremos sc. em relação ao μείζον e ao ἕλαττον. Pois a transição do maior para o menor – o μεταβαίνειν ἐκ μείζονος εἰς ἕλαττον – passa por um “lugar” que constitui, se assim se pode dizer, o “ponto de apoio” de toda a transição: o “ponto” em relação ao qual tudo o que está “para lá” dele é maior (i.e. excede o meio do intervalo definido entre A e B) e o “ponto” em relação ao qual tudo o que está aquém dele é menor (i.e. não alcança a determinação que se situa *exactamente* a meio caminho entre A e B). Por outras palavras: a ἰσότης – o μεταξύ – não se vem juntar ao μεταβαίνειν como um qualquer elemento intermédio do processo (como um qualquer ponto na transição do μείζον para o ἕλαττον – o mesmo é aqui dizer: como algo que se define justamente por ser μείζον ou ἕλαττον). A determinação intermédia é, pelo contrário, o “ponto” em que há uma “dobra” da própria transição: em que se está “para cá” ou “para lá” do que pertence à determinação do μείζον sc. do ἕλαττον. E essa

“dobra” é possível justamente porque a *ισότης* se constitui como algo equidistante dos extremos. O que significa que – e este é o aspecto essencial – pode haver algo assim como uma unicidade do *μεταξύ* (um *μεταξύ* “por excelência”) mesmo onde se admita que o intervalo entre os extremos corresponde a uma multiplicidade. Pois, nesse caso, o *μεταξύ* “único” é o *μεταξύ da equidistância*, definido por uma carga de determinações que acentuam justamente a ideia de “meio”.¹²³

e) O *μεταξύ absoluto*: o lugar intermédio no quadro de um intervalo definido por extremos não relativos (*Respublica* IX, 583c7, e4, 584e9, 585a2, 586a3; 583b-586c)

Se tivermos em conta tudo o que fica esboçado até aqui, salta à vista que a noção de *μεταξύ* e o intervalo em que ele se inscreve podem ser *meramente relativos* – no sentido em que os extremos podem ser quaisquer duas determinações e nada impede que qualquer uma delas possa, por sua vez, desempenhar funções de instância

¹²³ Para evitar mal-entendidos, a que a nossa leitura deste passo do *Parmenides* se pode prestar, importa vincar com nitidez o que faz do *μεταξύ* aqui em causa algo de equidistante aos extremos. Na verdade, poder-se-ia objectar que este trecho do *Parmenides* não fala de extremos: fala apenas de algo que – como fica sugerido – é indefinidamente *μείζων* e indefinidamente *ἐλαττον*. Quer dizer: o passo do *Parmenides* que estamos a considerar fala de tudo menos de determinações precisas que pudessem constituir “balizas” de um determinado intervalo. O *Parmenides*, 165a parece justamente não jogar com a ideia de intervalo, no sentido próprio do termo – e é isso que levanta o problema de saber como é possível falar de algo equidistante fora da ideia de intervalo, isto é, na presença de termos em si mesmos indefinidos, que não estão fixos, que não constituem “balizas” de nada: como é que se pode definir a equidistância entre termos não-fixos, indeterminados ou que, para o dizer assim, não estão em lado nenhum, antes se caracterizam pela possibilidade de uma “fuga” indefinida (uma “fuga” na direcção do “mais” sc. do “menos”)? Ora, vendo bem, só aparentemente é que esta objecção permite pôr em causa o que dissemos. De facto, o *Parmenides*, 165a joga com a ideia de determinações não-fixas, indeterminadas (o “menos” e o “mais”), mas de tal modo que, como está em causa no seu próprio sentido, compreende essas determinações como algo susceptível de uma propagação indefinida – e é isso que constitui não só o *denominador comum* entre o *μείζων* e o *ἐλαττον*, mas também uma peculiar forma de determinação (e com ela uma peculiar forma de “intervalo”): a determinação do *indefinidamente X* (i.e. do indefinidamente maior sc. menor). De sorte que o que faz da *ισότης* sc. do *μεταξύ* algo de equidistante ao *μείζων* e ao *ἐλαττον* é precisamente o facto de o *μείζων* e o *ἐλαττον* implicarem uma mesma ordem de determinação: o facto de serem compreendidos em função de uma noção comum de prolongamento indefinido. Por outras palavras: se uma das determinações – o *μείζων* ou o *ἐλαττον* – não tivesse uma esfera de sentido indefinidamente propagável (se o “maior” não implicasse a possibilidade de um “maior” para lá dele e assim sucessivamente ou se o “menor” não implicasse a possibilidade de um outro ainda “menor” e assim sucessivamente) ou se ambas o fossem só até certo ponto, mas um “até certo ponto” diferente para cada um dos casos, a *ισότης* *não* seria equidistante. O que a faz sê-lo é precisamente a circunstância de constituir o “lugar” de neutralidade (de não interferência na esfera do *μείζων* sc. do *ἐλαττον*) entre duas ordens de determinações opostas, sim, mas com uma natureza comum, a saber: a *possibilidade da sua indefinida propagação* (o “não pararem” ambas em lado nenhum).

intermédia em relação a outras. Dito de outro modo, o que se viu até agora é perfeitamente compatível com um carácter *meramente “solto”* quer do μεταξύ quer dos extremos (na acepção que oportunamente caracterizámos a noção de “solto”). O μεταξύ pode ser sobredeterminado de tal modo que passa a ocupar uma posição intermédia *protagonista* (o protagonismo que vem de estar situado exactamente à mesma distância tanto do extremo “A” quanto do extremo “B”) e, todavia, as determinações que desempenham a função de extremos serem *meramente funcionais* (i.e. meramente relativas a um determinado intervalo, independentemente da sua natureza e amplitude) – ou seja: pode haver um μεταξύ protagonista no quadro de um intervalo *que consente alargamento, um exterior*.

Sucede, entretanto, que nada impede a passagem para um quadro de significação do μεταξύ em que este deixa de ser meramente relativo (i.e. algo “intermédio” apenas no quadro de um intervalo definido por extremos relativos), precisamente porque os extremos a que diz respeito deixam de ser extremos meramente funcionais e tomam a forma de extremos “*absolutos*”, isto é, extremos caracterizados por não serem intermédios relativamente a nada: extremos que definem um intervalo sem exterior, insusceptível de alargamento. E é esta modificação do carácter dos extremos que faz que as diversas camadas da carga semântica do μεταξύ anteriormente consideradas sofram uma transformação correspondente – de sorte que “μεταξύ” passa a significar a) o “nem/nem” (o οὐδέτερον, etc.) em relação a extremos que em nada são meios (cuja distância um ao outro é *inultrapassável*), b) uma posição no intervalo entre *esses* extremos não relativos e c) a determinação de *equidistância* em relação a *esses* extremos não relativos.

Ora, o que encontramos em *Respublica* IX, 583bss. tem justamente que ver com esta complexa constelação de aspectos. Designadamente, o que *Respublica* IX foca prende-se com a “*transformação*” de um intervalo meramente relativo (definido, como se diz em 583bss. por um ἄνω *meramente relativo*) num intervalo *absoluto* (um intervalo definido por um ἄνω *absoluto*: ο ἀληθῶς ἄνω) – e isto de tal forma que o μεταξύ passa a constituir-se precisamente como uma determinação intermédia *absoluta*, situada entre dois extremos sem exterior (cuja distância entre si é uma distância inexcedível).

O passo vem no seguimento da discussão sobre a “classificação” das ἡδοναί e do próprio βίος em relação a) ao melhor ou ao pior modo de vida, àquele que é mais digno

de ser vivido ou o contrário, e b) ao que é mais aprazível e desprovido de sofrimentos.¹²⁴ Há três “concorrentes” ao “primeiro prémio”: ὁ φιλοκερδής, ὁ φιλόσοφος e ὁ φιλότιμος. Não cabe aqui seguir os dois primeiros argumentos; concentrar-nos-emos apenas no terceiro e decisivo argumento (583b1ss.) – e, na verdade, apenas naqueles aspectos que dizem estritamente respeito à noção de μεταξύ. A relação entre o que procuraremos ver e o “concurso” dos três βίοι sc. das três formas de ἡδοναί a eles associadas não poderão ser, por isso, alvo de uma consideração detida.

Em 583bss. começa por se estabelecer a oposição entre λύπη e ἡδονή: «Λέγε δὴ, ἦν δ' ἐγώ· οὐκ ἐναντίον φαμὲν λύπην ἡδονῇ; Καὶ μάλα.»¹²⁵ Ora, esta oposição é tal que consente, todavia, uma outra determinação – a ἡσυχία, que se caracteriza por ser μεταξύ entre o χαίρειν e o λυπεῖσθαι: «Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι εἶναι τι; Εἶναι μέντοι. Μεταξὺ τούτοις ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὃν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; ἢ οὐχ οὕτως αὐτὸ λέγεις; Οὕτως, ἦ δ' ὅς.»¹²⁶ Importa vincar bem a forma como a ἡσυχία sc. o μεταξύ é aqui compreendida. O que a define não é apenas a alteridade em relação aos “extremos” – o facto de ser um μήτε/μήτε relativamente a eles; é também o facto de não ter qualquer ligação com a λύπη e com a ἡδονή. Por outras palavras, a identidade da ἡσυχία está constituída de tal modo que não inclui λύπη (nada de λύπη) nem ἡδονή (nada de ἡδονή); é algo que não passa pelas determinações da λύπη e da ἡδονή, algo que não as integra em si ou que não é feito delas. É isso se exprime quando se diz que o μεταξύ – τὸ μηδέτερα – não pode ser ἀμρότερα: «Ἥ καὶ δυνατόν τὸ μηδέτερα ὃν ἀμρότερα γίνεσθαι; Οὐ μοι δοκεῖ.»¹²⁷

A estrutura tripartida que assim se desenha – χαίρειν, λυπεῖσθαι e ἡσυχία – levanta o problema da relação entre cada um dos termos que a constituem: que é que está em causa no surgimento do χαίρειν ou do λυπεῖσθαι, ou melhor, a que é que propriamente chamamos χαίρειν ou λυπεῖσθαι? Se percebemos bem, é esse problema que Sócrates procura esclarecer através de dois exemplos. Por um lado, acontece aos que adoecem dizerem que não há nada mais aprazível, doce (ἡδιον) do que a condição que tinham antes de adoecer: οὐγαίειν. E, por outro lado, acontece também que aqueles que sofrem com uma dor lancinante dizem que nada é ἡδιον do que a cessação

¹²⁴ Cf. 581e6-582a2: «Ὅτε δὴ οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἐκάστου τοῦ εἶδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἰσχρον ζῆν μὴδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἡδιον καὶ ἀλυπότερον, πῶς ἂν εἰδείμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει;»

¹²⁵ Cf. 583c3-4.

¹²⁶ Cf. 583c5-9.

¹²⁷ Cf. 583e7-8.

do sofrimento.¹²⁸ Ambos os exemplos revelam, no fundo, um e o mesmo aspecto: ambos laboram na compreensão do χαίρειν, no sentido próprio do termo (i.e. do ἥδιστον), como sendo a cessação do λυπεῖσθαι. E isto de tal modo que, por outro lado, a compreensão da saúde (do que é estar bem, em condições, etc.) está justamente associada à ausência de sofrimento: ao compreender o ἥδιστον como a cessação do λυπεῖσθαι, toma-se como padrão a condição correspondente à ausência de dor. Não é χαίρειν, no sentido positivo, mas sim «τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου» que constitui o ponto de referência em relação ao qual o λυπεῖσθαι forma um desvio.¹²⁹

Não importa se é assim em todos os casos; importa apenas que o estar sob a alçada do sofrimento pode (como, na verdade, tende a) compreender a sua libertação – e tanto quer dizer: o retorno à condição que havia antes do sofrimento – como a instalação no χαίρειν sc. na ὑγεία – e isto sem questionar se tal condição pode ainda ser o ponto de partida para um χαίρειν sc. uma ὑγεία *ainda a adquirir*. Este é o ponto fundamental: toma-se como “condição ótima” a própria ἡσυχία e não algo que pode efectivamente ter lugar para lá dela, algo que já não é apenas «λύπης ἀπαλλαγή», mas a própria ἡδονή ela mesma, a ἡδονή em estado “puro” («καθαρὰ ἡδονή»).¹³⁰

Isto permite perceber melhor o que se desenha a partir de 584d1. Há, «ἐν τῇ φύσει», o ἄνω, o κάτω e o μέσον. Ora, acontece que se uma dada perspectiva correspondente ao κάτω for levada ou transportada (φέρεισθαι) para o μέσον, o que aparece a essa perspectiva é que foi justamente elevada, que ela “subiu”; se, além disso, essa perspectiva olhar para o ponto de onde foi transportada e o comparar com aquele que passou a ocupar, é isso mesmo que se mostra com toda a evidência – que houve passagem a um nível superior. O μέσον constitui, de facto, um ἄνω em relação ao κάτω. Mas isto de tal modo que a transição do κάτω para o μέσον e a “elevação” que se produz nela pode ser compreendida como a aquisição *do próprio ἄνω enquanto tal*. Quer dizer: o μέσον – o ἄνω meramente relativo – pode aparecer como aquilo que *Respublica IX* descreve como «τὸ ἀληθῶς ἄνω»: o ἄνω propriamente tal, o verdadeiro

¹²⁸ Cf. 583c10-d5: «Ἄρ’ οὖν μνημονεύεις, ἦν δ’ ἐγώ, τοὺς τῶν καμνόντων λόγους, οὓς λέγουσιν ὅταν κάμνωσιν; Ποίους; Ὡς οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ἥδιον τοῦ ὑγιαίνειν, ἀλλὰ σφᾶς ἐλελήθει, πρὶν κάμνειν, ἥδιστον ὄν. Μέμνημαι, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ τῶν περιωδυνία τινι ἔχοντων ἀκούεις λεγόντων ὡς οὐδὲν ἥδιον τοῦ παύσασθαι ὁδυνώμενον; Ἀκούω.»

¹²⁹ Cf. 583d6-9: «Καὶ ἐν ἄλλοις γε οἶμαι πολλοῖς τοιούτοις αἰσθάνη γιγνομένους τοὺς ἀνθρώπους, ἐν οἷς, ὅταν λυπῶνται, τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου ἐγκωμιάζουσιν ὡς ἥδιστον, οὐ τὸ χαίρειν.»

¹³⁰ Cf. 584c1-2: «Μὴ ἄρα πειθώμεθα καθαρὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν, μηδὲ λύπην τὴν ἡδονῆς.»

ou o autêntico ἄνω, o ἄνω absoluto.¹³¹ Este é o aspecto decisivo: a fixação do olhar na deslocação entre κάτω e μέσον faz perder de vista uma segunda deslocação possível, que, se assim se pode dizer, se mantém escondida atrás das costas: aquela que tem lugar entre o μέσον e o ἀληθῶς ἄνω. De sorte que o μέσον, apesar de constituir algo aquém do ἄνω e portanto um ἄνω meramente relativo, aparece *como se fosse já o ἄνω κατ' ἐξοχήν*: o ἄνω que não consente “mais ἄνω”, que não é κάτω de um ἄνω ulterior possível. Ou, para usar a imagem de Sócrates, pode acontecer que o cinzento apareça como se fosse já o branco, o oposto do preto – quando, na verdade, não é senão um plano intermédio (μεταξύ) entre os dois extremos.¹³²

É clara a relação que tudo isto tem com a questão da ἡδονή e com o problema de saber, para o dizer assim, “onde” está efectivamente a ὑγεία sc. o χαίρειν. O que Sócrates diz é que a identificação daquilo que é ἡδονή sc. daquilo que corresponde à “condição saudável” pode padecer de uma peculiar forma de “cristalização” em virtude da qual se toma o μέσον como ἄνω e se perde de vista o *verdadeiro ἄνω* (o que verdadeiramente é χαίρειν, o que verdadeiramente é ὑγεία). Quer dizer: em causa não está apenas a chamada de atenção para o facto de “faltar mais”, ou seja, de o μέσον sc. o μεταξύ ser o ponto de partida possível em direcção a “mais prazer” ou a “mais saúde”. O “curto-circuito” em virtude do qual se compreende o μέσον como se fosse o ἄνω – o mesmo é dizer: a λύπης ἀπαλλαγή como se fosse a καθαρὰ ἡδονή – deixa, de facto, algo de fora, perde de vista o “mais” que é posto pelo ἀληθῶς ἄνω. Mas o fundamental é que, ao fazer passar o μεταξύ pelo ἄνω, ao compreender o μεταξύ como ἄνω, não se tem a ἡδονή sc. a ὑγεία – não se tem *nada* do que efectivamente elas são. Por outras palavras: ao desvirtuar o plano intermédio, perde-se o sentido da própria ἡδονή sc. da própria ὑγεία. Põe-se no lugar dele algo que ele não é, toma-se como ἡδονή sc. ὑγεία algo que ela não é ou, por outras palavras, “aldraba-se” a determinação que é própria da ἡδονή sc. da ὑγεία.

Assim, percebe-se melhor por que é que Sócrates designa esta compreensão (a compreensão da ἡδονή como λύπης ἀπαλλαγή, etc.) como meras quimeras ou ilusões (φαντάσματα), como uma charlatanaria ou intrujice (γοητεία τις) ou ainda como algo

¹³¹ Cf. 584d6-11: «Οἷε οὖν ἂν τινα ἐκ τοῦ κάτω φερόμενον πρὸς μέσον ἄλλο τι οἶσθαι ἢ ἄνω φέρεσθαι; καὶ ἐν μέσῳ στάντα, ἀφορῶντα ὅθεν ἐνήνεκται, ἄλλοθί που ἂν ἡγεῖσθαι εἶναι ἢ ἐν τῷ ἄνω, μὴ ἐωρακότα τὸ ἀληθῶς ἄνω; Μὰ Δί', οὐκ ἔγωγε, ἔφη, ἄλλως οἶμαι οἰηθῆναι ἂν τὸν τοιοῦτον.»

¹³² Cf. 585a3ss.

que não presta, que é um absurdo, sem sentido (οὐδὲν ὑγιές).¹³³ Mas percebe-se também como as palavras de Sócrates não dizem apenas respeito à constituição da ἡδονή, da λύπη, da ὑγιεία, etc. *em sentido estrito*, antes têm que ver com toda e qualquer tipo de perspectiva que se ache conformada pelo defeito de desvirtuação (de “curto-circuito”, confusão de identidade, etc.) entre o que é apenas μεταξύ e aquilo que é ἄνω – e que seja, nesse sentido, οὐδὲν ὑγιές.

Não cabe aqui seguir as implicações destes aspectos; importa apenas vincar ainda um outro ponto que *Respublica* IX põe em ligação com o que vimos. Esse ponto é descrito em 586a-b por recurso à noção de πλάνη, πλανᾶσθαι.¹³⁴ O olhar dos que desconhecem o ἀληθῶς ἄνω e vivem como se tudo o que houvesse se reduzisse à determinação do que é μεταξύ e do que é κάτω está constituída de tal modo que em todos e cada um dos seus momentos («διὰ βίου») *erra* – tanto no sentido de falhar, passar completamente ao lado do que é «ὄν τῷ ὄντι» como no sentido em que falamos dos *erros* de Ulisses: o *vaguear*, o *deambular*, o *andar* “*para cá e para lá*” *sem rumo*, o *oscilar entre* “*aqui e ali*” *sem qualquer “norte”*, etc. Tudo isto de tal modo que o olhar que desvirtua o sentido do μεταξύ, o olhar que perde de vista aquilo em relação ao qual o μεταξύ é precisamente μεταξύ – o mesmo é aqui dizer: o olhar que de forma infundada se compreende como “mais” do que μεταξύ (como sendo já τὸ ἀληθῶς ἄνω) – é no fundo equivalente a um ponto de vista que atravessa a vida em vão, que a cada momento “naufraga”, que falha redondadamente a chegada a “Ítaca”, isto é àquilo que corresponde ao verdadeiro sentido (o τῷ ὄντι) daquilo em que se está “embarcado”.

De tudo isto resulta uma caracterização complexa da constituição do μεταξύ e da relação entre o μεταξύ e o intervalo em que tem lugar.

Antes do mais, o que *Respublica* IX põe em evidência é que é possível haver uma distorção completa do intervalo definitório da posição μεταξύ. Quer dizer: é

¹³³ Cf. 584a4-10: «Πῶς οὖν ὀρθῶς ἔστι τὸ μὴ ἀλγεῖν ἢ δὴ ἡγεῖσθαι ἢ τὸ μὴ χαίρειν ἀνιαρόν; Οὐδαμῶς. Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεῖν ἢ δὴ καὶ παρὰ τὸ ἡδὴ ἀλγεῖν ἢ τότε ἢ ἡσυχία, καὶ οὐδὲν ὑγιές τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.»

¹³⁴ Cf. 586a1-b4: «Οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀεὶ συνόντες, κάτω, ὡς ἔοικεν, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξύ φέρονται τε καὶ ταύτη πλανῶνται διὰ βίου, ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν, οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν, οὐδὲ βεβαίον τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο, ἀλλὰ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ εἰς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες, καὶ ἔνεκα τῆς τούτων πλεονεξίας λακτίζοντες καὶ κυρίττοντες ἀλλήλους σιδηροῖς κέρασι τε καὶ ὀπλαῖς ἀποκτείνουσι δι' ἀπληστίας, ἅτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες.» Sobre o sentido de “πλανῶνται” neste passo veja-se SHOREY, P. (ed.), *Plato: The Republic*, op. cit., ad loc. e ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato*, op. cit., ad loc., que escreve o seguinte: «They are like ‘wanderers’ who have lost the way: cf. the common use of πλανᾶσθαι in the New Testament; e.g. *Pet.* II 2. 15».

possível que aquilo que é posto a valer como “extremos” (como κάτω sc. como ἄνω) não resulte senão de uma paralaxe que perde de vista o seu efectivo “paradeiro” – ou melhor, de um *ângulo fechado*, que não vê a sua própria posição. *Respublica IX* acentua sobretudo como o μεταξύ sc. o μέσον pode (e tende a) *assumir a identidade* do ἄνω e, assim, fazer perder de vista o ἄληθῶς ἄνω (o ἄνω absolutamente tal, de que o μεταξύ constitui apenas um ἄνω relativo) – quer dizer, a perder de vista a natureza do intervalo real em que se inscreve. A confusão de identidade entre o μεταξύ e o ἄνω faz que o intervalo que assim fica estabelecido seja *meramente parcial, regional*: um intervalo que não é levado em conta *na sua totalidade*. Mas a descrição de *Respublica IX* mostra também como a distorção em causa (o facto de se perder de vista o ἄληθῶς ἄνω) não afecta somente a amplitude do próprio intervalo, como se se tratasse apenas de uma questão “quantitativa”, superável pelo acrescento de “mais” determinações. A perda de vista do ἄληθῶς ἄνω – quer dizer: a “constrição” ilegítima do intervalo em causa – afecta também a determinação do próprio plano intermédio e o modo como ela se acha constituída (se assim se pode dizer, a sua “qualidade”). Quer dizer: ao assumir a identidade do ἄνω, o μεταξύ sc. o μέσον fica em si mesmo (e para si mesmo) totalmente desvirtuado. Ao compreender-se como *sendo já* o ἄνω, o μεταξύ sc. o μέσον perde na verdade de vista o seu sentido como “lugar” aquém do ἄνω e como *terminus a quo* possível de um ἄνω ainda por adquirir. O μεταξύ fecha-se sobre si mesmo e constitui, no sentido referido, uma determinação “sem norte”, que constantemente “deambula” e “erra”.

Este é o aspecto fundamental: a distorção em relação à amplitude do intervalo, a identificação errónea da totalidade do intervalo (o mesmo é dizer: a compreensão da relação entre o κάτω e algo meramente μεταξύ como correspondendo já à definição da totalidade do intervalo) implica *eo ipso* uma desfiguração da determinação intermédia – que fica, por assim dizer, “arrancada” ao lugar que efectivamente lhe pertence e ao sentido que é o seu.

f) A ideia de *separação* ou *não-contaminação* (*Timaeus*, 69e3, 70a4, 70e1; 69b-71d)

Tudo o que vimos até aqui – e, designadamente, aquilo a que chamámos o “μεταξύ como mero *neutrum*”, o “μεταξύ cindido”, o “μεταξύ relativo”, o “μεταξύ equidistante dos extremos” e o “μεταξύ absoluto” – toca já, de certo modo, a questão da *relação* entre o intermédio (sc. os intermédios, no plural) e os extremos. Mas, sendo assim, essa relação (a própria determinação da relação enquanto tal) não se acha especialmente posta em foco. Essa determinação está presente, sim: o μεταξύ define-se por ter relação com os extremos – ocorre justamente *entre eles*; mas ela está presente como algo para que não se olha com atenção. E o problema que se levanta é então o de saber: qual é a possibilidade (ou quais são as possibilidades) de relação entre o μεταξύ e os extremos? Havendo sempre já uma relação entre o μεταξύ e os extremos do intervalo em que se situa, *qual é a determinação, qual é a natureza dessa relação, como é que ela está constituída?* Que é que se passa, por assim dizer, “*entre*” o μεταξύ e os seus extremos? Ou, dito de outro modo: até que ponto a determinação da relação entre o μεταξύ e cada um dos extremos faz entrar em cena novas “*figuras*” – que *sobredeterminam* a noção de μεταξύ, a tornam mais complexa (introduzindo na sua carga de sentido elementos não incluídos no respectivo núcleo – e que o contraem)?

O que encontramos no *Timaeus*, 69bss. corresponde precisamente a algo desta ordem e desenha uma nova “*figura*” ou um novo e mais complexo modelo de compreensão da *relação* entre o μεταξύ e os extremos. Essa “*figura*” ou esse modelo tem no seu centro, como já se verá, a ideia de *separação*, *divisão*, *afastamento* – de tal modo que a novidade consiste em se atribuir ao μεταξύ ou à instância intermédia uma função de *afastamento* (a criação de *distância* e *ausência de contacto*) entre os extremos.

As ocorrências de μεταξύ que encontramos em *Timaeus*, 69ss. traduzem, antes do mais, a ideia de uma dada posição no espaço ligada à noção de interposição. Assim, em 69e3, “μεταξύ” designa a posição intermédia do pescoço entre a cabeça e o peito¹³⁵;

¹³⁵ «καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μαιίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀχένα μεταξύ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρίς.»

em 70a4, o termo designa o lugar entre o ventre/diafragma (φρένες) e a cabeça¹³⁶; em 70e1, “μεταξύ” exprime o lugar do corpo entre as φρένες e a zona delimitada junto ao umbigo¹³⁷.

Se à primeira vista a noção de μεταξύ é usada nestes passos para exprimir apenas uma determinada localização no espaço, designadamente a posição intermédia de uma zona do corpo em relação a outras duas, a verdade é que este “intermédio” é também usado num sentido *alargado, metafórico* – e exprime algo irredutível a uma localização em sentido estrito. Para perceber até que ponto é assim, importa considerar a descrição de 69b2ss.

Nesse passo, está em causa a intervenção do deus sc. do demiurgo e o modo como tal intervenção tem que ver com a constituição de συμμετρία naquilo que estava desordenado, caótico ou disposto sem harmonia (ἀτάκτως).¹³⁸ Em seguida acrescenta-se que o demiurgo foi ele próprio (αὐτός) responsável pela constituição das *coisas divinas*; ao passo que a formação das coisas mortais ficou a cargo dos seus descendentes.¹³⁹ O que assim é descrito vinca desde logo a diferença entre a) o demiurgo e aquilo que ele faz e b) os filhos/descendentes do demiurgo e aquilo que lhes é atribuído como tarefa. Mas a descrição em causa chama a atenção pela forma como também desenha uma divisão num sentido *qualitativo*. Por outras palavras, a diferença não é “horizontal”, mas “vertical”. Ela exprime um nexo de correspondência entre 1) diferenças de dignidade no que diz respeito à identidade do agente, 2) diferenças de qualidade da sua acção e 3) diferenças de qualidade ou dignidade do respectivo objecto. Assim, é posto em contraste o demiurgo, cuja dignidade é suprema e cuja obra tem como objecto aquilo que é divino, e qualquer coisa como deuses “de segunda categoria”, cuja obra são as

¹³⁶ «τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατόκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξύ τῶν φρενῶν τε καὶ ἀνέχοντος, ἵνα κτλ.»

¹³⁷ «Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξύ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατόκισαν, οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῇ τοῦ σώματος τροφῇ τεκτινόμενοι.»

¹³⁸ Cf. 69b2ss.: «ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ’ ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίᾳ ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι κτλ.» Em causa está a constituição do κόσμος sc. de τὸ πᾶν enquanto tal – e isso de tal modo que a “intervenção” do demiurgo não é percebida como “criação” (como “posição” de algo a partir do nada), mas sim como transformação do “caos” (ou que se acha disposto ἀτάκτως) em algo organizado, harmonioso, etc. Nesse sentido, a intervenção do demiurgo tem a forma de um «Ordnungsakt», para usar expressão de STEINER, P. M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 206.

¹³⁹ Cf. 69b8-c5: «ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ’ ἐκ τούτων πᾶν τὸδε συνεστήσατο, ζῶον ἐν ζῶᾳ ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν.»

coisas mortais. De sorte que se desenha como que uma *escala descendente*.¹⁴⁰ Com isto, fica esboçada uma determinada organização “cosmológica”, por assim dizer. Mas 69bss. não se fica por aí, antes “*põe*” esta organização como que “dentro” de cada um nós, no interior de cada um dos “seres humanos”. Nesse sentido, a “escala cosmológica” é a matriz a partir da qual cada um de nós se acha *internamente constituído*.

Assim, 69css. fala de uma organização hierárquica que repete ou mima, na nossa própria constituição, a “escala cosmológica” global – e isto de tal modo que o cardinal dos níveis em causa regista um aumento. Em primeiro lugar, diz-se que os descendentes do demiurgo formaram, em torno do princípio divino da ψυχή que receberam do demiurgo, um corpo mortal, que funciona como o “veículo” (ὄχημα) da ψυχή, e puseram a habitar nele uma outra espécie (εἶδος) de ψυχή, desta feita mortal.¹⁴¹ Este εἶδος θνητόν é, por sua vez, composto por dois “níveis”. O primeiro desses “níveis” é caracterizado do seguinte modo: «δεῖνὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ’ αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλῳ, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ’ εὐπαράγωγον.» (69c8-d4); o segundo “nível” é apresentado assim: «αἰσθήσει δὲ ἄλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν.»

Daqui resulta uma figura complexa, de que importa destacar só alguns traços fundamentais. De acordo com 69c-d, somos constituídos de tal modo que há em nós uma parte divina (τὸ θεῖον) e uma parte mortal (τὸ θνητόν), sendo esta última formada pela mistura (συγκερασάμενοι) entre dois “níveis”, correspondentes ao que poderíamos abreviadamente designar como θυμός (ou, como o texto também diz: ao φιλονικόν¹⁴²) e a ἔρως sc. àquilo que também se exprime pela referência ao ἐπιθυμητικόν.

¹⁴⁰ A alteridade qualitativa é ainda mais vincada quando se diz que a tarefa dos descendentes do demiurgo é toda ela feita indo “na pegada” do demiurgo, com os olhos postos nele, ou melhor, *imitando-o, tomando-o como modelo* («μιμούμενοι», 69c5).

¹⁴¹ Cf. 69c5-8: «οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν ὀχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, κτλ.» Cf. TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus, op. cit., ad 69c7*. O modo como parafraseámos o texto grego procura estar o mais próximo possível do original. Mas, sendo assim, pode introduzir erradamente a ideia de que se trata de duas ψυχαί – a ψυχή divina, introduzida pelo demiurgo, e outra ψυχή, já de natureza mortal, que é da responsabilidade dos descendentes do demiurgo. Mas, como a continuação mostra, não se trata de duas ψυχαί (uma vez que, como já se verá, o εἶδος sc. o γένος θνητόν é, por sua vez, complexo), mas sim de *duas partes (de dois “níveis”) de uma única ψυχή*. E o que assim está em causa é precisamente ver como é que uma e a mesma ψυχή pode incluir em si uma parte “divina” e uma parte “mortal”.

¹⁴² Cf. 70a2-3: «τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλονικὸν ὄν, κτλ.»

É sobre este pano de fundo que aparece a noção de μεταξύ. Para a percebermos, importa, antes do mais, ter em conta como o “modelo antropológico” aqui em causa é traduzido numa hierarquia anatómica (e de funções), de tal modo que as diferentes componentes estão distribuídas, de cima para baixo, num espaço marcado por perda de qualidade à medida que se desce.¹⁴³ Assim, τὸ θεῖον (o mais elevado, o que tem mais “valor”) reflecte-se naquilo que no nosso corpo é o mais “elevado”, está mais acima: a cabeça. Por outra parte, o elemento correspondente ao θυμός, enquanto traduz algo “acima” (ἄμεινον) do elemento correspondente a ἔρως e “abaixo” de τὸ θεῖον, situa-se entre as φρένες e a cabeça. Finalmente, o elemento correspondente a ἔρως, etc., enquanto é algo “inferior” (χειρόν) ao θυμός, situa-se entre as φρένες e a zona delimitada junto ao umbigo.

Ora, sendo assim, 69e diz que *entre* (μεταξύ) a “morada” de τὸ θεῖον e o “lugar” correspondente à parte “mortal” (que *grosso modo* se situa ἐν τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι) interpuseram (διοικοδομήσαντες)¹⁴⁴ um istmo e uma barreira

¹⁴³ Na verdade, como A. E. Taylor bem acentua, há também um outro “modelo”, entrecruzado com estes dois. Esse “modelo” é o modelo *político*, a que os termos usados silenciosamente aludem e que acabam por “arquitectar” a ψυχή à imagem de uma πόλις. Cf. TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, ad 69d6-70a2: «The picture is that of a palace or court on an island, connected by a narrow isthmus with the mainland, where the general population of the city lives and its business is carried on. At the point nearest to the isthmus are the barracks for the guards of the monarch, who himself lives in the palace. So the head, which contains the brain and the ‘circles’ of the Same and Other, is the island palace inhabited by the rightful monarch of the city of Mansoul, the ‘divine’ εἶδος in the ψυχή, the λογιστικόν. The isthmus is the neck, the cavity of the chest corresponds with the quarters of the guards, who must, of course, be posted between the seat of sovereignty and the business quarter, so that there may be ready and constant communication between the monarch and his executive. The lower part of the trunk, the seat of the ἐπιθυμητικόν, answers to the business and residential quarters of the city. Plato is possibly thinking of the actual disposition of Syracuse, which he knew familiarly. The seat of administration there was precisely on an island joined to the mainland by a fortified causeway.» Mas, vendo bem, os passos do *Timaeus* aqui em causa não se reduzem a estes três “modelos” (o “modelo antropológico”, o “modelo anatómico” e o “modelo político”) – e o que na verdade neles se desenha é como que um *complexo entrelaçamento* entre múltiplos modelos. Pois, para além dos três modelos que agora referimos (e para além do que, como vimos, poderíamos designar como “modelo cosmológico”), estes passos do *Timaeus* incluem ainda outros elementos, associados a contextos diferentes dos mencionados (e irreduzíveis a eles) e que conjuntamente formam outros modelos específicos de compreensão da ψυχή. Assim, só para dar mais alguns exemplos, 69bss. também faz referência a uma terminologia *militar*: a casa da guarda, δορυφορικὴ οἴκησις (cf. 70b2); inclui elementos relativos à *topografia*: o *istmo* que separa duas regiões diferentes (cf. 69e1); utiliza termos que pertencem à *arquitectura doméstica*: a separação entre o θυμός e o ἐπιθυμητικόν levada a cabo pelo διάφραγμα é comparada à divisão entre o quarto das mulheres e o dos homens (cf. 69e-70a). A respeito deste complexo “jogo” de imagens e de modelos que estão no centro dos passos do *Timaeus* aqui em discussão, veja-se designadamente NORTH, H. F., “The Acropolis of the Soul”, in: ROSEN, R. M./FARRELL (eds.), *Nomodeiktes*. Greek Studies in Honor of Martin Oswald, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, 423-433, em especial 428.

¹⁴⁴ O verbo “διοικοδομέω” sugere a ideia de interposição de um muro que bloqueia a passagem, que faz que o trânsito entre A e B deixe de ser “livre”, imediato ou desobstruído. Contudo, como salta à vista na expressão “ὄτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη” e como já se verá melhor, o que está em causa não é a constituição de um muro, no sentido próprio do termo, ou seja, de algo *absolutamente estanque*, que impeça qualquer

(fronteira ou limite: ἰσθμὸν καὶ ὄρον). Este ἰσθμός καὶ ὄρος está associado a uma função: fazer que τὸ θεῖον fique *isolado* ou *separado* (χωρίς) de τὸ θνητόν – de tal modo que a parte “mortal” não produza aquilo que 69d6 descreve como «μιαίνειν τὸ θεῖον»: contaminar, poluir, profanar ou corromper o elemento divino.¹⁴⁵

Mas isto não é tudo: logo a seguir o passo em causa vinca que algo semelhante se passa *no interior* de τὸ θνητόν – ou seja: que também há uma separação, há algo que puseram de permeio (εἰς τὸ μέσον τιθέντες) entre o φιλονικόν e o ἐπιθυμητικόν. Quer dizer: o *Timaeus* sublinha, por um lado, a existência de uma ligação, relação ou nexa entre o φιλονικόν e o ἐπιθυμητικόν: eles foram justamente postos em ligação um com o outro (como sugere o emprego de “συγκερασάμενοι”, etc.), de tal modo que a nossa parte mortal (τὸ θνητόν γένος) tem de raiz que ver com essa ligação entre duas determinações diferentes. Mas, sendo assim, vinca-se, por outro lado, que tal mistura coexiste com uma margem de divisão ou isolamento: há também algo posto de permeio entre o φιλονικόν e o ἐπιθυμητικόν, introduzindo separação entre eles.¹⁴⁶ Neste caso, é o διάφραγμα que desempenha essa função.¹⁴⁷

Se tivermos em conta os vários elementos postos em evidência em 69dss., saltam à vista dois aspectos fundamentais, a que a noção de “meio” (μεταξύ, μέσον) está intrinsecamente associada. Em primeiro lugar, a ideia de separação ou demarcação entre os vários componentes da ψυχή sc. do “corpo”. E isto de tal modo que essa separação está de raiz ligada a uma *distribuição funcional* das diferentes “partes”, que é justamente responsável pelo seu funcionamento “harmonioso” (por cada “parte” fazer aquilo que lhe compete, estar “onde” deve estar, desempenhar o papel que é o seu, etc.). A este respeito 69ess. dá vários exemplos: o elemento divino é a ἀκρόπολις que rege ou comanda toda a disposição da ψυχή e à qual tudo o mais se acha submetido; o

tipo de interferência entre as “zonas” assim entrecortadas ou “isoladas”. Isto por um lado. Por outro lado, se percebemos bem, este passo do *Timaeus* “joga” com a ambiguidade do termo “ἰσθμός” enquanto a palavra designa ao mesmo tempo “istmo”, isto é, uma passagem ou um canal estreito entre duas regiões e “pescoço”. Nesse sentido, o termo “ἰσθμός” permite ilustrar bem a intersecção entre modelos (o “modelo antropológico” e o “modelo anatómico”) que está em causa neste passo. Sobre os dois termos referidos nesta nota, veja-se Cf. LIDDELL, H. G./SCOTT, R./JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, op.cit., sub voce.

¹⁴⁵ Cf. 69d6-e3: «καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρίς.»

¹⁴⁶ Cf. 69e5-70a2: «καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες.»

¹⁴⁷ “Joga-se”, de novo, com a ambiguidade do termo – enquanto este designa barreira ou divisória, mas também a parte do corpo que divide o tórax e o abdómen (i.e. o diafragma).

φιλονικόν está mais perto da cabeça (do que o ἐπιθυμητικόν) para que possa escutar o λόγος e conjuntamente com ele dominar a estirpe das ἐπιθυμίαι, sempre que esta não estiver disposta a acatar as ordens que lhe vêm da acrópole;¹⁴⁸ no coração, com toda a multiplicidade dos seus canais que circulam por todos os membros, reside a casa da guarda (δορυφορικὴ οἴκησις), para que, quando o θυμός entra em ebulição, o λόγος possa enviar a mensagem de que se trata de uma acção injusta (ἄδικος πράξις) e assim manter a prevalência sobre o que lhe está subordinado;¹⁴⁹ o ἐπιθυμητικόν, que é como uma criatura selvagem (θρέμμα ἄγριον), foi colocado o mais longe possível da parte que delibera ou determina o rumo a seguir (τοῦ βουλευομένου), disposição que provoca o menos possível de tumulto, confusão e gritaria (θόρυβος καὶ βοή) e permite que a parte suprema (τὸ κράτιστον) possa deliberar em sossego¹⁵⁰; etc.

Mas, se é assim (se a noção de “meio” está intrinsecamente associada a esta ideia de separação, que permite que cada coisa esteja no seu lugar e que, assim, se possa garantir a protecção do λόγος sc. da acrópole), a verdade é que há um outro aspecto que contraria a eficácia desta separação e faz que ela tenha uma natureza “precária”. Justamente por isso a separação em causa *tem de ser* assegurada e salvaguardada por diversos meios. Assim, as “barreiras” que separam as três partes da ψυχή não têm a natureza de autênticas muralhas, que impeçam todo e qualquer contacto ou “comércio” entre essas partes e eliminam qualquer *possibilidade* de “contaminação”. Pelo contrário, há justamente aquilo que este passo do *Timaeus* descreve como “canais”, “estreitos”, “cavidades”, “perfurações” etc.¹⁵¹ E são esses “canais” que fazem que a separação entre as diferentes partes seja na verdade “ténue” e esteja, apesar de tudo, exposta a

¹⁴⁸ Cf. 70a2-7: «τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλονικὸν ὄν, κατόκισαν ἐγγυτέρῳ τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ’ ἐκείνου βίῃ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπότε ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ’ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὼν ἐθέλοι.»

¹⁴⁹ Cf. 70a7-c1: «τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα, ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πράξις ἐξωθεν ἢ καὶ τις ἀπὸ τῶν ἐνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὁξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἔποιτο πάντη, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐῷ.»

¹⁵⁰ Cf. 70e3-71a3: «καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος. ἴν’ οὖν αἰεὶ νεμόμενον πρὸς φάνη καὶ ὅτι πορρωτάτῳ τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοήν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ’ ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐφ’ βουλευέσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθα ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν.»

¹⁵¹ A este respeito, veja-se, por exemplo, 69e1: «ἰσθμόν»; 70b1: «φλεβῶν»; 70b5-6: «διὰ πάντων τῶν στενωπῶν»; 70c6-7: «σήραγγας ἐντὸς ἔχουσιν οἷον σπόγγου κατατετρημένας»; 71c1: «λοβὸν δὲ καὶ δοχὰς πύλας τε».

influências, transferências, etc. Um ponto que, neste contexto, importa salientar é que a possibilidade de “transferência” que assim subsiste vale para ambos os sentidos: tanto de cima para baixo quanto de baixo para cima. Assim, há, por um lado, a passagem da informação (as ordens ou os comandos) da “acrópole” a toda a “cidade” da ψυχή – que determina o que deve ser feito e o que é ἄδικον, ou seja, quais as πράξεις que devem ser levadas a cabo. Mas, por outro lado, há também o “perigo” da própria “ascensão” do ἐπιθυμητικόν: de ele se tornar rebelde ou, para usar a imagem de 70e, de a “besta” em nós se tornar indomável e destruir o “equilíbrio” da ψυχή.¹⁵²

De tudo isto resulta uma complexa noção de μεταξύ, a respeito da qual importa destacar o seguinte.

Antes do mais, a instância intermédia caracteriza-se por ter uma determinada *densidade*, que justamente faz que 1. as partes entre as quais se situa não sejam contíguas e que 2. a passagem de umas para outras não possa ser feita de forma *directa*, num “trânsito livre”, *totalmente desobstruído, franco*. Acontece antes que a relação

¹⁵² O *Timaeus* 69d-771c não aprofunda a que corresponderia este (e quais seriam as implicações deste) “desequilíbrio” da ψυχή. Todo o passo procura descrever como é a disposição “harmoniosa” da ψυχή, como é que a “cidade” a que ela diz respeito é uma cidade próspera, sã. Mas, sendo assim, o passo aqui em causa não deixa de falar da *possibilidade* de acontecer justamente o contrário: de a “cidade” em causa ser na verdade o palco de uma στάσις, em que o “baixo” se rebela contra a “acrópole” e a ψυχή perde o controlo sobre si mesma. Ou, para usar a expressão de 69d, trata-se da *possibilidade* do μιαίνειν τὸ θεῖον. Desta forma, 69dss. abre a porta também a um outro problema: qual a margem de “rebelião” que é possível? Ou seja, qual é o grau de “ascensão” do ἐπιθυμητικόν que é possível, até que ponto é que pode haver “contaminação” da ἀκρόπολις e qual o papel (e a determinação) que, nesse caso, cada uma das partes da ψυχή passa a ter?

Neste contexto, importa ainda mencionar um outro aspecto, mesmo que só de passagem. Esse aspecto prende-se com a organização interna da “tripartição” da ψυχή e, em particular, com a função que é atribuída ao θυμός sc. ao φιλονικόν. Aquilo que dissemos sugere que as trocas de “influências”, as “transmissões”, etc. têm lugar entre todas e cada uma das partes, de tal modo que o “perigo” a que a “acrópole” da ψυχή está exposta parece ter que ver com a “ascensão” das restantes partes (do φιλονικόν e do ἐπιθυμητικόν), isto é, com a possibilidade de o φιλονικόν e/ou o ἐπιθυμητικόν ganharem proporções tais que comprometem a distribuição harmoniosa da ψυχή. Mas é neste quadro que as passagens do *Timaeus* aqui em causa se revestem de alguma ambiguidade. Pois, se é assim, se o θυμός sc. o φιλονικόν está constituído de tal modo que pode representar uma ameaça para a “acrópole” e o seu “sobreaquecimento” (a sua excitabilidade, etc.) tem de ser “arrefecido”, “moderado” (cf. 70b-d), a verdade é que, por outro lado, o θυμός (a identidade que tem e a “posição” que ocupa) tem intrinsecamente que ver com uma função de *aliado* da “acrópole”: a função de escutar as directrizes do λόγος e de, em conjunto com ele, tentar controlar e subjugar o ἐπιθυμητικόν. A este respeito, veja-se designadamente 70a2-7: «τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλονικὸν ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξύ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ’ ἐκείνου βίῃ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπότ’ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ’ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι.» De sorte que – e esse é justamente o ponto importante – o verdadeiro perigo (ou a verdadeira ameaça) para a ψυχή reside fundamentalmente no ἐπιθυμητικόν – e o θυμός sc. o φιλονικόν, com tudo o que envolve de possibilidade de também ele se “excitar” em demasia e, com isso, se desviar da função que lhe compete, parece muito mais desempenhar o papel de auxiliar ou de ajudante do λόγος no esforço de manutenção do “equilíbrio” interno da ψυχή. A este respeito, veja-se CORNFORD, F. M. (ed.), *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956 (1937), 284.

entre as diferentes partes do corpo e da ψυχή envolve algo de interposto (algo metido de permeio) entre elas, que medeia entre elas – e isto de tal modo que a realidade que assim se acha interposta não é apenas uma realidade por que se passa (como se o seu “estar lá” não introduzisse nada de significativo, não fosse portador de nenhuma densidade própria e não oferecesse nenhuma resistência). Não. A instância intermédia é portadora de densidade, a realidade que introduz é uma realidade que se “faz sentir”, que afecta e marca com o seu cunho a natureza da relação entre aquilo que medeia. De sorte que, por um lado, a passagem entre as diferentes partes do corpo e da ψυχή é uma passagem obrigada a vencer a *resistência* (o teor de realidade, a densidade) introduzida pelo μεταξύ (sc. pelas instâncias intermédias) – e, por outro, a relação entre as diferentes partes do corpo e da ψυχή está de raiz *transformada pela interposição do μεταξύ* (modificada por aquilo que ele introduz) e seria algo muito diferente na ausência dessa interposição.

Mas, em segundo lugar, a densidade que assim define a noção de μεταξύ está também associada ao exercício de *funções*. O μεταξύ “age”, “comporta-se” de um dado modo – é uma determinação com a *capacidade de actuar* sobre os termos que medeia e de os afectar desta ou daquela forma. E isto de tal modo que essa capacidade, em vez de ser unívoca, parece na verdade envolver dois momentos fundamentais, na verdade opostos entre si – o que justamente faz do μεταξύ aqui em causa uma noção difícil de circunscrever ou de definir. Pois o μεταξύ opera a *separação* entre as diferentes “partes” do corpo e da ψυχή, mas é ao mesmo tempo o meio por onde há *relação*: trocas de informação ou de influência, etc., que conferem ao μεταξύ uma natureza *dinâmica*, feita de “comércios” ou de “mediações”. O carácter ambíguo ou ambivalente do μεταξύ nestes passos prende-se justamente com a ideia de um “trânsito” obrigado a vencer obstáculos (a não ser inteiramente livre, a ter de vencer barreiras e passagens mais “estreitas”) ou, inversamente, de uma separação que não impede a comunicação entre o que é separado, antes coexiste com ela. É este carácter *ambíguo* da noção de μεταξύ, desta determinação que ao mesmo tempo separa e não impede a ligação (antes também a possibilita), que faz que o “meio” aqui em causa se assemelhe a algo assim como uma “esponja”¹⁵³ – que de certo modo “filtra” e “retém” o que passa através de si.¹⁵⁴

¹⁵³ É justamente essa a imagem utilizada em 70c5-6.

¹⁵⁴ E é por haver esta ambiguidade (esta separação que é ao mesmo tempo uma “zona” de passagem e de ligação entre diferentes realidades) que a *proximidade/distância* entre as diferentes partes do corpo e da ψυχή desempenha um papel decisivo. De sorte que a “contiguidade” entre a parte A e a parte B (i.e. entre

A noção de μεταξύ que encontramos nos passos do *Timaeus* que estamos a considerar parece justamente conjugar estas duas ideias opostas: por um lado, o μεταξύ separa, bloqueia, impede o contacto directo e, por outro, liga, exerce funções de conexão, de mediação ou “transmissão” entre realidades diferentes. Mas, se virmos o problema mais de perto, não é inteiramente assim – e a ideia principal (a determinação a que o μεταξύ está *fundamentalmente* associado) é de facto a ideia de divisão ou separação entre partes diferentes (sem a qual não seria possível “ordenação”, “harmonia”, ou ausência do μιáειν). Pois, apesar da referida ambiguidade, o que o μεταξύ propriamente introduz é a separação correspondente à interposição de realidade (de uma determinação com densidade, que de facto faz sentir a sua presença) entre dois pólos de realidade. Tanto assim que a ligação ou o “comércio” entre os diferentes pólos é possibilitado pela *ausência de realidade intermédia* – por haver *espaços vazios*, “*ocos*”: “canais”, “buracos”, “perfurações”, etc. Quer dizer: o que faz que o plano intermédio também esteja marcado pela existência de nexos ou ligações entre as partes que media não é uma determinação do próprio μεταξύ (algo “posto” por ele); é antes o facto de a separação que ele constitui não ser, para o dizer assim, *totalmente “maciça”, “impermeável”*, antes ir só até determinado ponto. O μεταξύ está constituído de tal modo que “põe” a separação, impede a contiguidade entre “A” e “B”. E o que faz que essa separação não seja completa – não tenha, como dissemos, a forma de uma “muralha”, mas antes a de uma “esponja” (o que faz que haja apesar de tudo uma margem de relação entre A e B) – é justamente haver “lugares” onde o μεταξύ não está presente e onde o que se encontra é, pelo contrário, um espaço “livre”, “aberto”. Por outras palavras: o μεταξύ como instância provida de realidade própria tem justamente que ver com a criação de um bloqueio, de uma separação. O μεταξύ tem uma densidade própria que constitui algo de interposto entre A e B, algo que vem “cortar” ou “suprimir” a contiguidade sc. a relação directa entre eles. E o que contrabalança essa separação (o que faz que ela não seja absoluta, maciça, impermeável) é o facto de a instância intermédia estar “atravessada” por “brechas”, que vêm como que introduzir um “nada” de realidade no meio da realidade do μεταξύ: um espaço para lá do μεταξύ propriamente dito que se caracteriza por ser livre, aberto, desimpedido (por não ter nada que “feche” ou impeça a passagem).

partes mediadas apenas por uma instância intermédia) implica justamente uma maior interferência – envolve uma relação mais acentuada, marcada por uma mais forte “influência” – do que a que há entre a parte A e a parte C (i.e. entre partes situadas nos extremos, separadas não por uma, mas duas instâncias intermédias).

g) A noção de *neutralidade acumulada* e a possibilidade do *μετέχειν* (Gorgias, 467e2, 468a5-6, 468b1; 467e-468c)

O que ficou desenhado em f) permite dar uma primeira resposta à questão sobre a natureza da relação entre o *μεταξύ* e o que em cada caso desempenha a função de extremos: trata-se de uma relação de separação, não-coincidência – que, vindo bem, vem justamente reforçar o carácter *neutrum* (o nem/nem) do *μεταξύ* em face dos extremos. Este o ponto fundamental: todos os passos percorridos até aqui (e as várias “figuras” que com eles foram gradualmente emergindo) assentam conjuntamente num *mesmo* modelo formal, que a todas engloba: o modelo da *neutralidade*, o modelo da partição (da alteridade, da não-identidade) entre o *μεταξύ* e os extremos a que é relativo.

Ora, o que encontramos no *Gorgias*, 467ess. corresponde, para o dizer assim, a uma *potenciação* (a um extremar) deste modelo da neutralidade – de sorte que a ideia de *neutrum* aparece como algo de *pervasivo*, que *afecta globalmente* o *μεταξύ* sc. a relação entre o *μεταξύ* e os extremos. Mas, como se verá melhor, ao mesmo tempo que este passo do *Gorgias* acentua a neutralidade do território do *μεταξύ* e faz corresponder a relação entre o *μεταξύ* e os extremos a esse modelo de neutralidade (sc. de separação ou demarcação) ele abre também a porta a um outro modelo (a uma outra “figura”), completamente irreduzível à ideia de neutralidade, que põe as coisas num pé totalmente diferente. Esse modelo irreduzível ao modelo da neutralidade (ou essa “nova figura”) passa antes do mais pela determinação do *μετέχειν*: da *participação* ou do *envolvimento nos extremos*.

«Ἄρ’ οὖν ἔστιν τι τῶν ὄντων ὃ οὐχὶ ἤτοι ἀγαθόν γ’ ἐστὶν ἢ κακὸν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν;».

Com estas palavras, Sócrates chama a atenção, em primeiro lugar, para o carácter *absoluto*, no sentido considerado acima, do intervalo em que o *μεταξύ* tem lugar: o intervalo que vai do κακόν ao ἀγαθόν é justamente um intervalo total, sem exterior – e o “μεταξὺ τούτων” é justamente um *μεταξύ* definido pela pertença a esse intervalo absoluto. Mas não é esse o ponto que aqui se trata fundamentalmente de vincar. Com efeito, as palavras de Sócrates chamam também a atenção para a existência

de determinações (como, por exemplo, καθῆσθαι, βαδίζειν, τρέχειν, πλεῖν)¹⁵⁵ que se caracterizam pela propriedade de não serem *nem* algo ἀγαθόν *nem* κακόν (οὔτε/οὔτε), mas qualquer coisa *irredutível* e *neutro* relativamente a eles. Por outras palavras: o κακόν e o ἀγαθόν não esgotam a totalidade dos ὄντα, antes consentem o cabimento de um “terceiro”, que se define por uma *dupla alteridade*, ou seja, por ser *neutro* – no sentido etimológico – em relação a ambos os extremos.

Mas isto não é tudo. A dupla alteridade – a dupla neutralidade que assim configura o μεταξύ – caracteriza-se, ao mesmo tempo, pela *possibilidade da participação em ambos os extremos*: «Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίστε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίστε δὲ τοῦ κακοῦ, (...)» O οὔτε/οὔτε sc. a dupla neutralidade está constituída de tal modo que cria em si a disponibilidade para uma dupla participação possível; o οὔτε/οὔτε é, nesse sentido, a condição de possibilidade do μετέχειν *ora* (ἐνίστε μὲν) em relação ao ἀγαθόν *ora* (ἐνίστε δέ) em relação ao κακόν (i.e. *ora* em relação a um dos extremos *ora* em relação ao outro).

A neutralidade em causa no μεταξύ assim constituído é, entretanto, mais complexa. Pois, como o texto vinca, não se trata apenas de o οὔτε/οὔτε estar na base da possível participação no ἀγαθόν sc. do κακόν, como se a disponibilidade criada pelo οὔτε/οὔτε fosse uma disponibilidade somente dirigida à participação *no ἀγαθόν* ou *no κακόν*. Não: acontece antes que a neutralidade em causa é uma neutralidade *também em relação à própria participação enquanto tal*. Quer dizer, o οὔτε/οὔτε envolve também uma neutralidade (um οὔτε/οὔτε) num *segundo sentido*: a neutralidade relativamente a, de todo em todo, haver participação. É isso que Sócrates sublinha com nitidez, quando diz: «Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίστε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίστε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίστε δὲ οὐδετέρου (...)»

O que assim se desenha é, então, algo como uma *tripla neutralidade do μεταξύ*, a que está justamente associada uma *tripla capacidade ou possibilidade da sua determinação*: 1) a neutralidade (a alteridade) em relação ao ἀγαθόν sc. a possibilidade de participação no ἀγαθόν; 2) a neutralidade (a alteridade) em relação ao κακόν sc. a possibilidade de participação no κακόν; 3) a neutralidade (a alteridade) em relação ao próprio μετέχειν sc. a possibilidade da não-participação.

¹⁵⁵ Cf. 468a1-2.

Ora, o que é descrito por este passo do *Gorgias* vinca, assim, como a constituição do μεταξύ sc. da relação entre o μεταξύ e os extremos está globalmente atravessada por fenómenos de neutralidade. O “lugar” do μεταξύ é o “lugar” por excelência da alteridade, da irredutibilidade (do οὔτε/οὔτε) em relação a tudo o mais. De sorte que os extremos a que o μεταξύ é relativo entram em cena justamente num “meio” definido por este οὔτε/οὔτε: pela neutralidade que o μεταξύ constitui relativamente a eles.

Mas, sendo assim, o que este trecho do *Gorgias* também sublinha é que essa neutralidade fundamental (que faz que tudo – o μεταξύ, os extremos e a articulação entre eles – seja visto à luz que ela introduz) é, por sua vez, a condição de possibilidade de uma outra esfera de sentido – que já não tem que ver apenas com o “nem/nem”, mas em certo sentido com o oposto, isto é, com uma peculiar forma de *et/et*: a possibilidade do μετέχειν faz justamente que o plano intermédio e a relação entre ele e os extremos tenha também que ver com fenómenos de participação, comunicação, coincidência, interferência. De sorte que o μεταξύ é não apenas o “lugar” da exclusão dos extremos (da separação, da heterogeneidade em relação a eles), mas também o “lugar” da sua conjunção ou integração – pois o μετέχειν faz que o μεταξύ passe de algum modo pelos extremos, esteja conjugado com eles, envolva a determinação que é a deles, ou como possamos dizer. E é justamente a possibilidade deste A-a-passar-de-algum-modo-por-B, deste A-a-participar-na-determinação-de-B que introduz uma “figura” do μεταξύ *totalmente nova e surpreendente*, se tivermos em conta o modelo que servia de base às várias compreensões do μεταξύ que até aqui considerámos.

E, deste modo, o passo do *Gorgias* que estamos a discutir suscita justamente a questão: como é que está constituído este “*et/et*”, que assim emerge como factor determinante da relação entre o μεταξύ e os extremos? Quais são as possibilidades de conjunção (interferência, não-separação) que ele abre em si? Ou, dito de outra forma, quais são as “figuras” possíveis deste “*et/et*” ainda formal (para que o *Gorgias* aponta, que “abre”, mas que ainda deixa como que “em ferida”, sem explorar, sem seguir concretamente)?

h) O carácter “aberto” do μεταξύ e a sua *disponibilidade* para assumir em alternativa a determinação dos extremos sc. do nem/nem

Uma primeira resposta possível a este problema está dada no próprio curso de 467ess. e constitui um dos elementos implicados no que acabamos de considerar. Essa resposta, explorada em 468a-c, tem que ver com a forma como o μεταξύ não coincide inteiramente consigo, antes está de algum modo “saído” de si e tem a capacidade para adquirir, em alternativa, a determinação de cada um dos extremos ou a determinação do próprio nem/nem. Por um lado, como vinca Sócrates, o μεταξύ tem uma “natureza teleológica”, por assim dizer – acha-se *orientado*, revestido de *tensão para* (ou *dirigido ao*) ἀγαθόν; as determinações μεταξύ (ο καθῆσθαι, ο βαδίζειν, etc.) ocorrem *por mor* do ἀγαθόν (e não o inverso: o ἀγαθόν por mor do μεταξύ) – ou, como Sócrates diz: «Ἐνεκ’ ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες» (468b7-8).¹⁵⁶ Por outro lado, esta tensão dirigida ao ἀγαθόν implica *eo ipso* uma tensão de repulsa ou de “fuga” dirigida ao extremo oposto (i.e. ao κακόν). Por outro lado ainda, o “saimento” do μεταξύ envolve também a possibilidade de não assumir a determinação de nenhum dos extremos, mas sim a determinação correspondente à alteridade (à não-participação) relativamente a eles: a determinação do próprio nem/nem. E o que é μεταξύ corresponde justamente ao “território” que, em virtude da forma como se relaciona com o para lá de si, pode tomar a determinação do extremo para que tende, do extremo que repele ou ainda de nenhum deles.

Ora, isto desenha um quadro significativamente diferente do que até aqui havíamos considerado. Até aqui o quadro em que nos movíamos era fundamentalmente definido pela *homogeneidade* entre os extremos e o μεταξύ – o μεταξύ e os extremos estão constituídos exactamente do mesmo modo: são determinações simples, em coincidência consigo, “a sós consigo mesmas”, formadas apenas pela determinação que lhes é própria e como que “fechadas” na identidade que lhes pertence. No passo do *Gorgias* que estamos a considerar, o que caracteriza o μεταξύ é antes do mais o facto de ele se definir por uma não vinculação a nenhuma das identidades dos extremos – e é nesse sentido que também se pode (e deve) falar aqui de um *neutrum* (de um nem/nem). Contudo, a alteridade em relação aos extremos não tem que ver apenas com o ter uma

¹⁵⁶ Neste sentido, veja-se também 468b1-4: «{ΣΩ.} Τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες καὶ βαδίζομεν ὅταν βαδίζωμεν, οἰόμενοι βέλτιον εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ἔσταμεν ὅταν ἐστῶμεν, τοῦ αὐτοῦ ἔνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ· ἢ οὐ; {ΠΩΛ.} Ναί.»

terceira determinação própria. Não: neste caso, a alteridade em relação aos extremos passa pela capacidade de assumir em alternativa a determinação de cada um deles ou a própria determinação do nem/nem. Os extremos (A e B) definem-se pela sua absoluta coincidência consigo mesmos. Nesta peculiar forma de *μεταξύ* que aqui está em causa, o nem/nem define-se, pelo contrário, pela não-coincidência com nenhum deles *e também pela não-coincidência com nenhuma determinação da mesma ordem*. O que esta modalidade de *μεταξύ* tem de mais próprio é justamente a sua *disponibilidade para o contrário de uma só determinação* – para um *leque* delas que inclui, em alternativa, os próprios extremos. Neste sentido, o nem/nem assume um carácter peculiar. Não se trata pura e simplesmente de uma terceira coisa, constituída do mesmo modo que os extremos e que diferisse deles pelo seu teor. Trata-se antes de uma terceira coisa *com um modo de ser diferente do dos extremos* – e cuja diferença em relação a cada um deles está constituída de tal modo que o *habilita a assumir* tanto a determinação dos extremos (que só podem ter a determinação de si próprios) quanto a determinação de um nem/nem.¹⁵⁷

Importa acentuar bem a extraordinária “novidade” que o modelo proposto pelo *Gorgias* traz consigo. Com tudo o que ainda envolve de neutralidade (no sentido etimológico) e separação em relação aos extremos o *μεταξύ* aparece “pela primeira vez” como algo portador de um nexos, de uma relação com o “exterior” de si mesmo: como algo constituído justamente nesse “saimento” de si e marcado pela disponibilidade para assumir uma determinação diferente de si. E é este *quantum* mínimo de conjugação (este *quantum* mínimo de “*et/et*”) que “arranca” o *μεταξύ* à ideia de neutralidade pura e simples que até aqui dominava e o faz aparecer a uma luz *completamente diferente*. Os caminhos que a partir daqui tentaremos trilhar são caminhos justamente possibilitados por esta “porta” que o *Gorgias* abriu.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Note-se, entre parêntesis, como tudo isto acaba por desenhar *duas* acepções diferentes da noção fundamental de nem/nem. Por um lado, o passo do *Gorgias* que estamos a analisar fala de um nem/nem (de um οὔτε/οὔτε) explícito: o nem/nem que corresponde à alteridade entre o *μεταξύ* e cada um dos extremos sc. o nem/nem que faz que entre o ἀγαθόν e o κακόν haja lugar para uma terceira coisa, diferente deles. Mas, por outro lado, ele acaba por falar *implicitamente* também de uma segunda forma de nem/nem, que se prende justamente com a não-vinculação do *μεταξύ* a nenhum dos predicados dos extremos e do próprio nem/nem, na primeira acepção. Por outras palavras, o que caracteriza o modo de ser do *μεταξύ* (o nem/nem na primeira acepção) é justamente a disponibilidade geral para ser ou ἀγαθόν ou κακόν ou nenhum deles.

¹⁵⁸ O que assim salta à vista neste passo do *Gorgias* acaba por evidenciar um aspecto relevante, que importa não deixar de mencionar com toda a clareza possível – e que é o seguinte. O caminho que até aqui percorremos caracteriza-se por algo assim como uma *progressão gradual, feita aos poucos* – em que as “figuras” iniciais do *μεταξύ* vão sendo *lentamente* transformadas noutras, mas isto de tal modo que

Mas aqui importa igualmente acentuar com nitidez um outro aspecto, que é não menos fundamental e que se presta a equívocos. O que ficou dito poderá sugerir erradamente que o modelo da neutralidade simples (da separação, etc.) e o modelo do *et/et* (da conjunção, etc.) constituem dois modelos que em certo sentido se excluem e nada têm que ver um com o outro. Como se disse, eles podem de certo modo coexistir, mas o que caracteriza a entrada em cena do modelo do *et/et* é a introdução de algo absolutamente novo, que vem substituir o modelo da neutralidade e tem, por assim dizer, uma “origem” completamente diferente da dele. Todavia, não é nada disso que se pretende indicar – e não é nada disso que, se percebemos bem, está em causa nos passos que estamos a analisar. Com efeito, o modelo do *et/et* define-se precisamente por ser uma *modalidade* do modelo da neutralidade: por “vir” dele, ter origem nele, ou constituir um desenvolvimento possível dele. Quer dizer: o modelo do *et/et*, com tudo o que envolve de “novidade” em relação ao modelo da pura neutralidade, mantém justamente as determinações envolvidas na ideia de *neutrum* – e o que caracteriza o *μεταξύ* como *et/et* é (continua a ser) justamente a sua alteridade (a sua irredutibilidade: o ser um nem/nem) em relação aos extremos. A identidade do *μεταξύ* como *et/et* tem precisamente que ver com um *desenvolvimento* ou uma *sobredeterminação* da noção fundamental de neutralidade. Ou, o que é o mesmo, o *et/et* não é, no sentido próprio do termo, uma determinação alternativa ao nem/nem; é antes um nem/nem que tem como elemento decisivo do seu modo de ser a *conjunção*. Numa palavra: de acordo com a análise do passo do *Gorgias* que considerámos o nem/nem é o *et/et* – ou, dito de forma mais precisa: o *et/et* é uma modalidade peculiar do nem/nem, que tende a não ser concebida quando se fala de nem/nem, mas que constitui tanto uma espécie de nem/nem

essa transformação não tem um carácter *brusco*, *repentino*, antes se dá de tal maneira que as “figuras” ulteriores tendem a manter elementos fundamentais das “figuras” anteriores e só parcialmente se “descolam” delas ou “rompem” com elas. E esse fenómeno torna-se particularmente saliente nas análises do *Gorgias*. Pois, vendo bem, todas as “figuras” do *μεταξύ* que antecedem o *Gorgias* – desde o “*μεταξύ* solto” ao “*μεταξύ* de separação” – acentuam, reforçam e aprofundam a ideia fundamental de *neutralidade* (no sentido etimológico). O *Gorgias* – o *μετέχειν* e o carácter “aberto” do plano intermédio – vem modificar este modelo fundamental. Mas, sendo assim, a forma como o faz não é tal que pura e simplesmente abandona o modelo da neutralidade. Pelo contrário. O que caracteriza a forma como o modelo da conjunção (do “*et/et*”) emerge é justamente uma permanência ou sobrevivência do modelo da neutralidade. De sorte que o passo do *Gorgias* que estamos a considerar acaba por apresentar justamente uma determinação “*mista*”, que de certo modo reúne em si os dois modelos (o modelo do *neutrum* e o modelo do “*et/et*”) – ou, melhor, transforma, sobredetermina o modelo da neutralidade pela ideia de um *μεταξύ* intrinsecamente “aberto” ou “saído” de si. Ora, algo de semelhante se passará, como veremos, na continuação das “figuras” do *μεταξύ* que teremos ocasião de encontrar – quer dizer: o aprofundamento deste “novo” modelo do “*et/et*” dará lugar a sucessivos desdobramentos ou transformações de perspectiva, nos quais a ideia de neutralidade será cada vez menos dominante e a ideia de conjunção, ligação, etc. assumirá gradualmente a preponderância e será cada vez mais decisiva.

quanto aquilo que mais imediatamente se tende a conceber em correspondência a tal conceito.

i) O μεταξύ dinâmico sc. o μεταξύ de transição

O passo do *Gorgias* a que atrás fizemos referência reveste-se, como procurámos mostrar, de uma grande complexidade – e tem simultaneamente que ver com três aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, o modelo desenhado no *Gorgias*, 467ess. caracteriza-se por envolver no seu centro a questão da relação entre o μεταξύ e os extremos. E essa questão é explorada de tal modo que, em segundo lugar, se vem inicialmente “encaixar” no modelo da neutralidade e constituir, por assim dizer, um desenvolvimento ou aprofundamento dele. Mas, sendo assim, o referido passo do *Gorgias* envolve ainda um terceiro aspecto: nele desenha-se uma outra possibilidade de compreensão da relação entre o μεταξύ e os extremos, que vem sobredeterminar e transformar o modelo da neutralidade simples e conferir-lhe um “rosto” muito diferente. Esse outro modelo (essa outra “figura” do μεταξύ) tem como determinação fundamental a noção de *conjunção*: o μεταξύ deixa de se definir pela ideia da pura alteridade (por ser um *neutrum* simples, sem mais) e aparece como algo “aberto”, “rasgado” e *susceptível de tomar parte na determinação dos extremos*. Ou, por outras palavras, o μεταξύ adquire a capacidade de uma peculiar forma de conjunção ou de *et/et*: aquela que justamente se exprime no carácter “saído” do μεταξύ em relação a um “para-lá” de si sc. na não-coincidência consigo e na disponibilidade para assumir em alternativa a determinação dos extremos ou a do próprio nem/nem.

Todavia, com tudo o que assim fica posto em relevo no *Gorgias*, 467ess. subsiste nele também *uma margem de indefinição ou indeterminação*. O carácter “saído”, “aberto”, “não-coincidente consigo” do μεταξύ e a disponibilidade para adquirir a determinação de um “exterior” apontam já, como dissemos, para um *quantum minimum* de não-neutralidade simples, de conjunção, envolvimento, ligação: de *et/et*. Mas, sendo assim, acontece que a noção de *et/et* desenhada no passo do *Gorgias* que considerámos (i.e. a disponibilidade para assumir em alternativa a determinação dos extremos ou do próprio nem/nem), por um lado, tem ainda um *carácter formal* (inclui

ainda muito de *vago* a seu respeito) e, por outro lado, constitui apenas uma possibilidade de compreensão da ideia de ligação, conjunção, etc.: de *et/et*. E o problema está em saber que outras possibilidades de constituição do *et/et* são possíveis ou, por outras palavras, quais as “figuras da conjunção” que se acham exploradas no *Corpus Platonicum*, que simultaneamente vêm a) desformalizar e sobredeterminar a identidade do μεταξύ segundo a descrição do *Gorgias* e b) dar origem a novos modelos ou a novas “figuras” do μεταξύ.

Em particular, no que imediatamente se segue trata-se de ir no encalço de uma “pista” dada pelo próprio passo do *Gorgias* que acabámos de considerar. Essa “pista” prende-se com um elemento das determinações μεταξύ (ο καθῆσθαι, ο βαδίζειν, etc.), a saber: o facto de elas, ao contrário das determinações correspondentes aos extremos, se acharem *dirigidas a um para-lá de si*, em *tensão* para isso ou num *movimento orientado* para isso. Ou, como Sócrates diz, o que caracteriza as determinações μεταξύ é envolverem precisamente um “ἔνεκα”. O μεταξύ tem lugar no quadro de uma determinada tensão ou orientação para algo – e constitui, nesse sentido, o “lugar” da peculiar forma de relação entre si mesmo e esse algo a que se acha dirigido. Dito de outro modo: o passo do *Gorgias* que considerámos atribui às determinações μεταξύ um carácter *dinâmico, transitivo, tensivo* – o μεταξύ tem a natureza de um “estar-saído-de-si-a-caminho-de-um-outro”.

É justamente esta a “pista” que procuraremos seguir. Quer dizer: em causa está perceber onde é que no *Corpus Platonicum* se fala de algo assim como um “μεταξύ dinâmico”, “tensivo” ou “transitivo” – e como é que ele se acha caracterizado, de que desenvolvimentos ou aprofundamentos é alvo. De entre os vários passos onde esta noção é chamada a desempenhar um papel relevante, importa ter sobretudo em atenção α) o *Phaedo*, 71a-c e β) o *Parmenides*, 152b-c e 156d-157a.

α) A γένεσις (*Phaedo*, 71a12, b3, c4; 71a-c)

A discussão tem lugar num quadro marcado pela tese segundo a qual determinações que admitem um oposto – o καλόν e o αἰσχρόν, ο δίκαιον e ο ἄδικον, ο ἄσθενέστερον e ο ἰσχυροτέρων, etc. – surgem ou passam a ser a partir do seu oposto: «Ἰκανῶς οὖν, ἔφη, ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίνεταί, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία

πράγματα;» (71a9-10). Por outras palavras, toda a γένεσις (toda a modificação, passagem-a-ser, transição, ou como possamos dizer) tem que ver com a constituição de um “A” a partir do seu contrário («ἐκ τῶν ἐναντίων»). Assim, por exemplo, para que algo passe a ser maior, é necessário que antes tenha sido justamente menor – «οἷον ὅταν μείζον τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μείζον γίγνεσθαι;»¹⁵⁹ Isto por um lado.

Por outro lado, uma vez que os extremos são justamente dois, a γένεσις tanto pode ocorrer de “A” para “B” quanto de “B” para “A”. Este é um ponto fundamental da argumentação: a γένεσις entre determinações opostas é de raiz *uma γένεσις complexa*, quer dizer, toda a transição de “A” para “B” inclui *eo ipso* a possibilidade de uma transição inversa. E é isso que justamente faz quer haja, na verdade, não uma, mas *duas* γενέσεις: «ἔστι τι καὶ τοιόνδε ἐν αὐτοῖς, οἷον μεταξὺ ἀμφοτέρων πάντων τῶν ἐναντίων δυοῖν ὄντοιν δύο γενέσεις, ἀπὸ μὲν τοῦ ἐτέρου ἐπὶ τὸ ἕτερον, ἀπὸ δ’ αὖ τοῦ ἐτέρου πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον· μείζονος μὲν πράγματος καὶ ἐλάττονος μεταξὺ αὖξησης καὶ φθίσις, καὶ καλοῦμεν οὕτω τὸ μὲν αὖξάνεσθαι, τὸ δὲ φθίνειν;».¹⁶⁰

O que assim se desenha permite ver alguns elementos decisivos da estrutura do μεταξύ.

¹⁵⁹ A tese que assim é posta na boca de Sócrates labora num terreno que, vendo bem, consente alternativa, mesmo que ela não seja aqui explorada. Com efeito, a argumentação de Sócrates pressupõe que a relação entre os termos opostos é uma relação de contraditoriedade, quando tal relação pode na verdade admitir determinações intermédias entre um “A” e o seu oposto. Quer dizer: é certo que a passagem a ser de um “A” implica que há um “não-A” a partir do qual “A” surge. Está envolvido na própria natureza do surgimento ou do passar-a-ser a determinação de algo de prévio diferente daquilo que aparece ou surge. E seja o que for que corresponda à noção de “não-A” isso constitui um elemento que a própria noção de surgimento de “A” de raiz pressupõe ou que, por assim dizer, “deixa para trás”. Mas o ponto que se trata de salientar é que a relação entre A e não-A não tem necessariamente de corresponder a uma relação de contraditoriedade (em que, portanto, não há cabimento para um “terceiro”); pode também dizer respeito a uma relação de *mera contrariedade*, em que há lugar para uma ou várias determinações intermédias. Assim, por um lado, o *terminus a quo* da transição pode ser uma parte de “A”, de tal modo que constitui não o contraditório de “A”, mas apenas algo de diferente dele. E, por outro, “o justo e o injusto”, por exemplo, não esgotam necessariamente a totalidade das determinações possíveis nessa esfera, como se a gênese do “justo” tivesse obrigatoriamente de vir do “injusto”. Pode haver uma determinação (na verdade, um conjunto indefinido de determinações entre o “justo” e o “injusto”) que não tem precisamente a natureza de um oposto, mas antes uma natureza *neutra*, ou seja, algo que não é *nem justo nem injusto*. A insistência na ideia de γένεσις sc. de uma γένεσις ἐκ τῶν ἐναντίων faz que não seja considerada esta outra possibilidade, segundo qual o terreno dos opostos inclui também determinações intermédias neutras em relação à própria *passagem* (ao próprio curso) entre os extremos. A γένεσις ἐκ τῶν ἐναντίων assim compreendida exclui justamente a possibilidade de algo assim como um intermédio “estático” (uma determinação que não seja nem justa nem injusta, nem menor nem maior, mas antes igual, etc); todo o “intermédio” entre “A” e “B” tem de raiz justamente a forma do *trânsito entre essas determinações*.

¹⁶⁰ Cf. 71a12-b4.

Em primeiro lugar, vinca-se que o “intermédio” pode significar a própria transição (a própria transformação, modificação ou passagem) enquanto tal. Quer dizer: o μεταξύ, tal como se acha compreendido no *Phaedo*, 71ass. não designa algo como uma “estação intermédia” da passagem entre “x”, “y”, o termo ou os termos por que passa a transformação de um “A” no seu oposto. Não. O μεταξύ aqui em causa diz respeito à *própria transição*: à própria γένεσις sc. às próprias γενέσεις – e é, assim, chamado a traduzir o que está em causa no próprio processo de mudança, ou seja, o fenómeno da transformação ou o próprio facto da transição enquanto tal.

A isto acresce um segundo elemento. O μεταξύ de que Sócrates fala está constituído de tal modo que tem uma determinação própria, diferente da determinação dos extremos. Mais: o modo de ser do μεταξύ tem uma determinação de raiz *heterogénea* em relação à determinação dos extremos – pois, ao passo que o μεταξύ envolve intrinsecamente o modo de ser da passagem, da transição, o que caracteriza os extremos é coincidirem consigo (estarem, por assim dizer, “parados” em si mesmos, em coincidência com a sua própria determinação). A γένεσις corresponde a uma esfera de sentido completamente diferente da que pertence aos extremos ou opostos. Mas isto de tal modo que, por outro lado, a determinação do μεταξύ (isso que ele é, que define o seu modo de ser) é *intrinsecamente relativa à especificidade dos extremos*. O μεταξύ sc. a γένεσις que de cada vez está em causa define-se justamente em função da identidade dos opostos entre os quais se produz. Assim, por exemplo, o χειρόν γίγνεσθαι não se caracteriza apenas por ter uma identidade diferente da dos extremos (do κακόν sc. do ἀγαθόν): por ser justamente feito de γένεσις, ao contrário dos opostos. Para além disso, sucede ainda que o próprio teor da γένεσις (se assim se pode dizer, o próprio objecto do γίγνεσθαι) é precisamente aberto pelos extremos entre os quais tem lugar, depende da esfera de sentido ou determinação posta por eles (uma esfera diferente daquele que é posta pelo δίκαιον e o ἄδικον, por exemplo).

Mas, em terceiro lugar, o que se desenha é que a determinação do μεταξύ não tem apenas que ver com a identidade dos extremos, mas também com a *orientação* em que se produz. Ou, por outras palavras, o que define o μεταξύ não passa só pela determinação dos extremos a que em cada caso é relativo; passa também decisivamente pelo *sentido* que toma, isto é, pela circunstância de a transição em causa se fazer de “A” para “B” ou de “B” para “A”. E a natureza do “intermédio” é precisamente feita da conjugação destes dois aspectos: de uma *intrínseca relação ao terreno fixado pelos*

extremos e da *orientação* que adquire nesse terreno (o “A” $\rightarrow$ “B” vs. “B” $\rightarrow$ “A”). Quer dizer: o *μεταξύ* tem a sua identidade definida não apenas em função do quadro em que se inscreve, mas também da direcção que assume “no interior” desse quadro – e isto de tal modo que o *μεταξύ* de “A” para “B” é completamente diferente (tem uma identidade completamente outra) do que o *μεταξύ* com uma direcção inversa, mesmo que os extremos se mantenham os mesmos e que, portanto, o quadro em que o *μεταξύ* ocorre em nada seja modificado.

β) Ο πορεύεσθαι e o μεταξύ κινήσεως τε καὶ στάσεως (*Parmenides*, 152b4, c5, 156d7, 157a1; 152b-157a)

A análise da relação entre “μεταξύ” e a noção de “transição” encontra no *Parmenides* um desenvolvimento diferente daquele que está em causa no *Phaedo* e, mesmo que o problema discutido em ambos os diálogos tenha naturalmente pontos em comum, importa ver com atenção a especificidade do tratamento deste problema no *Parmenides*. A análise consente uma divisão em dois momentos: 152b-c e 156d-157a.

1) 152b-c. Em discussão está o problema da participação do *ἔν* no tempo – muito em particular, o problema de saber se, havendo tal participação, o *uno* se torna mais velho e mais novo.¹⁶¹ De entre os aspectos a salientar, importa perceber como este problema envolve justamente a questão de saber que significa “tornar-se x” ou, dito de outro modo, que é que está implicado na circunstância de uma determinação (no caso, o *ἔν*) participar de algo que se define justamente por um *πορεύεσθαι* temporal («πορευομένου τοῦ χρόνου», 152a3-4). É neste contexto – no contexto da sequência ou do decurso temporal – que entra em cena a análise do *μεταξύ*. O *μεταξύ* designa, assim, o “momento intermédio” no quadro da passagem ou do avanço (do *πορεύεσθαι*) do tempo de um “antes” para um “depois”. Numa palavra, o *μεταξύ* aqui em causa é justamente o *νῦν* enquanto «μεταξύ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται».¹⁶²

Em primeiro lugar, a caracterização do *μεταξύ* salienta a sua *incontornabilidade*, quer dizer: no trânsito de um dado *ἦν* para um *ἔσται*, não é possível um “salto”; antes

¹⁶¹ O problema é enunciado em 151e3-6: «Ἄρ’ οὖν καὶ χρόνου μετέχει τὸ ἔν, καὶ ἐστὶ τε καὶ γίγνεται νεώτερον τε καὶ πρεσβύτερον αὐτό τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, καὶ οὔτε νεώτερον οὔτε πρεσβύτερον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων, χρόνου μετέχον;» No que se segue, teremos, contudo, de nos restringir apenas ao fundamental sobre o “μεταξύ”, sem entrar na discussão de tudo o que está implicado em 151ess.

¹⁶² Cf. 152b3-4.

acontece que esse trânsito *passa incontornavelmente por um momento intermédio* – o “agora”. É esta inevitabilidade da passagem pelo νῦν em todo o trânsito temporal que o *Parmenides* exprime ao dizer: «οὐ γάρ που πορευόμενόν γε ἐκ τοῦ ποτὲ εἰς τὸ ἔπειτα ὑπερβήσεται τὸ νῦν.» (152b4-5).¹⁶³ Ora, neste sentido, o que caracteriza o μεταξύ sc. o νῦν é uma peculiar forma de *homogeneidade* com o “antes” e o “depois”. É certo que o νῦν constitui uma determinação completamente diferente do ἦν e do ἔσται: o momento presente é completamente diferente do que já passou e do futuro; mas o modo como a sequência temporal se acha compreendida nestes passos do *Parmenides* (e, vendo bem, por cada um de nós) é tal que cada uma das determinações temporais – o ἦν, o νῦν e o ἔσται – constitui *pontos de estabilidade ou de apoio*. O ἦν, o νῦν e o ἔσται envolvem, assim, uma afinidade estrutural: é justamente *neles* que se adquirem pontos *fixos* no quadro do πορεύεσθαι; é deles que o πορεύεσθαι parte, é neles que o πορεύεσθαι de algum modo “repousa” ou a que “chega”. O ἦν, o νῦν e o ἔσται representam justamente pontos de chegada – que, com tudo o que têm diferente uns dos outros, traduzem um e o mesmo modo de ser: o modo de ser que já não corresponde a uma pura passagem sem mais, mas antes a uma fixidez, “paragem”, “estabilidade” sc. a um ponto de apoio do próprio πορεύεσθαι. Ou, como se diz no *Parmenides*, o ἦν, o νῦν e o ἔσται constituem momentos de εἶναι sc. de οὐσία – e não de γίγνεσθαι.¹⁶⁴

¹⁶³ A este respeito, veja-se também 152c6ss.: «Εἰ δέ γε ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ νῦν πᾶν τὸ γιγνόμενον (...)» A incontornabilidade do νῦν, a necessidade da sua presença no próprio trânsito de um ἦν para um ἔσται tem *eo ipso* que ver com um aspecto de *exclusão*: a exclusão de que entre o ἦν e o ἔσται haja algo mais do que o próprio νῦν. Por outras palavras: de acordo com o modelo proposto por este trecho do *Parmenides*, o νῦν (a determinação do “agora”, a esfera de sentido posta por ele) esgota tudo o que pode ter lugar entre o “antes” e o “depois” – é, ele próprio, suficiente para operar essa transição. E isto é assim – é esse o ponto que importa sublinhar – *independentemente da amplitude do horizonte temporal que vai do “antes” ao “depois”*. Pois quer o horizonte temporal definido pelo ἦν e pelo ἔσται corresponda a um minuto, um segundo, um milésimo de segundo quer, inversamente, a um dia, um mês, um ano, mil anos, etc. – em qualquer destes casos o que está entre o ἦν e o ἔσται é sempre o mesmo: o νῦν. E isto em dois sentidos. Por um lado, o que está entre o ἦν e o ἔσται é uma determinada posição possível do “agora” em relação à totalidade do horizonte temporal. Quer dizer: aquilo que pode ser identificado como νῦν é *variável*, não está fixo a um só “ponto” intermédio da extensão temporal. Mas, por outro lado, a própria extensão temporal pode ser indefinidamente dividida em diferentes momentos – e, nesse caso, já não se trata de *um* “agora”, mas de uma multiplicidade de “agoras” que, em cada caso, operam a transição do “foi” para o “será”. Assim, por exemplo, se se tomar como padrão a unidade correspondente ao “segundo”, no quadro de um minuto são identificáveis sessenta ocorrências do “agora”: o “agora” correspondente ao primeiro segundo, o “agora” do segundo que lhe segue, o “agora” do terceiro segundo, do quarto, etc., etc. E na própria determinação do segundo é possível identificar ainda outros momentos de νῦν – por exemplo, os dez momentos de “agora” que correspondem à noção de “décimo de segundo”. A determinação do νῦν é susceptível de uma multiplicidade indefinida de ocorrências de si: é uma determinação aberta, multiplicável, instanciável em diferentes momentos, que não está “prisioneira” de uma ocorrência só. Mas – e é esse o ponto fundamental – o que está entre o ἦν e o ἔσται é de todo modo sempre algo com a natureza do νῦν, é sempre a esfera de sentido que ele abre, é sempre a determinação que ele traz consigo.

¹⁶⁴ Cf., por exemplo, 151e7ss., 152b6-c2, 152c6-d1.

Este estado de coisas parece esgotar o que é dito a respeito do μεταξύ e da sua relação com a temporalidade nestes passos do *Parmenides*: o “intermédio” é justamente o νῦν como momento de paragem necessário no curso de uma determinada sequência temporal. Mas, se virmos o problema mais de perto, salta à vista que estes passos do *Parmenides* falam também de um “segundo μεταξύ”, que é chamado a desempenhar um papel ainda mais fundamental.

Esta segunda forma de μεταξύ diz respeito não, como até aqui, aos pontos fixos, mas ao próprio πορεύεσθαι sc. ao próprio γίγνεσθαι – que se caracteriza justamente por *mediar* cada um dos momentos de εἶναι ou, se assim se pode dizer, por se situar nos “interstícios” dos pontos de estabilidade da sequência temporal. Importa perceber até que ponto é assim e que aspectos estão envolvidos nesta segunda forma de “intermédio”.

O passo do *Parmenides* aqui em discussão vinca como o πορεύεσθαι se caracteriza pela *conjunção dos extremos* a que é relativo. É justamente esse o sentido do “ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι”, de que se fala em 152c3-6, para exprimir a transição entre o νῦν e o ἔσται sc. ἔπειτα: «τὸ γὰρ προῖόν οὕτως ἔχει ὡς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι, τοῦ τε νῦν καὶ τοῦ ἔπειτα, τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον, τοῦ δ’ ἔπειτα ἐπιλαμβανόμενον, μεταξύ ἀμφοτέρων γιγνόμενον, τοῦ τε ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν.» Mas aqui importa precisar o significado desta conjunção ou síntese entre os extremos (deste “alcançar” ou “agarrar”, ἐφάπτεσθαι, ambos os extremos). O πορεύεσθαι reúne em si ambos os extremos, sim, mas *não da mesma forma*. Pois, por um lado, ele conjuga o νῦν na forma do *estar a deixá-lo* («τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον»); por outro, ele tem consigo o ἔπειτα na forma do *estar a adquri-lo* («τοῦ δ’ ἔπειτα ἐπιλαμβανόμενον»). E isto de tal modo que o que caracteriza o πορεύεσθαι é justamente esta situação *atravessada e paradoxal*, que se deixa traduzir como um “já-não-e-ainda-não”. O fundamental é que o πορεύεσθαι constitui um μεταξύ configurado pela conjunção entre duas determinações que, à primeira vista, parecem excluir-se mutuamente: o πορεύεσθαι define-se por algo assim como um já-não-estar-em-X-mas-ainda-estar-a-abandonar-X e um ainda-não-estar-em-Y-mas-já-estar-a-chegar-a-Y. E ele é precisamente isso que é enquanto nexos ou “entrelaçamento” entre ambos os aspectos.

A partir daqui percebe-se um pouco melhor em que sentido o modo de ser deste “segundo intermédio” é radicalmente diferente do “primeiro”. Pois, vendo bem, o que caracteriza o πορεύεσθαι sc. o γίγνεσθαι é justamente a *heterogeneidade*, a *não-*

coincidência em relação a ambos os extremos que integra em si: ele não é *nem um nem outro*, mas antes qualquer coisa de diferente deles, que se define pela *coexistência dos extremos* – por uma coexistência que não apenas se caracteriza pela abrangência de ambos, sem introduzir qualquer modificação, mas que antes *transforma* a determinação própria de um dos extremos em resultado da interferência que vem da íntima relação com o outro. E isto de tal modo que o modo de ser do πορεύεσθαι é, de raiz, totalmente avesso à estabilidade ou fixidez que configura o νῦν enquanto μεταξύ τοῦ ἤν τε καὶ ἔσται. O πορεύεσθαι é, pelo contrário, o “reino” da *instabilidade*, da passagem, do já-não-e-ainda-não, do ter-e-não-ter, de um ganhar que ainda não é ter ganho e de um perder que ainda não é já ter perdido, ou como possamos dizer. De sorte que se suprimirmos um dos elementos do oxímoro, o que temos é “estação”, ponto de apoio, εἶναι – quer dizer: a natureza própria da mudança ou da passagem tem uma ligação essencial com a *conjunção* que faz o oxímoro enquanto tal.

2) Posto isto, importa agora considerar o segundo momento fundamental de focagem do μεταξύ no *Parmenides*: 156d-157a. Em causa está a consideração do que acontece quando o que está em repouso começa a movimentar-se e, inversamente, quando o que está em movimento se transforma em repouso. Mas mais: o ângulo a partir do qual se foca esta dupla possibilidade do μεταβάλλειν põe o problema em íntima conexão com a tese de que um e outro caso não se constituem em nenhum momento do tempo («μηδ’ ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι»)¹⁶⁵.

Em primeiro lugar, a análise desenvolvida neste passo do *Parmenides* repete um aspecto fundamental do que havia sido explorado em 152bss. Esse aspecto é o carácter *heterogéneo* do modo de ser da passagem – do πορεύεσθαι, do γίγνεσθαι ou, como agora se diz, do μεταβάλλειν – em relação a todo e qualquer momento do tempo. Tal como em 152bss. o γίγνεσθαι se caracteriza pela sua heterogeneidade em relação ao ἤν, ao νῦν e ao ἔσται, assim também aqui o μεταβάλλειν se caracteriza por constituir um plano heterogéneo relativamente ao κινεῖσθαι e ao ἐστάναι – quer dizer, relativamente a toda a determinação que pode estar no tempo, uma vez que o “estar-no-tempo” implica

¹⁶⁵ Cf. 156c1-3: «Ὅταν δὲ κινούμενόν τε ἴσθαι καὶ ὅταν ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δὴ ποῦ αὐτό γε μηδ’ ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι.» Também em relação a esta passagem, há que notar que as observações que aqui fazemos se restringem ao mais essencial para perceber o papel e a caracterização do “intermédio”. Deixamos, portanto, de fora o exame da noção de ἐξαίφνης, com que a análise do μεταξύ neste passo é identificada.

ou “mudança” ou “repouso”.¹⁶⁶ Por outras palavras, o que caracteriza o μεταβάλλειν é justamente a ausência de qualquer “ponto de apoio”: o não estar “fixo” ou “suportado” por qualquer momento de estabilidade do curso temporal. O μεταβάλλειν ocorre sem esse “suporte”, por assim dizer, nos “interstícios” dos momentos de estabilidade do decurso temporal.

Mas não apenas isto. A heterogeneidade do μεταβάλλειν, tal como em 152bss., não tem apenas que ver com a alteridade em relação ao κινεῖσθαι e ao ἐστάναι, isto é, com o facto de constituir um “μήτε/μήτε” relativamente a eles («μήτε κινεῖσθαι μήτε ἐστάναι»). Pois, para além disso, o que caracteriza esta forma de “intermédio” (o que caracteriza o “μήτε/μήτε” assim constituído) é justamente o ter a natureza de um «ἄμα» – de uma conjunção ou simultaneidade dos termos a que o μήτε/μήτε diz respeito.¹⁶⁷

Mas também isto ainda não é tudo. Estes passos do *Parmenides* vincam que a constituição deste «μεταξὺ κινήσεως τε καὶ στάσεως» não corresponde pura e simplesmente ao modo como uma determinação, diferente da κίνησις e da στάσις, se caracteriza, ainda assim, por abarcar ou abranger ambas as determinações. Não. O μεταξύ aqui em causa tem justamente a forma de um já-a-sair-da-κίνησις-ainda-não-na-στάσις sc. de um já-a-sair-da-στάσις-ainda-não-na-κίνησις. O que conforma o modo de ser do “intermédio” é precisamente a *intrínseca instabilidade* que já havia sido posta no centro da investigação em 152b – ou, como agora se diz: o μεταξύ tem a natureza de um “ἐκ x εἰς y”.¹⁶⁸

E aqui importa perceber bem o que isto quer dizer – e o modo como vem “aprofundar” o que ficou estabelecido em 152bss. Não se trata de um “ἐκ” dirigido a um “y” ou de um “εἰς” que partiu de um “x” no sentido em que há de todo o modo um momento fixo, com base no qual o “ἐκ” se constitui e um momento estável, a que corresponde o ponto de chegada do próprio trânsito. Não. Trata-se de algo que é *internamente feito do próprio* “ἐκ x εἰς y”, quer dizer, do próprio trânsito ou passagem – sem qualquer tipo de apoio, base ou estabilidade. É isso que constitui o μεταξύ κινήσεως τε καὶ στάσεως de que se fala nestes passos do *Parmenides* – e é precisamente

¹⁶⁶ 156c6-7: «Χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἄμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἐστάναι.»

¹⁶⁷ Ou, como nitidamente se diz em 156e2-5: «Καὶ τὸ ἐν δὴ, εἴπερ ἔστηκέ τε καὶ κινεῖται, μεταβάλλοι ἂν ἐφ’ ἑκάτερα – μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφοτέρω ποιοῖ (...).»

¹⁶⁸ Cf. 156d3ss.

o carácter atravessado, “des-situado” e, nesse sentido, indefinido, difícil de circunscrever, paradoxal que faz do μεταξύ algo de «ἄτοπον».¹⁶⁹

Percebe-se, a partir do que vimos, um ponto que já estava presente em 152bss. e que agora, em 156css., é alvo de uma focagem mais nítida. O percurso que seguimos poderia sugerir que os passos do *Parmenides* que considerámos exploram, então, dois tipos de μεταξύ, que “cohabitam” um com o outro e cuja relação diz respeito apenas a dois ângulos diferentes da análise apresentada por Platão. Todavia, do que vimos resulta algo muito diferente – a saber, que em última análise, pelo menos no caso do tempo, o μεταξύ “estável”¹⁷⁰ é na verdade *sempre já atravessado por um μεταβάλλειν* (i.e. pelo μεταξύ “instável”) ou *como que “alimentado” por ele*. Vendo bem, aquilo para que estes passos do *Parmenides* chamam a atenção é que *todas as posições fixas*, i.e. toda a compreensão do tempo como uma sucessão de pontos estáveis, nitidamente delimitados uns em relação aos outros, é incapaz de captar bem a natureza da própria sequência temporal. E isto porque toda e qualquer determinação da sequência temporal como “agora”, “antes”, “depois”, “parado” ou “em movimento” nunca é isolada, constituída só por (e a partir de) si: a fixação de um determinado momento como “agora”, por exemplo, pressupõe sempre já a representação da diferença em relação a um “antes” e um “depois”, mas isto de tal maneira que essa representação não se acrescenta, vinda de fora, à representação do “agora”, antes *faz sempre já parte dele*. Neste sentido, a representação “deste agora definido” só é possível pela intrínseca ligação com um para lá dele – isto é, pelo *próprio μεταβάλλειν como instância portadora da ligação* (da mistura, da conjunção, etc.) entre cada “momento” “A” e o para-lá dele. Assim, o tempo compreendido exclusivamente a partir do regime de homogeneidade em que o “primeiro sentido” de μεταξύ se inscreve tem, na verdade, uma natureza “abstracta” e perde de vista como todo o “este” ou “aquele” no quadro de uma sequência temporal se acha sempre já enraizado no – e aberto pelo – πορεύεσθαι sc. μεταβάλλειν.

Mas o modo como 156dss. vem aprofundar o que foi enunciado em 152bss. não tem apenas que ver com a acentuação do primado do πορεύεσθαι (do μεταβάλλειν sc.

¹⁶⁹ 156d1, 7 («φύσις ἄτοπος»). Quer dizer: o que faz do μεταξύ algo de ἄτοπον não é apenas o seu carácter estranho, “aberrante”, difícil de circunscrever – e que lhe confere a identidade de qualquer coisa, por assim dizer, “absurda”. O μεταξύ é também ἄτοπον *no sentido próprio do termo*: é algo que não se deixa situar, que escapa a uma localização definida, que é desprovido de um “lugar” preciso, determinado. O seu “onde” é justamente um “ nenhures”: um “não-lugar”, um “lugar” insituável.

¹⁷⁰ Isto é, o μεταξύ no “primeiro sentido”: o μεταξύ correspondente a um ponto intermédio numa sequência temporal, claramente demarcado de um “antes” e de um “depois”.

da “segunda forma” de μεταξύ) sobre toda e qualquer posição do tempo “fixa”, “inerte” – e, assim, com a supressão da ambiguidade, que ainda subsistia na análise de 152bss., entre um μεταξύ compreendido de forma estática e um μεταξύ intrinsecamente feito de passagem. Há ainda um outro aspecto – que já se acha implicado no que vimos, mas que importa focar de modo mais nítido e preciso.

A análise de 152bss. compreende o μεταξύ no “segundo sentido” – o πορεύεσθαι – como algo que se situa entre os pontos fixos, de εἶναι. Ou seja, apura que, para além desses pontos fixos, há uma outra realidade, que corre, por assim dizer, no intervalo deles e que desempenha a função de medeadora entre eles. Ora, a noção de μεταβάλλειν explorada em 156dss. *aprofunda* e “agrava” este estado de coisas na medida em que, por assim dizer, *confere à determinação que desempenhava as funções de mediador (ao πορεύεσθαι) a posição de algo mediado* – e mediado justamente pelo trânsito, pela passagem, pelo “ἐκ x εἰς y”, no sentido considerado. Por outras palavras: a análise de 152bss. compreende o trânsito como algo que parte de pontos fixos e chega a pontos fixos: como algo que, apesar de completamente heterogéneo em relação à noção de “fixidez”, tem justamente um “ἐκ” fixo e um “εἰς” também fixo. O πορεύεσθαι de 152bss. está justamente delimitado por momentos de εἶναι e “respira” no “meio” deles. Mas com o μεταβάλλειν de 156dss. passa-se justamente o contrário: o “ἐκ X εἰς Y” traduz a constituição interna do próprio trânsito – de tal modo que tudo (absolutamente tudo) o que tem que ver com pontos fixos, estáveis, etc. está sempre já absorvido pela (e ocorre no “meio” da) própria transição. Por outras palavras: o μηδ’ ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι do μεταβάλλειν não tem que ver com uma posição intersticial relativamente a momentos de fixidez ou paragem, mas com a completa ultrapassagem do fixo, do estático, etc. e com o “contágio” de tais momentos pela determinação da própria passagem enquanto tal.

E o que com tudo isto se desenha é algo assim como uma sucessiva focagem e um sucessivo aprofundamento do μεταξύ, que a pouco e pouco o fazem emergir como algo radicalmente diferente do que no início parecia ser: o νῦν como determinação fixa intermédia entre o ἦν e o ἔσται. Esse aprofundamento tem ao mesmo tempo que ver a) com uma transfiguração do “rosto” com que o μεταξύ aparece – ele deixa de corresponder a algo de estático e passa a corresponder a algo de intrinsecamente transitivo – e b) com aquilo que poderíamos descrever como uma expansão do seu “território”, quer dizer: o μεταξύ transitivo deixa de ocupar uma posição meramente

intersticial no decurso temporal e passa a “invadir” a própria temporalidade, de tal modo que nada nela fica subtraído à sua determinação. De sorte que a noção de μεταξύ deixa de figurar como um aspecto secundário e relativamente circunscrito da constituição do tempo (o facto de um “agora” ser intermédio entre um “antes” e um “depois”) e aparece como *determinação fundamental, primária* daquilo que está em causa na noção de tempo e em todo o território da temporalidade. Mas, por fim, vendo bem, o aprofundamento que assim se desenha – a “invasão” da determinação do μεταξύ transitivo em toda a esfera da temporalidade e o carácter fundamental de que passa a revestir-se – tem também que ver com um “alastramento” da própria incógnita (da natureza abscondita, “insituável”: ἄτοπον) que os trechos do *Parmenides* considerados apuram como constitutiva do μεταξύ.

A incursão no *Phaedo* e no *Parmenides* permitiu dar conta de uma peculiar conformação do μεταξύ: o μεταξύ aparece agora integrado num novo modelo e constitui, no sentido que dissemos, uma outra “figura”. Essa “figura” corresponde ao modo de ser “estranho”, “insituável”, difícil de circunscrever («ἄτοπον»), que é o do *próprio trânsito* enquanto tal – da γένεσις, do πορεύεσθαι, do μεταβάλλειν. O que os trechos passados em revista mostram é, assim, um μεταξύ muito diferente do que pode alguma vez figurar num modelo fundamentalmente compreendido a partir da ideia de neutralidade.¹⁷¹ Mas tais trechos permitem ao mesmo tempo *explorar, aprofundar* a noção de μετέχειν – e tanto quer dizer: de um modelo de conjunção sc. de *et/et* – que estava no centro das análises do *Gorgias*. A determinação da transição (o mesmo é dizer: a determinação correspondente a um μεταξύ internamente cunhado por *dinamismo*) tem precisamente que ver com a peculiar *conjunção* (com o peculiar «ἄμα», como se diz no *Parmenides*, 156c7) que se exprime neste “estar-saído-de-si-a-caminho-de-um-outro”, neste “estar-a-ir-para-lá-de-si”, neste “já-para-lá-de-x-e-ainda-só-a-chegar-a-y”, ou como quer que o tentemos exprimir. O ponto fundamental passa justamente por este estranho “cruzamento” de determinações que *ao mesmo tempo une e separa*: o “ἄμα” coincide com uma margem de alteridade ou de separação – caso contrário não haveria justamente nenhum “a-caminho”, mas sim coincidência, sobreposição num mesmo plano.

¹⁷¹ Modelo da neutralidade esse que, vendo bem – e apesar da caracterização do μεταξύ que encontramos no *Gorgias* como algo tensivo, dinâmico, “teleológico” –, continuava a ser o dominante até aqui.

Por outras palavras – e esse é justamente o ponto fundamental, que permite esclarecer o nexos entre a caracterização do μεταξύ no *Gorgias* e aquela que agora estamos a discutir –, o “μεταξύ de transição” vem de algum modo “adensar” (tornar mais “fina”, mais precisa) a ideia de *conjunção* (de não-isolamento, não-fechamento) que já está implicada no passo do *Gorgias* que considerámos. E isto de tal forma que o μεταξύ não se caracteriza apenas por remeter para um “exterior”, um “para-lá-de-si”; o μεταξύ *é no modo desse “ir-para-além-de-si”*: é no modo de um “extravasar-as-suas-próprias-fronteiras-a-caminho-de-um-outro”. Quer dizer: o “outro” a que o μεταξύ está de algum modo “aberto” é algo a que o μεταξύ *está “ido” – sempre já “ido”*. De sorte que o núcleo do μεταξύ tem precisamente que ver com este “ser-no-trânsito” sc. com este “ser-intrinsecamente-a-caminho-de-X”. De certo modo, a caracterização do μεταξύ como algo que se inscreve numa “cadeia” e se constitui *por mor* (ἐνεκά τινος) de um “outro”, tal como a encontramos no *Gorgias*, poderá apontar já para algo deste género. Mas, vendo bem, tal caracterização é ainda perfeitamente compatível com a compreensão nos termos da qual o “a-caminho” tem uma *natureza derivada* em relação à esfera do μεταξύ. Quer dizer: tal caracterização permite conceber o μεταξύ de tal modo que ele *é o que é* e, “depois”, de forma facultativa e superveniente, vem a projectar-se na direcção de um “outro”. Ora, o que encontramos nos passos relativos ao “μεταξύ de transição” (naquilo que acaba por traduzir o seu “resultado”) é a possibilidade de este trânsito, este “a-caminho” ser uma determinação *sine qua non* do próprio plano intermédio: algo que o constitui internamente, que o “funda”, que configura intrinsecamente o “meio” em que o μεταξύ ocorre. De sorte que tudo – *absolutamente tudo* – no μεταξύ é da ordem deste modo de ser estranho, desconcertante, “insituável”, que corresponde à natureza do próprio trânsito enquanto tal. E pura e simplesmente o μεταξύ não existe (não tem cabimento) como determinação fora deste cruzamento com o para-lá de si: o para-lá está já – sempre já – integrado no μεταξύ, é algo que cunha de raiz o modo de ser do μεταξύ.

j) A ideia de conjugação *partim/partim*

O percurso que seguimos até aqui permitiu dar conta da possibilidade de o μεταξύ ter que ver com a peculiar forma de “ἄμα” (sc. de “*et/et*”) que se exprime no “μεταξύ de transição”: aquela em virtude da qual o μεταξύ está de raiz “voltado” para um “para-lá-de-si”, ou tem esse “para-lá” já inscrito no seu próprio núcleo – de sorte que o modo de ser do μεταξύ está sempre já decisivamente marcado pela relação com esse “exterior”.

Ora, o que encontramos em outros dois passos do *Corpus Platonicum* – α) *Euthydemus*, 305css. e β) *Respublica* II, 358ess. – corresponde a um modelo de compreensão do μεταξύ que vem de certo modo problematizar esta “intersecção” (este “um-no-outro”) entre o μεταξύ e os “extremos” a que é relativo e desenhar algo de significativamente diferente da “figura” que emerge a partir do “μεταξύ de transição”. Como já se verá, essa diferença (essa “novidade”) tem fundamentalmente que ver com o facto de ambos os passos referidos vincarem a possibilidade de a conjugação dos extremos – de envolvimento dos próprios extremos na constituição do μεταξύ – ser uma conjugação no sentido da presença de uma “*quota-parte*” de cada um dos extremos. Quer dizer, o μεταξύ pode estar constituído de tal maneira que forma qualquer coisa de “*misto*” em relação aos “extremos” – e um “misto” específico, determinado de modo muito preciso: um “misto” no sentido em que tem *uma parte* de um e *uma parte* do outro extremo. De sorte que o μεταξύ é o “lugar” da *justaposição* dessas duas partes; é o “lugar” em que se *acumula* uma parte de cada um dos extremos, os quais passam, assim, a estar integrados num mesmo horizonte e na peculiar forma de “comunicação” que essa integração estabelece. No que se segue, procuramos acompanhar a peculiar constituição deste “novo” modelo de compreensão do μεταξύ, mas também o “jogo de xadrez” entre os dois passos referidos – e tanto quer dizer: o modo como ambos os passos se debatem com os mesmos fenómenos (“jogam”, por assim dizer, com as mesmas “peças”, sobre a base de um mesmo “tabuleiro”: a ideia fundamental de conjugação *partim/partim*), mas o fazem de maneira diferente, acentuando aspectos distintos, interpretando os mesmos fenómenos a partir de diferentes ângulos, etc. De sorte que o modelo de compreensão do μεταξύ que emerge a partir destes dois passos reflecte justamente este complexo “jogo de xadrez”, em que as diferentes perspectivas ao mesmo tempo se “desafiam” e se complementam.

α) *Euthydemus*, 305css.

Em causa está aquilo que Sócrates descreve como a *disputa pelo primeiro prémio da σοφία*¹⁷², que é reclamado por aqueles que são «μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ» (305c7). O reclamar do primeiro prémio por tais personagens está justamente associado a uma *pretensão* – eles julgam ser os mais sábios de todos os homens («οἶονται δ’ εἶναι πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων») e desprezam a filosofia como algo «οὐδενὸς ἄξιον»¹⁷³.

Importa perceber bem o que está na base desta tese, que Sócrates apresenta como natural, normal ou plausível («εἰκότως»): «σοφοὶ δὲ ἡγοῦνται εἶναι πάνν—εἰκότως· μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν, πάνν ἐξ εἰκότος λόγου—μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει, ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων καρποῦσθαι τὴν σοφίαν.»¹⁷⁴ Trata-se da ideia de que a σοφία reside numa “*combinação*” moderada, razoável de uma quota-parte da φιλοσοφία e da πολιτική. A φιλοσοφία e a πολιτική em si mesmas, tomadas isoladamente, não são susceptíveis de alcançar o prémio da σοφία; a σοφία em sentido próprio só se constitui a partir de uma reunião ou participação da φιλοσοφία e da πολιτική (do «μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων») levada a cabo de uma forma «μετρίως».¹⁷⁵

¹⁷² Cf. 305d2-5: «ἡγοῦνται οὖν, ἐὰν τούτους εἰς δόξανκαταστήσωσιν μηδενὸς δοκεῖν ἄξιους εἶναι, ἀναμφισβητήτως ἥδη παρὰ πᾶσιν τὰ νικητήρια εἰς δόξαν οἴσασθαι σοφίας πέρι.»

¹⁷³ Como se diz em 305a1.

¹⁷⁴ Cf. 305d8-10.

¹⁷⁵ No passo que temos entre mãos, o termo “μετρίως” – o μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν – inclui não apenas a ideia de “justeza”, “adequação”, mas também a ideia de “dentro de determinados limites”, isto é, só um determinado *quantum*: nem de mais nem de menos, só até um certo ponto, na devida proporção, em suma, “moderadamente”. Quer dizer: em causa está a ideia de uma partição da φιλοσοφία e da πολιτική e a constituição de algo novo (de um “terceiro”) por conjugação de apenas uma parte («μέρος») de ambas. Ou, para usar a expressão que Críton emprega em 305e4 («τινὰ εὐπρέπειαν») e que Sócrates faz sua *cum grano salis*, em causa está algo assim como a combinação entre um bocadinho de cor da φιλοσοφία e uma “corzinha” da πολιτική. Os «μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ» são justamente essa “módica” junção de tintas ou uma coloração feita “com bom senso”, “sem entrar em excessos” ou em “exageros”. A este respeito, veja-se SOUILHÉ (1919), *op cit.*, 50: «Ils croient assurément être fort sages, car ils ont quelque teinture de philosophie, quelque teinture de politique, s’imaginent posséder des deux sciences ce qu’il faut connaître, et goûtent en paix la sagesse, loin de toute discussion.» Desta complexa noção de “μετρίως” (i.e. da forma como nela se conjugam as ideias de “adequação” e de “moderação”, no sentido referido) resulta o conceito de algo assim como uma *quantidade apropriada*: uma mistura adequada – uma mistura bem ponderada, na proporção certa, dentro de certos limites – entre duas determinações diferentes.

Na continuação, Sócrates procura combater esta tese, segunda a qual a junção das duas componentes (uma quota-parte da φιλοσοφία e uma quota-parte da πολιτική) produz necessariamente incremento. E o primeiro aspecto a ter em conta é que a análise de Sócrates parte justamente de *algo específico* – do *caso* ou do *exemplo* do que se passa na esfera da φιλοσοφία, da πολιτική, do μεθόριον φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ, da relação entre eles, etc. Mas, sendo assim, a exploração deste problema não se fica por aí: não se restringe apenas a um caso particular, avulso, entre muitos outros. Não: a focagem da determinação do “μεθόριον” (i.e. a focagem dos μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ) dá lugar a uma *noção geral* de “intermédio”, de “meio”, etc. – onde o que se apura já não tem que ver *apenas* com o peculiar “intermédio” que os μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ constituem, mas antes com a conformação de instâncias intermédias enquanto tais, ou seja, com a forma como está constituído um intermédio “*überhaupt*”.

Para elucidar o fundamento da pretensão daqueles que se apresentam como detentores do prémio da σοφία, Sócrates explora três alternativas: a) se uma das componentes da mistura (i.e. a φιλοσοφία sc. a πολιτική) é ἀγαθόν e a outra é κακόν, então os «μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ» são inferiores a uma e superiores a outra (i.e. a mistura em causa “dissolve” o κακόν de uma pela presença do ἀγαθόν da outra, sem contudo ser tão ἀγαθόν como ela devido à presença do κακόν); b) se o φιλόσοφος e o πολιτικός constituem *ambos* algo de ἀγαθόν, então o *tertium* formado a partir deles (i.e. o resultado do μετέχειν ἀμφοτέρων), ao perder uma determinada parte do ἀγαθόν neles, acabará por se converter em algo *inferior a ambos* («ἀμφοτέρων φαυλότεροι») – e o “μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν” situar-se-á, neste caso, *aquém* da φιλοσοφία e da πολιτική; c) a pretensão dos «μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ» só terá fundamento se, por último, a φιλοσοφία e a πολιτική forem *ambas* κακά – pois, inversamente a “b)”, a constituição do *tertium* em causa “dilui” o maciço de κακόν que inere a ambas.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Cf. 306a1-b7: «οὐ γὰρ ῥάδιον αὐτοὺς πείσαι ὅτι καὶ ἄνθρωποι καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα μεταξύ τινὸν δυοῖν ἔστιν καὶ ἀμφοτέροις τυγχάνει μετέχοντα, ὅσα μὲν ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τοῦ μὲν βελτίω, τοῦ δὲ χείρω γίγνεται· ὅσα δὲ ἐκ δυοῖν ἀγαθῶν μὴ πρὸς ταῦτόν, ἀμφοῖν χείρω πρὸς ὃ ἂν ἐκάτερον ἢ χρηστὸν ἐκείνων ἐξ ὧν συνετέθη· ὅσα δ’ ἐκ δυοῖν κακοῖν συνεθέντα μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ ὄντων ἐν τῷ μέσῳ ἔστιν, ταῦτα μόνον βελτίω ἐκατέρου ἐκείνων ἔστιν, ὧν ἀμφοτέρων μέρος μετέχουσιν. εἰ μὲν οὖν ἡ φιλοσοφία ἀγαθὸν ἔστιν καὶ ἡ πολιτικὴ πρᾶξις, πρὸς ἄλλο δὲ ἐκάτερα, οὗτοι δ’ ἀμφοτέρων μετέχοντες τούτων ἐν μέσῳ εἰσὶν, οὐδὲν λέγουσιν – ἀμφοτέρων γὰρ εἰσι φαυλότεροι εἰ δὲ ἀγαθὸν καὶ κακόν, τῶν μὲν βελτίους, τῶν δὲ χείρους· εἰ δὲ κακὰ ἀμφοτέρα, οὕτως ἂν τι λέγοιεν ἀληθές, ἄλλως δ’ οὐδαμῶς.»

A partir deste breve esboço desenha-se uma constelação de aspectos em torno da noção de “meio”, “intermédio”:

1) Em primeiro lugar, destaca-se algo como um “*alargamento metonímico*” entre diferentes termos relativamente a uma determinada noção de “meio”. Assim, *μεθόριον, μεταζύ, μέσον* sc. *ἐν (τῷ) μέσῳ* são postos em correspondência e caracterizam uma mesma composição e estrutura da ideia de “meio”.

2) Em segundo lugar, vinca-se a compreensão do “meio” como “*τρίτον*”, quer dizer, como algo irreduzível a duas determinações (como um *nem/nem* relativamente a elas) que funcionam como extremos: o *ἀγαθόν* e o *κακόν*.

3) Este “*τρίτον*” constitui-se, por sua vez, *a partir dos extremos* – não é uma terceira instância apenas no sentido em que a sua determinação é *outra* que a dos extremos e diferente deles; antes sucede que

4) a determinação do *τρίτον* é intrinsecamente relativa aos extremos e constituída por qualquer coisa como uma “*participação*” *neles*. Por outras palavras, na esfera de sentido correspondente ao *τρίτον* não há apenas uma qualquer relação com os extremos, mas algo mais: o plano intermédio é feito da *combinação* entre as determinações correspondentes aos extremos; o que esse *τρίτον* é define-se justamente pela sua composição *a partir dos extremos* – quer dizer, a partir de uma das três alternativas possíveis de conformação da combinação dos extremos. Dito de outro modo, o *τρίτον* tem a natureza de um *μετέχειν* relativamente aos extremos ou, o que é o mesmo, acha-se composto ou formado a partir deles (*«ἐκ ... συντεθέντα»*).

5) Esta complexa constituição do “meio” inclui ainda um aspecto fundamental, que toda a argumentação de Sócrates pressupõe e em que insiste. À primeira vista, poderá parecer estranho que Sócrates diga, por exemplo, que a composição a partir de duas determinações *ἀγαθά* implica uma perda do *ἀγαθόν* e resulta na constituição de um modo de ser inferior (i.e. de um modo de ser que inclui algo de *κακόν*, que se situa aquém do *ἀγαθόν*).¹⁷⁷ Parece ser óbvio – mais “natural” ou “plausível” (*εἰκότως*) – que algo que resulta da combinação entre dois momentos de *ἀγαθόν* não envolva perda, mas a manutenção da totalidade do *ἀγαθόν* ou até acréscito, incremento (o acréscito ou incremento resultante da conjugação dos *ἀγαθά* em questão). Ou, como também poderíamos dizer, parece claro que a dupla participação no *ἀγαθόν* produz algo de

¹⁷⁷ A isso corresponde a possibilidade “b)”, acima indicada.

acumulado – e, designadamente, de *melhorado*, se de facto se trata de duas determinações ἀγαθά.

Todavia, não é este o modelo adoptado por Sócrates, mas algo muito diferente. O modelo adoptado por Sócrates compreende a participação (ο μετέχειν) como algo que introduz *diminuição* ou *subtracção* em relação à determinação participada. Quer dizer: a participação (a circunstância de um A participar em B e C) introduz uma determinação aquém da *totalidade* do participado: fica “para cá” da plenitude de B e de C tomados só em si mesmos. Assim, o que introduz perda do ἀγαθόν no caso da participação em duas determinações ἀγαθά – mas também o que introduz “ganho” de ἀγαθόν (ou melhor: “subtracção” ao κακόν) no caso da participação em duas determinações κακά – é precisamente o facto de a noção de participação estar intrinsecamente aquém da plenitude das determinações participadas. A participação tem de raiz que ver com um “recorte” das determinações em que ocorre, ou com a presença de apenas uma quota-parte (de um «μέρος») da φιλοσοφία sc. da πολιτική – tem de raiz que ver com um “ficar-aquém” (para o bem ou para o mal) e não com a posse total daquilo (a plena “instalação” naquilo) a que é relativa.

Numa palavra: este passo do *Euthydemus* chama a atenção para a possibilidade de o τρίτον-resultante-da-conjunção-entre-B-e-C ser feito *de uma quota-parte menor do que B e C isoladamente*. E é justamente por essa razão que a junção entre a φιλοσοφία e a πολιτική tomadas como ἀγαθά não produz acumulação do ἀγαθόν, mas antes a sua *diminuição*. Pois, ao “recortar” para si uma *porção* de cada esfera do ἀγαθόν, o τρίτον não conserva a *totalidade* do ἀγαθόν correspondente a cada caso, antes deixa de fora um *quantum* dele – de sorte que a aparente “acumulação” (“incremento”, “enriquecimento”) tem, na verdade, a natureza de um *empobrecimento*.¹⁷⁸

Tudo isto desenha uma “figura” complexa da noção de “meio” (μεταξύ, μέσον). Essa “figura” tem no seu centro a ideia daquilo que poderíamos designar como uma modificação da noção de comum (mais “natural” ou “plausível”) de “μετρίως” – de uma

¹⁷⁸ Vendo bem, o modelo de “não-totalização” proposto por Sócrates só salta nitidamente à vista na equação da segunda e terceira possibilidades (em “b”) e “c”). Pois, se não estamos em erro, a alternativa segundo a qual os elementos do μετέχειν têm determinações opostas (i.e. um é ἀγαθόν e o outro κακόν) é ainda compatível com a possibilidade de o μεταξύ integrar em si a totalidade das determinações em causa: os «μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ» poderiam ser inferiores a A e superiores a B pela forma como conjugam em si *todo* o κακόν de A e *todo* o ἀγαθόν de B. Mesmo compreendido a partir deste modelo, o μεταξύ assim constituído continuaria a ocupar o “segundo lugar” no “curso” pela σοφία.

participação ou conjugação “μετρίως”. Sócrates não se exprime nestes termos, mas os aspectos que salienta acabam por apontar nesse sentido. Que é que isto quer dizer?

Como vimos, a compreensão comum da noção de participação, conjugação, etc. caracteriza-se por envolver a ideia de *acumulação* ou *concentração* das determinações envolvidas. Se A e B são ἀγαθά, então o C resultante da conjugação entre eles será duplamente ἀγαθόν, isto é, caracterizar-se-á pela acumulação do predicado das determinações de que participa; e, inversamente, se A e B são κακά, o C resultante da conjugação entre eles será duplamente κακόν, isto é, caracterizar-se-á pela acumulação do predicado das determinações de que participa. Ora, o que está em causa na reivindicação dos “μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς τε καὶ πολιτικοῦ” ao “prémio” da σοφία é justamente a possibilidade de *acumulação do ἀγαθόν* envolvido nas duas determinações em causa: a φιλοσοφία e a πολιτική. Quer dizer: o que alegadamente faz do μετέχειν ἀμφοτέρων algo constituído de modo “μετρίως” – no sentido de adequado, bem proporcionado, etc – é justamente o facto de ser possível integrar de forma cumulativa o ἀγαθόν que se retira da φιλοσοφία e aquele que se extrai da πολιτική. De sorte que, por outro lado, o resultado do μετέχειν tem justamente *mais de ἀγαθόν* do que a φιλοσοφία sc. a πολιτική tomadas *isoladamente*.

Ora, Sócrates inverte este estado de coisas – e fá-lo precisamente na medida em que contesta esta compreensão do “μετρίως” (de um μετέχειν “μετρίως”). Segundo o modelo proposto por Sócrates, o μετέχειν entre determinações caracterizadas pelo mesmo predicado (i.e. entre ἀγαθά sc. κακά) não produz incremento, acumulação, mas precisamente o inverso: o μετέχειν tem que a natureza de um “recorte” dos predicados a que é relativo, quer dizer, deixa algo de fora, não preserva a plenitude da determinação em causa. Por outras palavras: o μεταξύ envolve um “μετρίως” num sentido “*negativo*”, isto é, no sentido do recorte – no sentido da não-plenitude da posse da determinação participada. O μεταξύ tem justamente que ver com *abstracção* sc. com a apropriação de *apenas um quantum* das determinações envolvidas no μετέχειν. De sorte que o resultado do μετέχειν ἀμφοτέρων corresponde precisamente a essa operação de abstracção – e o que o μετέχειν reúne ou integra em si é sempre *apenas uma parte, uma cota-parte (um μέρος) das determinações em causa*.

Mas, sendo assim, o modelo explorado no passo do *Euthydemus* que considerámos tem também que ver com um outro aspecto, que constitui como que a trave-mestra sobre a qual toda a argumentação de Sócrates assenta e que é mantido

como *pressuposto* ao longo dela. Esse pressuposto tem que ver com facto de os extremos que entram na composição do μεταξύ (i.e. o ἀγαθόν e o κακόν que constituem os objectos do μετέχειν) estarem compreendidos como determinações *simples, não-complexas*. Quer isto dizer que em qualquer das três possibilidades do μετέχειν ἀμφοτέρων que Sócrates explora o A e o B são *puramente si mesmos*, por assim dizer. Ou, dito de outro modo: o ἀγαθόν é só ἀγαθόν, não inclui nada de κακόν e o κακόν é apenas constituído pela sua determinação, nada envolve de ἀγαθόν. Mas poderia não ser assim; o ἀγαθόν e o κακόν poderiam ter o carácter daquilo que Sócrates atribui ao μεταξύ: um carácter composto, formado pela conjunção entre uma parte de ἀγαθόν e uma parte de κακόν. Isto de tal modo que o ἀγαθόν não seria o que é em virtude da sua simplicidade (i.e. em virtude da absoluta coincidência consigo e da exclusão de toda e qualquer margem de κακόν), mas em virtude da forma como, embora reunindo em si uma margem de κακόν, é ainda assim capaz de se sobrepor a ela e de predominar sobre ela; e, inversamente, o κακόν seria κακόν não em virtude da sua simplicidade (i.e. em virtude da absoluta coincidência consigo e da exclusão de toda e qualquer margem de ἀγαθόν), mas sim em virtude da forma como, embora reunindo em si uma margem de ἀγαθόν, é ainda assim capaz de se sobrepor a ela e de predominar sobre ela.

Vendo bem, esta alternativa – que o modelo proposto por Sócrates no referido passo do *Euthydemus* não contempla, mas que não deixa de ser uma possibilidade de compreensão do μετέχειν ἀμφοτέρων – é justamente aquilo que permite a Sócrates entender o “μετρίως”, etc. num sentido *negativo*, ou seja, no sentido da *perda* das determinações envolvidas no μετέχειν. Assim, se o μετέχειν ocorresse entre duas determinações complexas (no sentido referido), o seu resultado *não* seria necessariamente aquele que Sócrates lhe atribui: o plano μεταξύ poderia corresponder de facto a uma *acumulação* de ἀγαθόν sc. de κακόν, isto é, poderia ter “mais” de cada dessas determinações do que aquilo os próprios extremos têm delas. E isto, porque o recorte em causa (o recorte produzido pelo μετέχειν) poderia perfeitamente ser relativo apenas ao que há de ἀγαθόν em cada um dos extremos, deixando de fora o κακόν que há neles e produzindo, assim, um grau maior de presença de ἀγαθόν do que aquele que está em causa nos extremos (onde o ἀγαθόν está de certo modo “diminuído” ou

“contrabalançado” por um *quantum* de κακόν). E o mesmo se passaria, *mutatis mutandis*, em relação ao recorte que incidisse sobre a determinação do κακόν.¹⁷⁹

O que já de seguida consideraremos em *Respublica* II labora sobre o mesmo modelo fundamental proposto pelo *Euthydemus*, 305css.: o modelo de uma conjunção constituída *partim/partim*; mas, sendo assim, caracteriza-o ao mesmo tempo a) pôr em causa o referido pressuposto do *Euthydemus*, denunciando o que ele ainda envolve de “unilateral”, e b) focar e explorar um aspecto que só implicitamente está em causa nas análises do *Euthydemus*, a saber, a articulação entre o que é meramente μεταξύ e o que é efectivamente ἀγαθόν (ἀγαθόν de forma “plena”, sem qualquer restrição ou diminuição do seu sentido) – e tanto quer dizer também: a natureza de algo assim como uma determinação constituída aquém do ἀγαθόν, privada do estatuto que só a ele lhe corresponde.

β) *Respublica* II, 359a5; 358e-359b

No ponto de partida (358ess.) está o modo como Glaucon exprime a tese dos πολλοί sobre a natureza e origem da “justiça” («οἷόν τέ τι καὶ ὅθεν γέγονε δικαιοσύνη», 358e2).¹⁸⁰ Segundo essa tese, para o dizer de forma um pouco grosseira, a δικαιοσύνη a) situa-se a meio caminho entre τὸ ἄριστον – que corresponde a um ἀδικεῖν sem

¹⁷⁹ O passo do *Euthydemus* considerado chama ainda a atenção para dois problemas, que em parte já estão implicados no que dissemos, mas que gostaríamos de vincar com maior nitidez. Por um lado, até que ponto não introduzirá uma crítica que se estende à compreensão tradicional de μέτρον, μετρίως, etc.? Em que sentido(s) a compreensão de μέτρον, μετρίως que faz aparecer como “natural” a relação entre «μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν κτλ.» e a apropriação da σοφία não é, na verdade, eco de uma compreensão comumente homologada, de tal modo que também ela padece do defeito (do carácter “rombo” e superficial) que é alvo da crítica de Sócrates? E quais as consequências dessa crítica? De que forma(s) ela vem modificar o terreno em que a compreensão de μέτρον, μετρίως se movia e tende a mover? Este problema é já suscitado por SOUILHÉ (1919), *op. cit.*, 51s. Mas, por outro lado, *Euthydemus*, 306a acentua a cláusula «μὴ πρὸς ταῦτόν» («ὅσα δὲ ἐκ δυοῖν ἀγαθῶν μὴ πρὸς ταῦτόν, ἀμφοῖν χεῖρῳ πρὸς ὃ ἂν ἐκάτερον ἢ χρηστὸν ἐκείνων ἐξ ὧν συνετέθη»), ou seja, que os dois ἀγαθὰ a partir dos quais o μεταξύ se constitui não têm o mesmo propósito ou fim (não estão dirigidos ao mesmo “alvo” ou não têm o mesmo “objecto”). Logo a seguir faz-se uso de uma expressão equivalente: «μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ κτλ.» Qual o sentido da insistência nesta cláusula? Tem ela algum relevo para a compreensão dos fenómenos com que este passo do *Euthydemus* se debate? Mais: é possível que o “propósito” seja o mesmo? E, se assim for, qual o sentido e as implicações de dois projectos (a φιλοσοφία e a πολιτική ou quaisquer outros) dirigidos ao mesmo – πρὸς ταῦτόν?

¹⁸⁰ Ou, como se diz em 359b4-5: «ἢ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης, ὃ Σώκρατες, αὕτη τε καὶ τοιαύτη, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε τοιαῦτα, ὥς ὁ λόγος.» Este aspecto aparece enunciado já em 358b-c e faz parte daquilo que Glaucon apresenta como correspondendo ao “caderno de encargos” que se vai procurar cumprir ao “reavivar” o argumento de Trasimaco, defendido no livro I, a respeito da preferibilidade da ἀδικία sobre a δικαιοσύνη. Veja-se em especial 358b7-c2: «ἐπανανεώσομαι τὸν Θρασυμάχου λόγον, καὶ πρῶτον μὲν ἐρῶ δικαιοσύνην οἷον εἶναί φασιν καὶ ὅθεν γεγενῆσθαι, (...)»

ἀδικεῖσθαι – e τὸ κάκιστον – que consiste no puro e simples ἀδικεῖσθαι, sem possibilidade de ἀδικεῖν – e b) surge a partir da necessidade de contrair um “pacto” («συνθέσθαι»), dada a incapacidade de praticar o ἀδικεῖν sem, ao mesmo tempo, ficar exposto à possibilidade de ser objecto dele.¹⁸¹ Há vários pontos a ter em conta.

Por um lado, o “intermédio” – o «μεταξύ» sc. o «ἐν μέσῳ ὃν τούτων ἀμφοτέρων» – que supostamente corresponde ao δίκαιον caracteriza-se por não ser *nem* o ἀδικεῖν irrestrito *nem* o puro e simples ἀδικεῖσθαι. Quer dizer, o passo aqui em questão vinca justamente a não coincidência entre o μεταξύ e os extremos (o ἀδικεῖν e o ἀδικεῖσθαι) a que é relativo. O μεταξύ não é nenhum dos dois, antes se situa aquém de um (é menos que o ἀδικεῖν) e para lá de outro (é mais do que o ἀδικεῖσθαι).

Mas, se virmos mais de perto o que é expresso por Glaucon, salta à vista que não é a alteridade (a não coincidência ou a “separação”) que constitui a nota fundamental da δικαιοσύνη enquanto μεταξύ entre o ἀδικεῖν ao abrigo de um ἀνταδικεῖν possível, por um lado, e o ser objecto de ἀδικία sem qualquer possibilidade daquilo que Glaucon exprime por «τιμωρεῖσθαι», por outro. Não. O que faz da δικαιοσύνη algo de μεταξύ é antes o facto de reunir em si uma *quota-parte* de κακόν (de puro ἀδικεῖσθαι) e uma *quota-parte* de ἀγαθόν (de puro ἀδικεῖν). Esta quota-parte de ambos os extremos, esta *conjunção* entre algo de κακόν e algo de ἀγαθόν – que é responsável pelo facto de cada um deles já não aparecer no seu estado “puro”, antes estar como que “compensado” ou “contrabalançado” pelo que tem de relação com o outro – é justamente o que está em causa no pacto ou no acordo (no συνθέσθαι). Pois o συνθέσθαι faz precisamente 1) que não seja possível levar a cabo um ἀδικεῖν irrestrito, desprovido de qualquer constrangimento – que é o que seria propriamente ἀγαθόν (nesse sentido, há uma componente de κακόν sc. um ἀγαθόν “tolhido”, “diminuído”) – e 2) que se esteja de algum modo protegido contra o ἀδικεῖν: a protecção que designadamente oferecem os

¹⁸¹ Cf. 358e-359b3: «Πεφυκέναι γὰρ δὴ φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ’ ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυνάμενοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἰρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν συνθέσθαι ἀλλήλοις μὴτ’ ἀδικεῖν μὴτ’ ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον· καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσιν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ· τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὃν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὥς ἀγαθόν, ἀλλ’ ὥς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον· ἐπεὶ τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ὥς ἀληθῶς ἄνδρα οὐδ’ ἂν ἐνὶ ποτε συνθέσθαι τὸ μὴτε ἀδικεῖν μὴτε ἀδικεῖσθαι·» Sobre a compreensão da δικαιοσύνη como algo resultante de um “pacto” com um carácter tal que se situa aquém do que, por natureza – «πεφυκέναι» – é o melhor, veja-se também *Gorgias*, 492c.

νόμοι e as συνθήκαι ao punir quem comete ἀδικία (nesse sentido, há uma componente de ἀγαθόν sc. um κακόν “compensado”).

Mas aqui há que ir devagar – pois em tudo o que vimos está envolvida uma “rede” de aspectos que importa destrinçar o mais nitidamente possível.

Antes do mais, Glaucon faz referência a três determinações fundamentais: 1. um *estado puro de ἀδικεῖν*, a que corresponde o ἀγαθόν; 2. um *estado puro de ἀδικεῖσθαι*, que traduz a noção de κακόν; e 3. o μεταξύ sc. o ἐν μέσῳ como junção entre o ἀγαθόν e o κακόν (como reunião de uma *quota-parte* de ἀγαθόν e de *quota-parte* de κακόν, que vem “compensar” um pela presença do outro). Mas, sendo assim, Glaucon acentua também como pelo menos em alguns casos não é possível a determinação positiva do ἀγαθόν sem mais, antes acontece que o ἀδικεῖν se acha como que *enfraquecido* pela incapacidade de garantir a ausência de todo e qualquer ἀνταδικεῖν possível. É isso que está implicado na cláusula “τοῖς μὴ δυναμένοις”, em 358e6: para aqueles que são incapazes (que não dispõem da força ou da capacidade suficiente), o ἀδικεῖν praticado está intimamente ligado à possibilidade do ἀνταδικεῖν, não é capaz de impedir o seu cabimento. Por outras palavras, é a interposição da possibilidade do ἀνταδικεῖν, ou melhor, é a noção de um enfraquecimento ou incapacidade (de um μὴ δύνασθαι) na própria consecução do ἀδικεῖν e, por assim dizer, a passar no seu próprio curso que impede que ele seja pleno ou que se dê em estado “puro”. E, assim, mesmo que a forma como o faz seja breve, Glaucon acaba por referir qualquer coisa como um ἀγαθόν composto por uma componente avessa à sua ordem de sentido, intimamente ligado com um momento de “não-ἀγαθόν” – ou melhor, de “κακόν”. Quer dizer: para além das três determinações referidas – o ἀγαθόν simples, o κακόν simples e o μεταξύ – Glaucon põe também na pista da possibilidade de o ἀγαθόν estar constituído de tal modo que já não tem um carácter simples (já não é ele mesmo num estado “puro”), antes se acha composto por essa componente de “κακόν” que é introduzida pela cláusula “τοῖς μὴ δυναμένοις”. De sorte que – e este é o ponto fundamental, a partir do qual se percebe a alteridade em relação ao modelo discutido no *Euthydemus* e ao pressuposto que o “alimenta” – é precisamente o facto de a relação com o ἀγαθόν estar afectada por esta fraqueza (pela exposição ao ἀνταδικεῖν) que faz que o horizonte do μεταξύ (o horizonte marcado pelo “recorte” de uma quota-parte de ἀγαθόν) não tenha forçosamente, como no *Euthydemus*, um carácter *negativo* e envolva *perda*. Dito de forma mais precisa e usando a linguagem do *Euthydemus*: a perda que o μεταξύ envolve (a perda que faz dele

algo aquém do ἀγαθόν) não vem do μετέχειν relativo ao ἀγαθόν, isto é, não vem do facto de o μετέχειν ter o carácter de um “μετρίως”, no sentido desenvolvido por Sócrates; vem antes da presença de uma margem de κακόν, quer dizer, do facto de o “μετέχειν” em causa em *Respublica* II ser um μετέχειν entre o ἀγαθόν e o κακόν. Ou, dito ainda de outro modo: o recorte produzido pelo μεταξύ explorado em *Respublica* II tem o carácter de um “μετρίως” (no sentido proposto por Sócrates), mas de um “μετρίως” que capta a totalidade do ἀγαθόν e perde, abstrai ou deixa de fora o que o ἀγαθόν tem de ligação com o κακόν (sc. com a componente de μὴ δύνασθαι, etc.). E é por isso que, neste caso (i.e. no caso de “τοῖς μὴ δυναμένοις”) o “recorte” tem que ver com a constituição de algo *positivo*, isto é, de algo que vem compensar o μὴ δύνασθαι ou opor-se ao seu efeito – é justamente essa a função do pacto.

Mas tudo isto é apenas uma parte do que se acha implicado em *Respublica*, 358ess. Com efeito, *Respublica* II levanta também o problema a) da articulação entre o plano “misto” (o μεταξύ) e o ἀγαθόν (o ἀγαθόν na plenitude de si) e b) da natureza disso que, dado o seu carácter composto, se acha constitutivamente aquém da plenitude. Ora, este problema tem antes do mais que ver com algo que poderíamos descrever como uma *heterogeneidade valorativa do μεταξύ em relação aos extremos*. Quer isto dizer que o μεταξύ, tal como se acha caracterizado no livro II da *Respublica*, não designa apenas o plano intermédio correspondente à co-presença de duas determinações heterogéneas entre si; o μεταξύ designa também uma posição intermédia *em relação a uma tensão de não-indiferença*, isto é, no quadro de uma identificação do que é ou deixa de ser *preferível, melhor*, etc. O μεταξύ é μεταξύ porque é “*mais*” (é melhor, é preferível) do que um dos extremos e “*menos*” (é pior, preterível) em relação ao outro. Numa palavra: o μεταξύ tem lugar no quadro de uma “*escala de valoração*”, definida pelo intervalo entre o ἀριστον e o κάκιστον – de tal modo que a posição intermédia no que diz respeito à *composição* corresponde também uma posição intermédia no que diz respeito à *valoração*. Que é que isto quer dizer?

O “intermédio” de que Glaucon fala está justamente constituído numa determinada relação com o “bom” e o “mau” sc. o “melhor” e o “pior”. E a sua natureza “intermédia” deve-se ao facto de ocupar uma posição *intermédia* numa escala de “bom e mau”. O plano intermédio da δικαιοσύνη é justamente *pior do que o melhor* (que seria a capacidade de levar a cabo o ἀδικεῖν sem estar exposto ao ἀνταδικεῖν) e *melhor do que o pior* (a que corresponde o puro e simples ser alvo de ἀδικία, isto é, sem

capacidade do «τιμωρεῖσθαι»). Quer dizer: o “intermédio” aqui em causa está estabelecido em função de uma *hierarquia*. Ora, isso significa, por outro lado, que o “lugar intermédio” (i.e. a posição que a δικαιοσύνη ocupa na hierarquia) tem também uma *natureza resignativa* – constitui-se no quadro de uma tensão dirigida a τὸ ἄριστον e na impossibilidade ou *incapacidade* («ἀδυναμία») de satisfazer essa tensão. Em última análise, *o que de facto é ἀγαθόν* ou, como Glaucon também diz, o que realmente faria de alguém um “homem na verdadeira acepção da palavra” («ὡς ἀληθῶς ἀνὴρ») *seria* justamente o ser capaz de levar a cabo o ἀδικεῖν ao abrigo de todo e qualquer τιμωρεῖσθαι. De acordo com a tese expressa por Glaucon, os homens têm apreço («ἀγαπᾶσθαι») pela δικαιοσύνη não por ela ser o bem, mas antes «ὡς ἄρρωστία τοῦ ἀδικεῖν». É justamente esta ἄρρωστία (esta fraqueza, incapacidade ou impotência) que confere à δικαιοσύνη sc. ao “plano intermédio” um carácter *resignativo* – algo que também ressoa no termo “ἀγαπᾶσθαι”, enquanto ele não significa apenas “ter apreço por”, “aprovar”, etc., mas também “contentar-se com”, “dar-se por satisfeito com”.

O que, então, significa que o “intermédio”, tal como se acha caracterizado no passo da *Respublica* que estamos a considerar, é indissociável de uma componente de fraqueza, incapacidade, que justamente faz que o «αἰπεῖν» em causa (a escolha da – ou adesão à – δικαιοσύνη) seja algo intrinsecamente “resignativo”, marcado pela ausência daquilo que, *por natureza, corresponderia ao verdadeiro objecto da nossa tensão*.

1) O μεταξύ como “híbrido” e a noção de *mistura, cruzamento* ou *fusão* entre os extremos (*Timaeus*, 50d3; 50a-51b)

O passo que agora passamos a considerar inscreve-se na tentativa de determinar as instâncias envolvidas em todo o surgimento ou (passagem a ser) e a forma como estão constituídas. Que determinações estão envolvidas na passagem a ser de algo e qual a relação entre elas, qual a condição de possibilidade da própria passagem a ser, a que corresponde o surgimento de algo e qual a sua natureza, etc. – é este, se percebemos bem, o problema geral que aqui está em causa.

Neste contexto, 50ess. começa por distinguir três γένη: a) o que passa-a-ser, b) aquilo no qual algo passa-a-ser e c) isso a partir do qual – e em semelhança ao qual – se

gera o que passa-a-ser (τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον). A continuação introduz várias especificações. Assim: 1) o que desempenha as funções de recipiente (τὸ δεχόμενον) – isto é, “τὸ ἐν ᾧ γίγνεται” – assemelha-se à mãe; 2) a fonte (isso de onde vem) – τὸ ὅθεν – assemelha-se ao pai; e, finalmente, 3) aquilo que surge/nasce/vem-a-ser/se gera *no meio destes dois* (μεταξὺ τούτων) assemelha-se ao descendente sc. ao filho: «καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ (...).» Este passo do *Timaeus* desenvolve, em seguida, as características de “τὸ δεχόμενον” e a relação entre ele e os outros dois elementos. E importa focar com nitidez os vários aspectos implicados nesse desenvolvimento e o complexo “modelo” que a partir dele se desenha.

A relação entre os três γένη alegadamente envolvidos em qualquer passagem a ser gira em torno do que poderíamos descrever como um “*modelo biológico*”. Quer dizer: a génese de toda e qualquer coisa pressupõe as determinações correspondentes aos “progenitores”, que assim constituem o antecedente de que depende o surgimento do ἔκγονον. Ora, em tudo isto está já implicada uma “rede” de aspectos que importa “destrinçar” o mais nitidamente possível.

O modelo biológico tem antes do mais que ver com as “funções” atribuídas a cada um dos elementos intervenientes no processo de geração. Assim, a “mãe” desempenha justamente a função de um recipiente ou receptáculo (de algo assim como um “solo fértil”), que acolhe em si a “semente” (a fonte ou origem de tudo o mais) introduzida pelo “pai” e permite que ela “cresça”, se “desenvolva”. Τὸ ὅθεν é, nesse sentido, como este passo do *Timaeus* diz, a instância portadora das ιδέαι sc. dos εἶδη que são recebidos por τὸ δεχόμενον, quer dizer, a instância que confere ao ἔκγονον – como uma “semente” – esta ou aquela identidade, esta ou aquela determinação. A “mãe”, pelo contrário, é apresentada como não tendo nenhuma forma determinada (como sendo algo ἄμορφον), pois que só isso lhe permite ser πανδεχές¹⁸², isto é, capaz de acolher em si as mais variadas ιδέαι, sem lhes impor uma determinada conformação¹⁸³ – tal como os líquidos que recebem os óleos com fragrâncias têm a

¹⁸² Cf. 51a7.

¹⁸³ Cf. 50d4-e1: «(...) νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ιδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εἶ, πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ιδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς

natureza de excipientes, quer dizer: são eles próprios o mais possível desprovidos de cheiro.¹⁸⁴ Por outras palavras, τὸ δεχόμενον traduz algo assim como disponibilidade global para assumir ou adoptar a determinação própria do que é inscrito em si (como uma espécie de bloco de cera que aceita e se deixa moldar por toda e qualquer figura que nele seja impressa).¹⁸⁵

Ora, isto significa, em primeiro lugar, que há justamente um *nexo* entre τὸ δεχόμενον e τὸ ὅθεν: o surgimento do ἔκγονον recorre precisamente a esse nexos, a esse cruzamento. Por outras palavras: se τὸ δεχόμενον e τὸ ὅθεν não estivessem de algum modo “entretrecidos”, se não estivessem de algo muito ligados um ao outro, não seria possível o surgimento do próprio ἔκγονον. Ou, como o *Timaeus* diz, o que caracteriza τὸ δεχόμενον é justamente participar em τὸ ὅθεν (ou em τὸ νοητόν, usado como sinónimo de τὸ ὅθεν): «μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ» (51a7-b1). Nesse sentido, o ἔκγονον – como o modelo biológico imediatamente sugere – não é qualquer coisa como um “terceiro” meramente acrescentado aos seus progenitores, mas sim algo decorrente de uma determinada articulação entre eles. E isto significa, por outro lado – como também se inculca a partir do modelo biológico –, que a determinação correspondente ao ἔκγονον *reúne de algum modo em si as determinações dos seus progenitores*: é justamente feito delas, tem-nas a correr no seu “sangue”.¹⁸⁶

ἐναντίας τὰ τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ’ ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.»

¹⁸⁴ Cf. 50e5-8: «(...) καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα ὁπόσα εὐώδη τέχνη μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ’ αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεζόμενα ὑγρὰ τὰς ὁσμᾶς.» Sócrates dá também o exemplo daqueles que moldam ou fazem impressões de figuras em algo maleável e que não consentem que nenhuma figura prévia seja visível quando começam a trabalhar, antes alisam o material de forma a torná-lo o mais plano possível: «ὅσοι τε ἐν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἐνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται.» (50e8-51a1).

¹⁸⁵ Cf. 50c2-4: «ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι’ ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον.»

¹⁸⁶ O que dissemos não deve fazer incorrer em erro e perder de vista um aspecto importante, que oportunamente analisaremos mais em pormenor, mas que importa vincar desde já. Esse aspecto tem que ver com o facto de a ideia de “cruzamento” ou “entretrecimento” entre os progenitores ser radicalmente diferente do “cruzamento” que cunha a identidade do ἔκγονος. Pois o que caracteriza os progenitores é serem independentes um do outro (terem uma identidade própria, constituída só por si, sem ligação com o demais). De sorte que o nexos em causa (o “cruzamento” que está na origem do ἔκγονος) é, por assim dizer, *derivado e facultativo*. É certo que as noções de “mãe” e de “pai” implicam a existência de um nexos e só fazem sentido a partir do momento em que A e B não são determinações absolutamente isoláveis, antes passam a estar envolvidas uma na outra. Mas o ponto que aqui importa vincar é que esse envolvimento é um envolvimento *sobreveniente* em relação à identidade de A e B: A e B são isso que são e o nexos (o μεταλαμβάνειν) entre eles é meramente “adjectivo”, “acidental”, de tal modo que eles poderiam perfeitamente subsistir de forma autónoma. Ora, é precisamente o contrário que se passa com o ἔκγονος. O que caracteriza o ἔκγονος é, como já veremos melhor, a intrínseca dependência dos progenitores, quer dizer, o facto de ser intrinsecamente relativo a um nexos e não poder subsistir autonomamente. Ao contrário do que define a identidade dos progenitores, o modo de ser do ἔκγονος é

Mas tudo isto perde ainda de vista aspectos decisivos da natureza da relação entre cada uma destas três instâncias e o modo como tal articulação é essencial para a forma como estão constituídas – e é isso que importa ver mais de perto.

O passo do *Timaeus* aqui em causa vinca, em primeiro lugar, precisamente a *heterogeneidade* entre o ἔκγονον e os progenitores: a alteridade entre as determinações responsáveis pela génese e a determinação gerada. A relação entre o ἔκγονον e os progenitores é tal que uma das instâncias – o ἔκγονον – é, por assim dizer, subsidiária das outras (dos progenitores): ela é constituída a partir delas, tem-nas como sua própria condição de possibilidade.

Mas, em segundo lugar, acentua-se que a relação de dependência entre geradores e gerado não tem que ver apenas com uma relação de *anterioridade* de uns em relação ao outro – como se o nexa entre eles fosse o de uma *pura sequência* e a dependência em causa tivesse que ver apenas com o facto de um C não poder ter lugar senão “depois” de um A e de um B e como se as determinações envolvidas pudessem manter-se numa posição de “exterioridade” umas em relação às outras. Não. O que caracteriza o ἔκγονον é justamente *vir dos progenitores*, passar a ser *a partir deles*, *ser de algum modo posto por eles*, de tal forma que o próprio C é de algum modo feito de A e de B (de um cruzamento de A com B). Por outras palavras: a relação entre o ἔκγονον e os progenitores é uma relação constituída de tal modo que estes *transmitem, passam* ao ἔκγονον a determinação que é a sua. A identidade do ἔκγονον é, assim, “tirada” ou “recebida” dos progenitores – tal como justamente acontece na génese de um ser vivo.

Ora, esta ideia de transmissão está, entretanto, associada a um outro momento de heterogeneidade, que é o que diz respeito à heterogeneidade *entre os próprios progenitores*. A ligação entre τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον que dá origem a τὸ γινόμενον envolve um elemento de *assimetria*. A forma como essa ligação está constituída difere, assim, da compreensão hoje mais comum da noção de “hereditariedade”. Tal como a tendemos a compreender, a génese de um ἔκγονον resulta da ligação entre dois factores que desempenham ambos um *papel activo*, de tal modo que o ἔκγονον não se deve mais a um do que a outro factor; há justamente uma *distribuição equitativa, simétrica*, do papel que cabe a A e a B, mesmo que as funções que cada um desempenha tenham características diferentes. Mas não é exactamente esse o modelo deste passo do

um modo de ser constitutivamente feito de cruzamento: o ἔκγονος é no modo da reunião ou do cruzamento entre A e B.

Timaeus. O que aqui está presente é, antes, a ideia de que o “pai” – a “semente” – é, no fundo, a única fonte e a verdadeira origem do ἔκγονον, de sorte que a “mãe” – como um solo fértil onde a semente cresce – desempenha uma função fundamentalmente *passiva*.¹⁸⁷ O que efectivamente cunha e determina o ἔκγονον é o “pai” – tal como o que dá o odor aos óleos é o que se acrescenta ao líquido, em si mesmo inodoro.¹⁸⁸ Por outras palavras (e esse é o ponto decisivo), o elemento chamado a desempenhar as funções de “mãe” tem uma função *muito mais secundária* no que diz respeito à formação do ἔκγονον; o seu papel é necessário, sim, mas é muito menos fundamental ou determinante do que a “semente”, a que a identidade que o ἔκγονον assume é intrinsecamente relativa.

Se é assim, se o que constitui a génese do ἔκγονον é uma articulação entre determinações assimétricas, pode-se falar de um terceiro nível de heterogeneidade: a heterogeneidade *na composição do próprio ἔκγονον*. Que é que isto quer dizer?

Poderia acontecer – é pelo menos uma possibilidade indispensável – que da conjugação entre determinações assimétricas resultasse uma determinação composta, sim, mas que reunisse em si os elementos que a constituem *de uma forma simétrica*, sem que houvesse *desiquilíbrio* entre eles. Por outras palavras: o ἔκγονον que resulta simultaneamente do δεχόμενον e do ὄθεν e que conjuga em si ambos os elementos poderia estar *internamente* constituído de uma forma diferente daquela que está na base da sua formação. O que dá origem ao ἔκγονον é uma articulação entre determinações assimétricas; mas a composição interna do ἔκγονον (se assim se pode dizer, o modo como ele conjuga em si o δεχόμενον e o ὄθεν) poderia nada ter que ver com assimetria, antes envolver uma distribuição simétrica dos elementos que congrega em si. A génese

¹⁸⁷ Se vírmos com atenção a forma como está descrita a natureza da “mãe” – de τὸ δεχόμενον –, salta à vista que *não* se trata de uma absoluta passividade. Τὸ δεχόμενον *também interfere* na determinação que o ἔκγονον adquire, de tal modo que sem o δεχόμενον o ἔκγονον não seria *tal como é*. Até que ponto é assim veremos melhor na continuação. O que agora se trata de salientar é que a circunstância de τὸ δεχόμενον interferir positivamente na forma como o ἔκγονον vem a ser não impede que a relação *entre τὸ δεχόμενον e τὸ ὄθεν* esteja justamente marcada por esta profunda assimetria, em virtude da qual o papel que τὸ δεχόμενον desempenha é meramente *receber, acolher a determinação* (ο εἶδος, a ἰδέα) que vem de τὸ ὄθεν e que é responsável pela conformação (pelo ser-assim) que o próprio δεχόμενον acolhe – tal como um bloco de cera que recebe a forma daquilo que é imprimido em si. Numa palavra: embora constitua uma condição *sine qua non* da identidade do ἔκγονον, a relação entre τὸ δεχόμενον e τὸ ὄθεν é tal que τὸ δεχόμενον é de raiz passivo e toda a determinação que se vem inscrever em si parte justamente de τὸ ὄθεν.

¹⁸⁸ Ou, para usar o outro exemplo de 50e, são os que moldam ou fazem impressões de figuras em materiais maleáveis – e não as superfícies lisas, desprovidas de qualquer relevo ou forma – que introduzem a determinação que esses materiais de cada vez adquirem.

(o processo da g nese)   assimétrica, mas o resultado (a determinação resultante desse processo) não tem por que o ser.

Todavia, não é isto que fica sugerido pelo passo do *Timaeus* que estamos a considerar. Com efeito, o que ele sugere é que o próprio  κγονον (a sua constituição interna) replica ou reflecte a heterogeneidade assimétrica que caracteriza a articulação entre os seus progenitores. Os elementos que compõem o  κγονον têm justamente uma articulação tal que correspondem àquela que está na base da sua g nese. E o  κγονον está constituído de tal modo que a *relação de forças* entre τ   θεν e τ  δεχ μενον   uma relação marcada pela *prevalência* ou *predomínio* do  θεν sobre o δεχ μενον. Quer dizer: os dois elementos não estão presentes na mesma proporção; há antes um desequilíbrio que faz pender para um dos lados da balança – para o lado de τ   θεν – a forma como o  κγονον está internamente “organizado”.

Se tivermos em conta os aspectos que até aqui procurámos por em evidência, é claro para que é que isto aponta. A desproporção em causa tem antes do mais que ver com a circunstância de a determinação do  κγονον (a conformação ou identidade que ele adquire) recorrer internamente ao cunho que τ   θεν imprime sobre a “cera” que corresponde a τ  δεχ μενον. T   θεν é justamente *causa* da determinação do  κγονον – e tem, nesse sentido, um “peso” muito mais acentuado na forma como ele se acha constituído. Mas, vendo bem, a assimetria aqui envolvida – e tanto quer dizer: a articulação “dentro” do  κγονον entre τ   θεν e τ  δεχ μενον que a)   de raiz uma “mistura” *entre ambos* e, assim, reúne sempre já a determinação *de ambos* e b) a forma como essa “mistura” envolve de todo o modo a prevalência de τ   θεν, que assume justamente o papel determinante – tem t b m que ver com um outro “modelo”, que t b m está no centro da passagem do *Timaeus* aqui em discussão e que se acha intimamente entrelaçado com aquilo a que chamámos o “modelo biológico”.

Esse modelo irredutível ao “modelo biológico”, mas que se acha intimamente entrelaçado com ele, corresponde ao que o *Timaeus* descreve como a constituição de μ μ τατα¹⁸⁹ sc. de  φομοιω τατα¹⁹⁰, quer dizer, de cópias, semelhanças, imagens, etc. O  κγονον está constituído em semelhança a (ou como cópia de) τ   θεν. E aqui importa perceber bem o que isto quer dizer e a ambiguidade de que se reveste. Pois, por um lado, o μ μ μα sc. o  φομο  μα é um μ μ μα sc. um  φομο  μα *de τ   θεν* – ou, como

¹⁸⁹ Cf. 50c5, 51b6.

¹⁹⁰ Cf. 51a2.

se diz em 50c, do ὄν: «τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα».¹⁹¹ A cópia que corresponde à constituição do ἔκγονον tem uma *direcção determinada, bem definida*. Por outras palavras: o ἔκγονον envolve uma assimetria também no sentido em que, embora conjugando em si tanto a realidade da “mãe” como a do “pai”, está internamente “voltado” para τὸ ὄθεν e para a determinação que é a sua. O ἔκγονον remete intrinsecamente para a identidade do “pai” e fá-la, por assim dizer, transparecer em si: no aparecimento do ἔκγονον deixa-se de algum modo entrever a determinação de τὸ ὄθεν.

Mas, sendo assim, o μίμημα ou o ἀφομοίωμα que assim configura o modo como o ἔκγονον sc. τὸ γινόμενον aparece implica também, por outro lado, uma certa *diminuição da presença do “pai” e da identidade que é a sua*. Por outras palavras, o ἔκγονον não apresenta a sua origem tal como ela é, mas apenas uma imagem ou uma cópia sua. O ὄθεν continua a desempenhar o papel central na constituição do ἔκγονον e a prevalecer sobre a presença da “mãe”; mais: o ὄθεν continua a ser aquilo de que o ἔκγονον brota, aquilo sobre o qual assenta e que de algum modo “espelha”. Nesse sentido, o ἔκγονον tem sempre algo do ὄθεν. Mas, por outro lado, o ὄθεν está também de certo modo “ausente”: a ligação, o cruzamento (ο μεταλαμβάνειν) da “mãe” com o “pai” envolve como que a perda da “força” da identidade do “pai”, a “diminuição” da sua presença, de sorte que não é ele, mas uma mera cópia dele que se constitui. Quer dizer: já não é a “própria coisa”, a fonte, a realidade, mas algo ἀφομοιούμενον que aparece. O ὄθεν “está lá”, mas *diminuído* ou apenas como que “diluído” – assim como os odores estão diluídos no líquido inodoro.¹⁹² Numa palavra: a constituição do ἔκγονον está associada à *ausência* do ὄθεν na sua *plenitude* – de sorte que o que se forma é apenas um “vestígio” dele: a plenitude *diminuída no (e pelo) ἀφομοίωμα*.^{193 194}

¹⁹¹ Neste sentido, veja-se também 51a.

¹⁹² Assim como *as próprias figuras ou formas* estão ausentes da cera e o que se tem é apenas a impressão ou o “vestígio” delas.

¹⁹³ A constituição da imagem tem de raiz que ver com uma *diminuição* da presença da determinação para que remete, a que é intrinsecamente relativa. Aqui não cabe senão fazer uma breve referência a este aspecto constitutivo da imagem; mais adiante ele será tratado com mais pormenor (veja-se *infra* pp. 349ss., 378ss., 394ss., 582).

¹⁹⁴ Ora, isto levanta o problema de saber qual é propriamente o princípio de diminuição ou de “enfraquecimento” do ὄθεν. Pois, se percebemos bem, o passo do *Timaeus* deixa abertas duas possibilidades. Por um lado, pode acontecer que o ὄθεν veja a sua plenitude diminuída *por causa da própria mistura ou fusão* com τὸ δεχόμενον. Será o facto de ele se juntar à mãe que faz que a sua própria identidade fique diminuída ou, por assim dizer, “diluída”. Por outro lado, pode também acontecer que seja a entrada da imagem (do μίμημα, do ἀφομοίωμα) que introduz essa diminuição. Quer dizer: em causa está saber se o que constitui o “enfraquecimento” do ὄθεν é a própria mistura enquanto tal ou a entrada em cena de um terceiro, cuja identidade se situa a “meio-caminho” entre a ausência de forma ou

Em tudo isto está já envolvido um conjunto de aspectos decisivos para a conformação do μεταξύ (do ἔκγονον sc. de τὸ γινόμενον) – que agora importa vincar com mais nitidez.

O primeiro aspecto tem que ver com o facto de τὸ γινόμενον (o μεταξύ) ser um de três γένη diferenciados entre si, quer dizer: ele tem um modo de ser próprio, que não se deixa confundir com nenhum dos outros dois γένη. Nesse sentido, constitui-se precisamente enquanto algo *diferente deles* – como um *nem/nem* relativamente quer a τὸ ὄθεν quer a τὸ δεχόμενον.

Mas, por outro lado, o passo do *Timaeus* que aqui estamos a considerar sugere que este “nem/nem” tem de raiz que ver com um “et/et”: τὸ γινόμενον implica em si o *cruzamento* entre τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον. Por outras palavras, τὸ γινόμενον tem precisamente a natureza de um descendente, de um “filho”, de um ἔκγονον: não é possível sem ser no modo dessa transmissão complexa, desse “vir” da ligação entre duas determinações diferentes – e de um “vir” que justamente conjuga no γινόμενον os elementos derivados das suas duas condições de possibilidade.

Ora, poderia ser assim (o μεταξύ poderia ser internamente complexo), mas de tal modo que os elementos implicados na sua composição não envolvessem qualquer tipo de *assimetria*. Todavia, é precisamente o contrário que fica indicado nestes passos do *Timaeus*. O μεταξύ é, por assim dizer, internamente “desequilibrado”: as determinações que o constituem não desempenham as mesmas funções, não estão postas no mesmo pé, não têm a mesma “força”. A constituição interna do μεταξύ está, pelo contrário, marcada por *assimetria*, pelo ascendente de uma determinação sobre a outra (por relações de força tais que uma das determinações é mais fundamental que a outra). Numa palavra: o μεταξύ está constituído de tal modo que envolve, como dissemos, a prevalência de τὸ ὄθεν sobre τὸ δεχόμενον.

determinação (o seu ser ἄμωρον) e a realidade plena. Mas, sendo assim, há ainda uma terceira possibilidade de compreender a esta diminuição da presença do ὄθεν: aquela que diz respeito à *conjugação das duas possibilidades referidas*. Pois, vendo bem, elas não se excluem necessariamente, antes podem concorrer uma com a outra. De sorte que o que está na *gênese da imagem* (desse “terceiro” para lá do ὄθεν e do δεχόμενον) é a *própria mistura enquanto tal*. Quer dizer: pode acontecer – e de certo modo o passo do *Timaeus* aqui em discussão parece apontar justamente nesse sentido – que a imagem não seja uma determinação acrescentada à mistura, como um “terceiro”, por assim dizer, “vindo de fora”, mas antes aquilo que resulta da própria mistura, é produzido por ela. E o que é responsável pela diminuição do ὄθεν é simultaneamente a mistura com τὸ δεχόμενον e a forma como essa nessa (e por via dessa) mistura o que surge tem o carácter de uma imagem.

Mas isto ainda não é tudo – e ainda não capta bem a natureza da noção de μεταξύ e da sua relação de heterogeneidade com τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον. Vendo bem, a caracterização do μεταξύ, de τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον não aponta apenas para algo assim como uma “heterogeneidade funcional” entre as três determinações: não se trata apenas de que cada uma desempenha um papel diferente ou ocupa uma “posição” diferenciada em todo o processo de geração. Não. O passo do *Timaeus* que considerámos fala também de algo assim como uma “heterogeneidade qualitativa”: uma heterogeneidade em relação ao *modo de ser* das três determinações em causa (à forma como estão constituídas). Em que sentido?

Antes do mais, a “heterogeneidade qualitativa” tem que ver com o facto de τὸ ὄθεν, τὸ δεχόμενον e o μεταξύ não serem idênticos entre si no que respeita ao seu “estatuto ontológico”: à identidade de τὸ ὄθεν, de τὸ δεχόμενον e do μεταξύ corresponde um plano de realidade completamente diferente. Assim, τὸ ὄθεν diz respeito ao que efectivamente é (ὄν); τὸ δεχόμενον caracteriza-se justamente pela ausência de determinação própria (pelo seu carácter ἄμορφον), pela mera capacidade de assumir em si o que é determinado deste ou daquele modo (os εἶδη, as ιδέαι); e, por último, o μεταξύ – o ἔκγονον – traduz justamente uma forma “atravessada” entre a plena realidade e a mera disponibilidade para acolhê-la (a forma “atravessada” da imagem, da cópia, da semelhança e do simultâneo “ter” e “não-ter” do “original” que lhe corresponde).

Mas, se é assim, não é apenas isto que está implicado na heterogeneidade qualitativa entre as três determinações identificadas – há também um outro aspecto dessa heterogeneidade, que por assim dizer traça uma linha de separação entre τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον, por um lado, e o μεταξύ, por outro. E é esse aspecto que aqui se trata especialmente de pôr em foco.

A descrição que é feita pelo passo do *Timaeus* que passámos em revista acentua a existência de nexos (de articulações, formas de conjugação) entre todas e cada uma das realidades em causa. Mas a forma como o faz e como acaba por definir a natureza desses nexos é muito diferente. Assim, se percebemos bem, a caracterização de τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον é feita de tal modo que o nexo (o μεταλαμβάνειν) tem justamente uma natureza *derivada*, *superveniente*, que ocorre sobre a base de algo que não é feito de nexos, antes tem uma identidade em si mesma simples, não-complexa. Isto é: mesmo que a geração do que quer que seja implique de raiz o nexo entre τὸ ὄθεν e τὸ

δεχόμενον, mesmo que tudo quanto temos se encontre sempre já a jusante dessa “mistura” – e mesmo que o sentido de tais determinações tenha justamente que ver com algo da ordem do “nexo” e não seja concebível fora dele (um δεχόμενον só tem sentido como recipiente *de algo* e a “semente” só se constitui *na relação* com a “terra” que fertiliza) –, o que constitui a identidade de τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον considerada em si mesma é a determinação de algo em coincidência consigo, que não é *internamente* feito de mistura. Τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον são isso que são – eles mesmos, em identidade consigo – e o nexo entre eles (o nexo que justamente os constitui como “pai” e “mãe” de um descendente) é algo *superveniente*, algo que se dá, por assim dizer, como uma sobredeterminação do que eles são. Mas algo de muito diferente se passa com a realidade do descendente, do ἔκγονον: do μεταξύ. Neste caso, a identidade está constituída de tal modo que *pressupõe justamente a relação entre o “pai” e a “mãe” e não poderia ocorrer sem ela*. E, por outro lado, como vimos, a relação entre o “pai” e a “mãe” não é algo que o μεταξύ deixa para “trás”: que abandona, uma vez constituído, e que já nada tem que ver com o seu modo de ser. Não: essa relação é algo que o μεταξύ tem *integrado em si*. Ela constitui uma nota *fundamental* do seu modo de ser. Nesse sentido, o μεταξύ ocorre sempre já no “meio” do referido nexo: é algo ao mesmo tempo a) derivado do nexo, possibilitado por ele, com uma determinação que é “posta” só a partir dele e b) ele próprio feito do nexo em causa, indelevelmente cunhado por ele. Quer dizer: tal como acontece com o surgimento de um ser vivo, também o μεταξύ tem como condição de possibilidade o encontro entre um A e um B – e isto de tal modo que o C que resulta desse encontro (a realidade que emerge a partir dele) não equivale a um puro “outro”, completamente estranho ou alheio ao A e B que estão na sua base, antes os integra de algum modo em si e os tem como que a correr no seu “sangue”. Por outras palavras: ao contrário do que sucede com τὸ ὄθεν e τὸ δεχόμενον – que, como a descrição do *Timaeus* supõe, não são “filhos” de algo para lá deles e, também nesse sentido, têm uma realidade em si mesma autónoma, “simples” – o que se passa na esfera do ἔκγονον sc. do μεταξύ está sempre já “alimentado” pela conjugação entre duas determinações, pelo cruzamento entre A e B e pela determinação *intrinsecamente complexa* que corresponde a tal cruzamento. De sorte que, por outro lado, nada na esfera do ἔκγονον sc. do μεταξύ (nenhum momento da sua determinação) se acha “livre” deste nexo ou “fora” dele; antes sucede que tudo na esfera do μεταξύ é *de raiz não-simples, composto, “cruzado”*.

Tudo isto dá então a ver um quadro muito diferente do que havia ficado sugerido em *Respublica* II e no *Euthydemus*, 305css. Pois no caso destas duas passagens o μεταξύ (a determinação “mista”, que conjuga em si os extremos) tinha que ver com um nexos constituído, como dissemos, “*partim/partim*” – em que os extremos estão co-presentes num mesmo plano como determinações *meramente justapostas uma à outra*. Quer dizer: os passos de *Respublica* II e do *Euthydemus* que considerámos não incluem esta outra possibilidade, que está no centro das análises do *Timaeus*, 50ass., segundo a qual a instância μεταξύ é uma determinação *inteiramente feita do próprio nexos entre os “extremos”, atravessada “de uma ponta a outra” por ele*. De sorte que o plano intermédio não tem apenas que ver com a acumulação de uma parte de um extremo e de uma parte do outro, como se ambas as partes pudessem coexistir sem se tocar, sem interferirem uma na outra – como se a “comunicação”, o nexos, entre os extremos tivesse apenas que ver com a pertença a um horizonte comum, que os abarca ou integra em si. Não: não se trata de o μεταξύ corresponder à mera acumulação num mesmo ponto de vista de duas “partes”, por assim dizer, “recortadas” da determinação de cada um dos extremos. Trata-se antes da possibilidade de as determinações que formam a identidade do μεταξύ estarem como que *a passar uma pela outra* – e serem no modo desta *co-interferência* ou deste *entrelaçamento*. De sorte que a heterogeneidade do plano intermédio em relação aos extremos resulta justamente de *nada* nele ser “simples”, constituído só por si e em si, antes estar de raiz “dobrado” pelo nexos entre duas determinações diferentes – e ser, nesse sentido, o “lugar” do próprio “conflito” (da assimetria, da diferença “sentida na própria pele”) entre essas determinações.

Importa salientar este aspecto, para se perceber bem o contraste entre o *Timaeus*, 50ass. e os dois passos precidentes, assim como a especificidade da noção de mistura ou conjugação que está no centro das análises do *Timaeus*. Em primeiro lugar, o modelo correspondente aos passos de *Respublica* II e do *Euthydemus*, 305css. é um modelo que joga com uma realidade complexa, sim: o μεταξύ constitui o “lugar” da co-presença, da reunião entre um A e um B. Mas o que caracteriza essa co-presença é que A e B estão integrados na plenitude da sua própria determinação e a conjugação em causa não faz que eles se modifiquem reciprocamente. Por outras palavras, o modelo em causa em *Respublica* II e no *Euthydemus* envolve um *quantum minimum* de *separação*, *isolamento* ou “*impermeabilidade*” entre as determinações misturadas. Elas estão presentes num mesmo plano, mas não interferem uma na outra: A está com B, mas é

plenamente isso que é, sem interferência ou “contaminação” de B; e, inversamente, B está reunido com A, mas nada de A interfere na determinação e no estatuto de B. A e B estão, como dissemos, meramente “justapostos” – eles estão, por assim dizer, misturados como água e azeite. Isso confere à mistura em causa uma natureza muito diferente do absoluto isolamento entre as diferentes determinações, sim – e o plano intermédio é justamente o plano de algo misturado, complexo, não-simples: decisivamente marcado ou cunhado por essa co-presença do não-idêntico. Mas, vendo bem, toda a complexidade do plano intermédio coexiste com uma margem de separação ou não-comunicação entre as diferentes determinações que o integram: essas determinações estão co-presentes, mas não passam uma pela outra, não se “contaminam” reciprocamente, ou não são, por assim dizer, feitas uma da outra. E a complexidade em causa é “apenas” a complexidade correspondente à co-pertença ou à agregação entre A e B num horizonte comum. Ora, o que se passa com o modelo proposto pelo *Timaeus*, 50ass. é algo muito diferente. Neste caso, a determinação de A interfere na forma como B está constituído: entra, por assim dizer, na sua constituição e modifica-a com aquilo que nele introduz. Quer dizer: no modelo em causa no *Timaeus* A e B não são constituídos apenas pela determinação que é a sua. Pelo contrário, A está como que “alienado” da sua determinação pela mistura com B e B está internamente modificado ou “declinado” pela presença de A na sua própria identidade. A e B não estão meramente justapostos; antes acontece que “entram” um no outro, cruzam-se um com o outro – de tal modo que a determinação de ambos nunca é a determinação de algo “a sós consigo mesmo”, mas a determinação de qualquer coisa intrinsecamente modificada pela contaminação com um outro. E isto quer dizer que tudo – absolutamente tudo – na identidade de A está sempre já afectado e transformado pelo que tem de interferência de B e, inversamente, tudo – absolutamente tudo – na identidade de B está sempre já afectado e transformado pelo entrelaçamento com A. De sorte que, por outro lado, aquilo que seja A e B em si mesmos (A e B em estado puro, constituídos só por si, na absoluta coincidência consigo) é *algo de que completamente se perdeu o rasto*.

Ora, tudo isto significa, em segundo lugar, que no caso do *Timaeus*, 50ass. a mistura está compreendida como uma mistura no sentido “químico” (não mecânico) do

termo.¹⁹⁵ Ou, dito de outro modo, A e B estão misturados, por assim dizer, como água e açúcar. A fusão é plena. E isto de tal modo que o μεταξύ não tem apenas a forma de um plano complexo, constituído pela co-presença entre determinações diferentes, mas justamente a forma de um *híbrido* – em que os componentes da mistura estão de tal modo fundidos uns nos outros que a) já não é possível nenhum isolamento entre eles e b) se perdeu o contacto com o que sejam esses componentes em estado puro (i.e. na ausência de mistura com algo de diferente). É justamente a ideia de algo assim como uma *fusão total* – uma fusão que arranca de tal modo os elementos componentes da mistura ao seu estado puro que faz que a sua identidade não-misturada (i.e. a determinação que eles mesmos têm sem a relação com algo de outro) se torne indiscernível – que se acha descrita de forma muito precisa por W. Shakespeare em *Troilus and Cressida* (IV, 5, 123-134). Nesta passagem, descreve-se a dificuldade que Heitor sente em distinguir em Ajax aquilo que nele é troiano e aquilo que é grego, uma vez que Ajax provém de ambos os povos e, assim, mistura em si os dois tipos de sangue: «Were thy commixtion Greek and Trojan so // That thou couldst say ‘This hand is Grecian all, // And this is Trojan; the sinews of this leg // All Greek, and this all Troy; my mother’s blood // Runs on the dexter cheek, and this sinister // Bounds in my father’s;’ by Jove multipotent, // Thou shouldst not bear from me a Greekish member // Wherein my sword had not impresse made // Of our rank feud: but the just gods gainsay // That any drop thou borrow’dst from thy mother, // My sacred aunt, should by my mortal sword // Be drain’d!».

m) O μεταξύ “estésico”:

O caminho que trilhámos até aqui e as diferentes “estações” por que passámos permitem dar uma ideia da multiplicidade das “figuras” ou dos modelos a que a noção de μεταξύ está associada e da complexidade de que tais modelos se revestem. Todavia,

¹⁹⁵ Sobre a diferença entre estes dois modelos fundamentais de compreensão da mistura – a mistura num sentido “mecânico” (em que os componentes misturados estão meramente justapostos e não se fundem uns com os outros) e a mistura num sentido “químico” (em que a identidade dos componentes se “perde” na própria mistura), veja-se, por exemplo, MONTANARI, E., ΚΡΑΣΙΣ e ΜΙΞΙΣ. Un itinerario semantico e filosofico 1 Dalle origine ad Eraclito, Firenze, Clusf, 1979, 27ss.; SCHWABE, W., “Mischung” und “Element” im Griechischen bis Platon, Bonn, Bouvier, 1980, 21ss.

tudo o que vimos não esgota os usos de “μεταξύ” no *Corpus Platonicum* e deixa ainda de fora passos em que o conceito é chamado a desempenhar um papel não menos relevante. Ora, o que caracteriza os passos que ainda falta considerar é, por um lado, o facto de cada um deles desenhar um modelo específico, com características próprias, definido pela relação com estes e aqueles aspectos e pela discussão com determinados fenómenos, etc. Cada um desses passos tem, portanto, uma identidade própria e requer uma análise particular, atenta ao que cada passo tem de “seu”, de irreduzível aos demais. Mas, sendo assim, o que por outro lado caracteriza os passos que ainda deixámos de fora é uma peculiar *unidade entre eles* – se assim se pode dizer, um e o mesmo “fio”, que atravessa todos esses passos e lhes confere qualquer coisa como um *denominador comum*. Quer dizer: com tudo o que cada um destes passos envolve de particular, específico, há também algo que de certo modo compensa essa especificidade e constitui um determinado nexos entre eles, fazendo que eles não sejam absolutamente avulsos ou “isolados” entre si. E apesar do facto de cada um deles ter uma identidade própria e desenhar um “modelo” específico decorrente dessa mesma identidade própria, há também algo assim como *um e o mesmo modelo fundamental*, que subjaz a todos os passos e está comumente implicado neles. Esse modelo fundamental diz respeito ao conceito de “αἴσθησις” – de sorte que os passos em causa falam justamente de um μεταξύ na esfera da αἴσθησις e acabam por desenhar a “figura” de um μεταξύ “estésico”. Numa palavra: todos os passos do μεταξύ que ainda falta considerar caracterizam-se por terem uma *articulação fundamental com o conceito de αἴσθησις*, de tal modo que os desenvolvimentos que produzem, os problemas e fenómenos que focam, etc. estão definidos pelo nexos com esse conceito e por ocorrerem todos no “meio” ou na “atmosfera” dele, se assim se pode dizer.

Desta forma, o que se trata de acompanhar na continuação é justamente a) a peculiar articulação que cada passo estabelece com o conceito de αἴσθησις, mas também a) a forma como esses passos acabam por desenhar conjuntamente um modelo complexo de um μεταξύ “estésico”.

α) *Theatetus* (154a2, 156d6, 182a5; 153e-157c, 182a-183c)

A passagem é uma recapitulação, ou melhor, um retomar do argumento exposto em 153-157, em que o termo “μεταξύ” aparece também a desempenhar um papel central.¹⁹⁶ Importa, por isso, tentar ver o que se desenha em 153ess.

Em causa está a discussão da noção de αἴσθησις num quadro conformado pela “doutrina do fluxo”, nos termos da qual não há nenhuma realidade subtraída ao movimento: qualquer realidade está imersa em κίνησις, quer no sentido da φορά (i.e. do movimento no espaço), quer no da ἀλλοιώσις (i.e. da transformação ou alteração das propriedades).¹⁹⁷ Não cabe aqui dicutir a fundo os vários aspectos implicados nesta “doutrina” e as suas implicações, mas tão-só “levantar a lebre” dos problemas com que 153ess. se debate (em especial, a partir de 156a) e em que a análise do “μεταξύ” se vem inscrever.

Sócrates começa por dizer que há dois εἶδη (dois tipos, duas determinações, etc.) de κίνησις, cada um dos quais se caracteriza por ser infinito em número («πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον»): por um lado, τὸ ποιεῖν, por outro, τὸ πάσχειν (ou, como se diz, por exemplo, em 157a3, τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον) – um elemento activo (que actua sobre, etc.) e um elemento passivo (que sofre a acção de ou é afectado por).¹⁹⁸ Esta distinção dá lugar a um segundo aspecto. Sócrates diz que o acontecimento da αἴσθησις surge a partir da reunião e fricção entre o ποιεῖν e o πάσχειν: «ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμίλιας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα» (156a7-8).¹⁹⁹

¹⁹⁶ Cf. 153e4ss.: ΣΩ. Ἐπόμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν ὃν τιθέντες· καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὅτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὁμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν φανέται γεγεννημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἐκάστῳ ἴδιον γεγονός·; 156d3ss.: «(...) ἐπειδὴν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον, ἃ οὐκ ἂν ποτε ἐγένετο ἐκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὃ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὐ τι ὄψις ἀλλ' ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ συγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὅττω οὖν συνέβη χρῆμα χρωσθῆναι τῷ τοιοῦτῳ χρώματι.»

¹⁹⁷ Cf. 156a3-5: «ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἥρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὥς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν (...).» Neste sentido, veja-se também, por exemplo, 157a7ss.

¹⁹⁸ Cf. 156a5-7: «(...) τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν.»

¹⁹⁹ No que se segue, importa ter presente que, ao falar de αἴσθησις, Sócrates joga com dois sentidos da noção: por um lado, αἴσθησις pode traduzir a sensação, percepção, etc., num sentido *estrito* da palavra;

Ora, em primeiro lugar, o que isto significa é que a αἴσθησις (o μεταξύ entre τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον)²⁰⁰ tem que ver com o encontro entre τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον numa terceira esfera. Quer dizer: o encontro entre τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον está constituído de tal modo que corresponde ao surgimento de um terceiro plano sc. de uma esfera de sentido para lá do ποιοῦν e do πάσχον – que a) é diferente da determinação do ποιοῦν e do πάσχον enquanto tais, ou é heterogéneo à determinação desses “extremos ” e b) é de algum modo formado pela intersecção entre ambos, definido pela conjugação entre eles (de tal modo que na esfera do μεταξύ um não pode ocorrer sem o outro).

Mas mais. A ὁμιλία e a τρίψις não dão origem a algo de simples. Pois o que resulta da conjunção entre ποιεῖν e πάσχειν é, por sua vez, uma *duplicidade*. Sócrates fala de rebentos ou descendentes («ἔκγονα»), que se caracterizam por serem também infinitos em número, mas ao mesmo tempo por virem sempre aos “pares”, ou seja, por serem δίδυμα; esses δίδυμα são o αἰσθητόν (por exemplo, as cores) e a αἴσθησις (por exemplo, a visão).²⁰¹

Ora, as pistas dadas por Sócrates permitem já dar os primeiros passos no sentido de compreender o retrato da αἴσθησις que assim se começa a desenhar.

Em primeiro lugar, o modelo apresentado por Sócrates vinca a forma como todo o acontecimento da αἴσθησις (esta ou aquela percepção, esta ou aquela sensação) é sempre já relativo a uma «ὁμιλία» e só tem lugar no quadro dela. O que caracteriza o ποιοῦν (i.e. o ποιοῦν enquanto elemento constitutivo do αἰσθάνεσθαι) é, por um lado, estar sempre já como que saído de si mesmo e, por outro, ainda como que a chegar ao πάσχον. E, inversamente, o πάσχον está constituído de tal modo que não coincide

mas, por outro lado, também é usada para exprimir o acontecimento do aparecer enquanto tal: o próprio haver apresentação ou manifestação, o próprio φαίνεσθαι *no sentido mais lato do termo*.

²⁰⁰ Em que medida se pode e deve falar da αἴσθησις como μεταξύ (e como um μεταξύ constituído nos termos que a nossa descrição sugere) é o que se procurará ver mais claramente na continuação.

²⁰¹ Cf. 156a7-b2: «ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.» Importa chamar a atenção para o uso de “δίδυμα”. A circunstância de os «ἔκγονα» serem «δίδυμα» significa que eles não são apenas “descendentes” de τὸ ποιεῖν e τὸ πάσχειν, mas, para além disso, são *gémeos*. Com isso, Sócrates acentua a ideia de *indissociabilidade ou inseparabilidade*. Mas, sendo assim, acentua igualmente a alteridade entre a natureza da “junção” entre o αἰσθητόν e a αἴσθησις e a ὁμιλία entre τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον. Pois o que caracteriza a segunda é justamente corresponder a algo *derivado*: τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον *não* “nascem juntos”, não estão de raiz conjugados um com o outro. Pelo contrário, o que define a ligação entre o αἰσθητόν e a αἴσθησις é que *um não pode ser sem o outro*: ambos são de raiz, *constitutivamente ou, por assim dizer, “desde sempre” interconectados entre si*. É esta ideia de pertença constitutiva ou de conexão indissociável que Sócrates exprime, quando diz «(...) ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ».

inteiramente consigo, antes está sempre já posto em relação com o ποιοῦν (posto sob o efeito dele).

Mas, vendo bem, isto ainda não é suficiente para perceber a noção de αἴσθησις que se acha esboçada nestes passos do *Theatetus*. Sócrates insiste em que o αἰσθάνεσθαι não corresponde exactamente ao ποιοῦν/πάσχον e ao tipo de relação que os caracteriza. O acontecimento da αἴσθησις situa-se sempre já na esfera dos «ἔκγονα δίδυμα» sc. no interior do γίγνεσθαι proveniente da ὁμιλία entre ποιοῦν e πάσχον. De entre os aspectos que haveria que ter em conta, há que salientar o seguinte. O facto de ser assim significa que, no acontecimento da αἴσθησις (*lato sensu*), *não é possível nenhum αἰσθητόν fora da conexão com a αἴσθησις (stricto sensu)*. Quer dizer: ao contrário do tipo de ὁμιλία que caracteriza o encontro entre τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον, a ligação entre o αἰσθητόν e a αἴσθησις acha-se formada de tal modo que *um elemento não é possível sem o outro*. O αἰσθητόν e a αἴσθησις são diferentes, têm uma identidade própria, sim, mas o ponto fundamental é que, a despeito dessa diferença, a identidade de um é intrinsecamente relativa à do outro – tal como a noção de “gémeo” só tem sentido como noção intrinsecamente relativa: o “gémeo” é, por definição, o “gémeo” *de um outro*. É esta “*dupla espargata*” entre αἰσθητόν e αἴσθησις, esta *interferência recíproca*, é este *recíproco* «συνεκρίπτειν καὶ γεννᾶσθαι μετὰ δεῖνα» *entre αἰσθητόν e αἴσθησις* ou, para o dizer assim, é o facto de cada um dos termos desta relação ser condição *sine qua non* do outro que faz que aquilo a que chamamos “αἴσθησις” corresponda, na verdade, a uma *posição intermédia*: a algo como que atravessado a “meio caminho” entre o ποιοῦν e o πάσχον e constituído pela *interdependência* entre ambos.

É sobre este pano de fundo que se joga o passo de 182ass. E é com base em ambos os passos que se pode entender em que sentido(s) tem cabimento algo como um μεταξύ no plano da αἴσθησις, quer dizer, um «μεταξὺ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος».²⁰²

Em primeiro lugar, a análise levada a cabo por Sócrates vinca como o território do μεταξύ – o território onde o αἰσθάνεσθαι tem lugar – se caracteriza pela sua *alteridade* relativamente ao αἰσθητόν propriamente dito e à αἴσθησις (*stricto sensu*) enquanto tal. A percepção de uma cor, por exemplo, não corresponde *nem* ao momento

²⁰² Como se diz em 182a5-6.

de αἰσθητόν *nem* ao momento de αἴσθησις (*stricto sensu*); corresponde, antes, à constituição de uma *outra esfera feita da intrínseca conexão entre αἰσθητόν e αἴσθησις*.

Esta esfera define-se, em segundo lugar, por se situar a meio-caminho entre o αἰσθητόν e a αἴσθησις (*stricto sensu*). Quer dizer, o plano intermédio constitui-se justamente por uma maior proximidade ao αἰσθητόν sc. à αἴσθησις do que qualquer um de ambos os termos em relação ao outro.

Mas mais. O “nem/nem” que caracteriza o acontecimento de toda e qualquer αἴσθησις (*lato sensu*) diz respeito ao modo como o “simples” está sempre já “rasgado” em direcção a um outro, ou é sempre já o resultado da interferência nele sc. da “mistura” com ele. Neste sentido, o plano da αἴσθησις (*lato sensu*) traduz, de raiz, um plano de *um-no-outro, de ligação, cruzamento* ou de natureza “*híbrida*” – de sorte que «ἐν μηδὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἶναι, μηδ’ αὖ τὸ ποιοῦν ἢ πάσχον, ἀλλ’ ἐξ ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συγγιγνομένων τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ αἰσθητὰ ἀποτίκτοντα τὰ μὲν ποι’ ἅττα γίγνεσθαι, τὰ δὲ αἰσθανόμενα».²⁰³

Mas acresce a isto ainda um quarto aspecto, não menos importante. Em rigor, o plano intermédio aqui em causa não tem que ver com algo *situado, posto* entre um X e um Y, como se a identidade do “intermédio” fosse a de qualquer coisa estática, fixa. Muito pelo contrário, o que caracteriza o μεταξύ é justamente a circunstância de estar perpassado por *κίνησις*, ou melhor: de ter *a forma de uma κίνησις* – de uma *κίνησις complexa*, que é ao mesmo tempo uma *κίνησις* de X para Y e de Y para X. Ou, como se diz em 156d, o μεταξύ correspondente à constituição da αἴσθησις (*lato sensu*) tem precisamente que ver com *φέρεισθαι* («μεταξὺ φερομένων κτλ.»)²⁰⁴: ele envolve de raiz a ideia de um “levar sc. trazer X a Y”, de “transportar”, de “por X em conexão com Y”. Neste sentido, o μεταξύ de que se fala nestes passos do *Theaetetus* traduz a ideia de uma “*ligação dinâmica*” – e o “lugar” que ele “ocupa” é precisamente o desse “ir e vir”: um “ir a x” que é ao mesmo tempo um “vir de Y” e um “vir de Y” que inclui a concomitante “ida a X”.

²⁰³ Cf. 186a3-7. A este respeito, veja-se também 156e7ss.

²⁰⁴ Importa vincar a ambiguidade de “μεταξὺ φερομένων”, que pode significar a) “enquanto se movem” (e corresponder, portanto, à ideia de decurso temporal, num sentido mais estrito) ou b) “ao moverem-se no meio/entre”. Este aspecto é salientado por CAMPBELL, L. (ed.), *The Theaetetus of Plato, op. cit., ad loc.*: «It is doubtful whether this means ‘whilst they are moving,’ or ‘as they are moving in the midst.’ The former is idiomatic Greek, but the latter seems preferable if we turn to 154 A: Μεταξὺ τι ἐκάστω ἴδιον γεγονός, and infr. 182 A: Φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα αἰσθήσει μεταξὺ τοῦ ποιοῦτός τε καὶ τοῦ πάσχοντος. And the idiomatic use of μεταξύ belongs rather to cases in which one action supervenes upon another, than where both are simultaneous, as here.»

Ora, o que com tudo isto acaba por se desenhar é qualquer coisa como uma *revisão* do modo como se acha constituído esse “aparecimento” que sempre já nos é familiar. Estes passos do *Theaetetus*, que aqui sumariamente passámos em revista, partem justamente dessa “familiaridade” e questionam até que ponto o facto “mais trivial do mundo” – o haver aparecimento – na verdade deixa de fora elementos fundamentais para a sua compreensão. A noção de *μεταξύ* que é explorada nos passos do *Theaetetus* que aqui considerámos corresponde precisamente a algo que *tende a não ser reconhecido*, que *tende a estar num ângulo cego* e que, apesar do papel fundamental que desempenha, não faz parte da compreensão que cada um de nós habitualmente tem sobre a constituição do “aparecer”.

Mas, sendo assim, a chamada de atenção para o *μεταξύ* e a sua inclusão como elemento relevante na compreensão do aparecimento não traduz um “acrescento” de algo que, no essencial, “deixa tudo na mesma”. Não. O *μεταξύ* é não só algo que tende a permanecer “escondido”, mas também algo que, uma vez reconhecido, introduz uma “revolução” na constituição do *αἰσθάνεσθαι* (*latiore sensu*) ou, se assim se pode dizer, um modelo completamente diferente de compreensão da noção de “aparecimento”. A este respeito, o *μεταξύ* introduz especialmente *dois momentos de afastamento* em relação ao modelo habitual de compreensão do “aparecer”.

1. Em primeiro lugar, a compreensão habitual do aparecimento tende a estar dominada pela ideia de “identidade” (de coincidência de um “x” consigo mesmo, de não cruzamento ou interdependência entre a *αἴσθησις*, em sentido estrito, e o *αἰσθητόν*, etc.). Parece evidente que o aparecimento tem que ver com o acrescento da *αἴσθησις* a qualquer coisa de diferente dela, o *αἰσθητόν* – e isto de tal modo que quer aquilo (ou aquele) que percebe quer aquilo que é percebido têm uma constituição autónoma e independente: tão autónoma e independente como a “parede lá ao fundo” e o “meu estar aqui a olhar para ela”. Os passos do *Theaetetus* que vimos apresentam o acontecimento do “aparecer”, muito pelo contrário, como um cruzamento: como dependência recíproca ou como algo que se define justamente pela sua natureza “híbrida”. De sorte que, ao contrário do que aparece à compreensão habitual, *αἰσθάνεσθαι* (*latiore sensu*) situar-se-á nos antípodas da ideia de “coincidência”, “autonomia”, “independência”, ou como queiramos dizer. Tudo na sua esfera terá que ver com aquele *um-no-outro* que a noção de “plano intermédio” é chamada a descrever.

A isto estão intimamente associados dois aspectos – que são os seguintes:

a) Tendemos a compreender a constituição do que nos aparece de tal modo que o αἰσθητόν (aquilo que é susceptível de ser percebido) é absolutamente coincidente com o ποιοῦν. O que torna algo visível é, por assim dizer, o facto de o percebido se “impor” à percepção, de actuar sobre ela, de fazer valer a determinação que é a sua, etc. Por outras palavras, a αἴσθησις tem um carácter meramente *passivo* (é justamente o contrário de um ποιοῦν: tem a natureza de um πάσχον) e a determinação do que aparece é “posta” pelo próprio αἰσθητόν, cujo conteúdo a αἴσθησις se limita a receber ou a acolher. De sorte que a determinação do que aparece recorre ao próprio αἰσθητόν-como-ποιοῦν, tem nele a sua fonte ou a sua origem. Ora, mesmo que as palavras de Sócrates possam, à primeira vista, sugerir que a αἴσθησις tem um carácter *passivo* (um carácter correspondente ao πάσχον) e que o αἰσθητόν tem uma natureza *activa*, de tal modo que é o αἰσθητόν que, por assim dizer, é portador do conteúdo do que aparece – mesmo que assim seja, a verdade é que o modelo desenvolvido por Sócrates acaba por chamar a atenção para algo muito diferente. Pois, vendo bem, a intrínseca conexão entre a αἴσθησις e o αἰσθητόν – o cruzamento ou interdependência entre ambos que faz que um dos elementos seja o que é sempre já no entrelaçamento com o outro – tem como consequência que todo e qualquer αἰσθητόν se constitui como *correlato* de um aparecer, isto é, como algo que só se dá pela (e na) presença da αἴσθησις e que em certo sentido é decorrente dela: vem dela. Com isto Sócrates não nega a possibilidade de haver algo no αἰσθητόν responsável pela determinação do que aparece: algo que impõe o seu conteúdo e que actua sobre a αἴσθησις desta ou daquela forma. O que nega é que essa possibilidade se constitua num quadro marcado pela total passividade da αἴσθησις, como se ela se limitasse a acolher ou a “registar” o que aparece. O ponto fundamental está justamente no conceito de cruzamento – no “um-no-outro” entre αἴσθησις e αἰσθητόν que lhes confere o carácter de algo intrinsecamente misturado ou “híbrido”. De sorte que todo o aparecer (todo o αἰσθάνεσθαι, em sentido lato) resulta conjuntamente desses dois momentos fundamentais e é simultaneamente “posto” por eles. O que significa, então, que a possibilidade de algo ser percebido (a possibilidade de haver, de todo em todo, um determinado αἰσθητόν, com estas e aquelas características) não se funda apenas no αἰσθητόν enquanto tal (não recorre apenas a ele), antes está constituída na dependência da αἴσθησις como momento estruturante do próprio conteúdo que o αἰσθητόν adquire.

b) Mas, se tudo isto é assim, se a determinação fundamental do *μεταξύ* é justamente a do *inextricável um-no-outro* que procurámos descrever, então há um outro aspecto essencial que vem significativamente cunhar as análises desenvolvidas no *Theatetus*. Esse aspecto tem que ver com aquilo que podemos descrever, por um lado, como uma *totalização do território do μεταξύ* e, por outro, como um *aprisionamento* nesse mesmo território. Que é que isto quer dizer? Por um lado, o que é descrito nos passos do *Theatetus* que considerámos chama a atenção para o facto de tudo – absolutamente tudo – o que constitui o *αἰσθάνεσθαι* (em sentido lato) estar perpassado pelo cruzamento, pelo um-no-outro que de raiz caracteriza o *μεταξύ*. De sorte que o “mínimo” de aparecimento a que temos acesso – o *quantum* mínimo de *αἴσθησις* sc. o *quantum* mínimo de *αἰσθητόν* – está já intrinsecamente constituído na forma do *μεταξύ* sc. na forma do “híbrido” que referimos. Por outras palavras: o território do *μεταξύ* não tem um carácter “regional”, circunscrito, para lá do qual há um “mais” constituído de uma forma completamente independente do *μεταξύ*: o *αἰσθητόν* e a *αἴσθησις*. Não. O que as análises do *Theatetus* vincam é que o *μεταξύ* tem, por assim dizer, um carácter “extravasante”, “abarcante” – que interfere na forma como estão constituídos o *αἰσθητόν* e a *αἴσθησις* e, por assim dizer, os absorve em si como momentos da sua própria determinação: o *αἰσθητόν* e a *αἴσθησις* são determinações intrinsecamente *μεταξύ*, constituídas na forma do modo de ser “posto” por ele (i.e. na forma do “híbrido”, do “um-no-outro”, etc.). Mas, se é assim, isso significa, por outro lado, que *não* temos nunca acesso nem ao que seja a determinação do *αἰσθητόν* enquanto tal (o *αἰσθητόν* “puro”, o *αἰσθητόν* constituído só por si) nem ao que seja a determinação da própria *αἴσθησις* (a *αἴσθησις* “pura”, formada apenas pelo modo de ser que é o seu, independentemente do cruzamento com o *αἰσθητόν*). No que à constituição do *αἰσθάνεσθαι* diz respeito, nós estamos “fechados” no *μεταξύ*, “prisioneiros” do “império” de cruzamento que é imposto por ele. De sorte que se torna problemática a própria noção dos extremos: da sua identidade e do seu modo de ser. Pois tudo o que eles possam ser – tudo o que *quoad nos* é o *αἰσθητόν* e a *αἴσθησις* – está sempre já integrado no *μεταξύ* e modificado pela determinação de que ele é portador. E isso é tudo aquilo a que temos acesso: nada do que temos apresentado é diferente do *μεταξύ*, nada está, por assim dizer, “para lá” dele. É o *μεταξύ* e só ele, nada mais do que ele, que define a “atmosfera” em que o *αἰσθάνεσθαι* tem lugar. Isso não significa que não haja algo efectivamente *para lá* do *μεταξύ* (algo subtraído ao cruzamento, ao modo de ser do híbrido, etc.); o que significa é, antes, que não temos nenhuma ideia do que isso seja,

que isso não faz parte do território daquilo com que estamos em contacto. O μεταξύ forma, por assim dizer, a “bolha” de sentido em que habitamos e em que aparece a totalidade daquilo com que estamos em contacto.

O que, finalmente, permite entender um pouco melhor o segundo ponto de descontinuidade em relação ao modelo habitual de compreensão do “aparecer” que aqui se trata de assinalar.

2. Em segundo lugar, passa-se com a compreensão habitual do “aparecer” que ela tende a estar dominada pela *evidência* sobre os elementos que estão em causa nela e pela pretensão de *eficácia* da relação entre eles. É claro que há um “x” que se acrescenta a um determinado “y” e dessa relação resulta a apresentação transparente (eficaz, inteligível, sem perda, etc.) do próprio “y”. Os elementos implicados neste ou naquele aparecer – o “y” que aparece, o “x” a que “y” aparece e a *relação* entre eles (que, em virtude da pretensão de eficácia, tem justamente a forma de uma *equação*) – estão claramente definidos, determinados, de tal modo que o acontecimento do próprio “aparecer” constitui tudo menos um mistério. Também a este respeito, o modelo explorado nos passos do *Theatetus* considerados acaba por desenhar algo bastante diferente. Tal modelo – o modelo do cruzamento, do “um-no-outro”, etc. – caracteriza-se por vincar que não há nenhum acesso ao “puro” αἰσθητόν²⁰⁵, a que se contrapõe, “do lado de cá”, uma αἴσθησις independente dele, como se toda a relação tivesse um carácter derivado e facultativo. O “lugar” do aparecer é sempre já o do cruzamento, do «ἔκγονον» – e todo e qualquer αἰσθητόν, toda e qualquer αἴσθησις, toda e qualquer relação possível é de raiz interna à determinação posta pelo ἔκγονον. Isso significa que, ao contrário da tese sustentada pela compreensão habitual do aparecimento, não se sabe bem qual a determinação da αἴσθησις e do αἰσθητόν: o que os diferencia, “onde” começa uma e acaba o outro, etc. Mas, vendo bem, também o próprio cruzamento, o próprio híbrido – o próprio μεταξύ – está longe de corresponder a algo de *inteligível*, *evidente*. E o que estes passos do *Theatetus* sublinham é, assim, a possibilidade de o acontecimento do aparecer não ser, em última análise, nada de familiar e transparente. O problema é justamente o de saber que é que quer dizer este “híbrido” entre o αἰσθητόν e a αἴσθησις, que supostamente configura todo o aparecimento: a que é que

²⁰⁵ Isto é, um αἰσθητόν feito só de si mesmo, independente de (e contraponível a) uma determinada αἴσθησις.

corresponde, como está constituído, como é possível, qual é em rigor a determinação que lhe pertence, etc.

β) *Timaeus*, 66e1; 65b-67a

A passagem corresponde a um momento do “caderno de encargos” fixado em 65b6ss., onde se diz: «τὰ δ’ ἐν ἰδίοις μέρεσιν ἡμῶν γινόμενα, τὰ τε πάθη καὶ τὰς αἰτίας αὖ τῶν δρώντων, πειρατέον εἰπεῖν, ἅν πη δυνώμεθα.»²⁰⁶ Ou seja, a tarefa implica ver como está constituída cada parte sc. cada αἴσθησις, cada órgão perceptivo, de que somos formados, qual a natureza das afecções (πάθη) de cada vez em causa e quais são as causas que as produzem. A continuação de 66e procede à análise do que se passa no quadro do paladar (i.e. nos «παθήματα περὶ τὴν γλῶτταν»). Em seguida, analisa-se a αἴσθησις, os παθήματα, etc. correspondentes ao olfacto. E é aí que entra em jogo a noção de μεταξύ que aqui se trata de considerar.

Um primeiro aspecto importante tem que ver com a caracterização da “classe” dos cheiros como sendo toda ela ou globalmente ἡμιγενές: algo intermédio, relativo a um “meio” («τὸ γὰρ τῶν ὁσμῶν πᾶν ἡμιγενές»). Um outro aspecto importante prende-se com os casos em que os odores podem ser percepcionados, isto é, no quadro de relações entre a água e o ar. Assim, as ὁσμαί surgem quando algo fica molhado (i.e. no processo mediante o qual passa a ficar molhado) ou entra em putrefacção ou se dissolve

²⁰⁶ Cf. TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 65b6-7: «The αἰτίαι mean the causes of the πάθη, or ‘affections’ of our sensibility; the δρώντα are the ‘operators’ in the process, i. e. the bodies which stimulate the sense-organs, and the genitive δρώντων is one of ‘origin’, ‘the causes which lie in, belong to, the agents’.» Na verdade, o “caderno de encargos” aqui em causa já havia sido estabelecido em 61c-d; 65b retoma justamente o que entretanto ficou “adiado”. Em primeiro lugar, o passo de 61c-d mostra com nitidez que em causa está um problema sobre a natureza da αἴσθησις, mais especialmente a) a questão de saber como está constituído cada um dos órgãos sensitivos e b) a questão de saber quais as afecções (παθήματα sc. παθήματα αἰσθητικά) que correspondem a cada um deles e ainda c) a questão de saber quais as causas que produzem tais afecções – «τὰ δὲ παθήματα αὐτῶν δι’ ἃς αἰτίας γέγονεν πειρατέον ἐμφανίζειν.» (61c4-5). Em segundo lugar, 61c-d vinca também a inseparabilidade entre este problema e a questão que descreve como “σαρκὸς δὲ καὶ τῶν περὶ σάρκα γένεσιν, ψυχῆς τε ὅσον θνητόν”, de tal modo que 1) não se pode perceber bem um problema sem o outro, pois ambos os problemas são como que “faces da mesma moeda” («τυγχάνει δὲ οὔτε ταῦτα χωρὶς τῶν περὶ τὰ παθήματα ὅσα αἰσθητικά οὐτ’ ἐκεῖνα ἄνευ τούτων δυνατὰ ἰκανῶς λεχθῆναι») e 2) a separação deve-se apenas à impossibilidade de expor ambos ao mesmo tempo («τὸ δὲ ἅμα σχεδὸν οὐ δυνατόν»). No entanto, como aqui não se trata de explorar cada um dos problemas e perceber a sua intrínseca articulação, mas só de tentar compreender qual o papel que a noção de μεταξύ desempenha numa pequena parte dessas análises, não teremos a preocupação de seguir tudo o que teria de ser tido em conta numa interpretação desenvolvida dos passos em causa.

– ou ainda quando se converte em fumo (ou é vaporizado).²⁰⁷ Os cheiros ou odores surgem na *transição*, na *passagem* da água para o ar ou, inversamente, do ar para a água – de sorte que é justamente entre estes dois elementos que podem ter lugar: «μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγόνασιν, εἰσὶν τε ὁσμαι σύμπασαι καπνὸς ἢ ὀμίχλη, κτλ.»²⁰⁸

Ora, o que assim se descreve associa aos odores uma *determinação temporal*: os odores são algo que nunca poderia ter lugar num instante simples, pois só podem ocorrer no quadro de uma passagem de um “antes” para um “depois”. Mas, por outro lado, não se trata apenas de haver uma determinada sequência temporal que é percorrida, como se essa sequência correspondesse só à passagem do tempo entre um “antes” e um “depois” (A e B) e fosse neutra ou não introduzisse “nada de novo”. Não: a passagem de tempo entre A e B implica uma mudança, uma transformação, um μεταβάλλειν – e é só mediante a interferência desse μεταβάλλειν que as ὁσμαι se constituem. Nesse sentido, a passagem entre A e B corresponde ao surgimento de um C, de um *tertium quid*, que se caracteriza 1) por ser diferentes dos outros dois e 2) por ser de algum modo constituído por eles ou por os integrar em si. Quer dizer: o que constitui as ὁσμαι como determinações *intermédi*as (ou que faz delas algo ἡμιγενές) não é apenas o facto de ocuparem uma posição intermédia no trânsito entre A e B; é também o facto de esse “intermédio temporal” ter por sua vez uma determinação “cruzada” – o “cruzamento” que advém do modo de ser da própria passagem (e da ligação que ela estabelece) entre A e B. Os odores estão como que “atravessados” entre a água e o ar no sentido em que não se deixam identificar com nenhum deles, mas ao mesmo tempo têm uma identidade definida em função de uma determinada relação entre eles. Um odor não é *nem* água *nem* ar, mas, por outro lado, corresponde a algo assim como *um já-não-água-que-ainda-não-é-ar* sc. *um já-não-ar-que-ainda-não-é-água*.

Importa tentar ver mais de perto esta “condição atravessada” que é característica dos odores. O passo do *Timaeus* aqui em causa fala de algo que à primeira vista pode parecer secundário, mas que na verdade é bastante importante. Em 66e4ss., diz-se que os odores são mais finos do que a água e mais grossos/espessos que o ar.²⁰⁹ O exemplo

²⁰⁷ Cf. 66d4-8: «ἀλλ’ ἡμῶν αἱ περὶ ταῦτα φλέβες πρὸς μὲν τὰ γῆς ὕδατος τε γένη στενότεραι συνέστησαν, πρὸς δὲ τὰ πυρὸς ἀέρος τε εὐρύτεραι, διὸ τούτων οὐδεὶς οὐδενὸς ὁσμῆς πώποτε ἦσθετό τινος, ἀλλὰ ἢ βρεχομένων ἢ σηπομένων ἢ τηκομένων ἢ θυμωμένων γίνονται τινων.»

²⁰⁸ Cf. Cf. 66d8-e2.

²⁰⁹ Cf. 66e4-5: «ὅθεν λεπτότεραι μὲν ὕδατος, παχύτεραι δὲ ὁσμαι σύμπασαι γεγόνασιν ἀέρος.»

que o *Timaeus* dá ilustra bem este último caso: é o que se passa quando há algo a bloquear o acto de inspirar e a inspiração exige que se faça mais força do que normalmente.²¹⁰ Neste caso, acontece que nós conseguimos respirar, mas o cheiro não acompanha o ar que inalamos. O mesmo acontece, por exemplo, se entro num sítio que cheira mal e, para evitar sentir o cheiro, respiro através da manga da camisola ou do cachecol. Ora, quando se diz que os odores são mais espessos ou mais grossos que o ar, está-se a apontar para este fenómeno. Mas que é que ele tem de relevante?

Ele dá a ver um aspecto essencial da compreensão da ὁσμή como μεταξύ – a saber, a forma como tal μεταξύ envolve uma peculiar ligação ou cruzamento entre duas determinações diferentes (i.e. tem que ver com um “terceiro” de algum modo constituído pelos dois termos a que é relativo). O exemplo dado chama a atenção para uma certa margem de *independência* entre a ὁσμή sc. o μεταξύ e os termos que o compõem. Por outras palavras, o cruzamento entre os odores e a água/ar é tal que um pode estar presente sem o outro: o ar pode “passar” pelo cachecol sem “trazer consigo” o odor, sem se fazer acompanhar por ele. Nesse sentido, o cruzamento em causa vai só até certo ponto e envolve também uma componente de “separação” ou de “não-cruzamento” – que é aquela componente que faz que, para usar a expressão de 66e8, o ar possa passar sozinho, livre ou desprovido de cheiros: «τὸ δὲ πνεῦμα τῶν ὁσμῶν ἐρημωθὲν αὐτὸ μόνον ἔπεται».²¹¹

Posto isto, há que salientar ainda um outro aspecto relevante. O passo do *Timaeus* aqui em discussão fala justamente de *dois* modos de μεταβάλλειν possíveis: aquele que vai da água para o ar e aquele que vai do ar para a água. Isso é desde logo suficiente para converter a noção de μεταξύ em algo *complexo*. Vendo bem, *Timaeus*, 66d-e fala, então, de dois μεταξύ (de duas possibilidades diferentes de “intermédio”) constituídos, por assim dizer, em direcções opostas. Ora, poderia ser assim, mas de tal modo que, em ambos os casos, se gerasse odor e o odor gerado fosse o mesmo. Ou seja, o factor adicional de complexidade a que estamos a fazer referência poderia dizer respeito apenas à génese do μεταξύ: haveria duas circunstâncias determinantes do μεταξύ, mas o que estaria em causa (o efeito produzido) seria uma e a mesma coisa. Mas não é para isso que se aponta neste passo do *Timaeus*. Pois ele sugere com toda a

²¹⁰ Cf. 66e5-7: «δηλοῦνται δὲ ὅποταν τινὸς ἀντιπραχθέντος περὶ τὴν ἀναπνοὴν ἄγῃ τις βίᾳ τὸ πνεῦμα εἰς αὐτόν.»

²¹¹ Cf. 66e8-67a1: «τότε γὰρ ὁσμή μὲν οὐδεμία συνδιηθεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα τῶν ὁσμῶν ἐρημωθὲν αὐτὸ μόνον ἔπεται.»

nitidez que *diferentes “sentidos”* do μεταβάλλειν produzem *coisas diferentes*. Em ambos os casos o que está em causa são ὅσμαι, sim, mas ὅσμαι *qualitativamente diferentes*: num caso, quando o μεταβάλλειν se dá da água para o ar, surge fumo (καπνός); quando o μεταβάλλειν ocorre em sentido oposto, produz-se ὁμίχλη (nevoeiro, névoa).²¹²

Neste contexto, *Timaeus*, 66d-e abre a porta ainda a um outro problema, mesmo que o deixe por resolver (ou pelo menos não lhe dê uma resposta inequívoca). Ao referir a diferença qualitativa entre as duas formas de μεταξύ – a diferença entre o καπνός e a ὁμίχλη – sugere-se que essa diferença tem também que ver com a *proximidade/distância* a que o μεταξύ está dos dois *termini* que o compõem: o seu *terminus a quo* e o seu *terminus ad quem*. Pois, vendo bem, a ὁμίχλη (a neblina, o vapor, etc.), i.e. o μεταβάλλειν a caminho da água está constituído de tal modo que tem uma maior proximidade com a determinação da água do que com a determinação do ar; e, inversamente, o καπνός (o fumo), i.e. o μεταβάλλειν a caminho do ar tem mais afinidade com ar do que propriamente com a água. Mas isto pode querer dizer pelo menos duas coisas.

Por um lado, o μεταβάλλειν pode estar constituído de tal modo que é o seu sentido – o seu “movimento” de A para B ou de B para A – que define a determinação que dele resulta. Por outras palavras, o que definirá a determinação que surge a partir do μεταβάλλειν é justamente a determinação dos seus *termini* e o sentido – o “ἐκ X εἰς Y” – que o próprio processo ou a própria transição adquire. Ou, o que é o mesmo, o resultado do μεταβάλλειν depende da natureza daquilo que está no seu “ponto de partida” e no seu “ponto de chegada” e do facto de a transição em causa assumir justamente a determinação do trânsito *entre esses dois “pontos”*. A diferença de identidade entre a ὁμίχλη e o καπνός, isto é, a maior proximidade ou distância em relação à água sc. ao ar terá, então, que ver com o facto de os *termini ad quos* e os *termini a quibus* do próprio μεταβάλλειν serem diferentes – e de o sentido de cada vez em causa cunhar com a determinação que é a sua a identidade resultante do μεταβάλλειν (i.e. a identidade da ὁμίχλη e do καπνός).

²¹² Cf. 66d8-e4: «μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξύ τούτων γεγόνασιν, εἰσὶν τε ὅσμαι σύμπασαι καπνός ἢ ὁμίχλη, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀέρος εἰς ὕδωρ ἰὼν ὁμίχλη, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα καπνός·».

Mas a passagem do *Timaeus* sobre os dois sentidos possíveis do μεταβάλλειν consente, se percebemos bem, ainda uma segunda leitura – que é a seguinte. O que define o surgimento da ὁμίχλη e do καπνός (a alteridade entre eles) é também uma questão de sentido, é também uma determinada orientação entre um certo *terminus a quo* e um certo *terminus ad quem* do μεταβάλλειν – sim, mas de tal modo que no curso do μεταβάλλειν (no curso da transição ou passagem) vai havendo diferentes “quotas-partes” de água e de ar e o resultado (a ὁμίχλη e ou o καπνός) diz justamente respeito ao produto final de uma determinada “relação de forças” entre ar e água. Por outras palavras: o μεταβάλλειν entre a água e o ar está constituído de tal modo que, quer vá num sentido quer no outro, tem sempre “misturados” em si a água e o ar – e o μεταβάλλειν corresponde à progressiva sobreposição (ao progressivo “avanço”) de uma componente sobre o outra. Dito ainda de outro modo: o que faz da ὁμίχλη algo mais próximo da água é o facto de ela corresponder a uma determinada “localização” no μεταβάλλειν, onde há uma “quota-parte” de água superior à “quota-parte” de ar; e, por outra parte, o que faz do καπνός algo mais próximo do ar é a circunstância de o processo de “mistura” entre água e ar transitar a certa altura para uma “posição” em que a relação de forças passa a ser a inversa, ou seja, em que há maior “percentagem” de ar do que de água.

Desta segunda possibilidade de leitura importa reter dois aspectos. Por um lado, a inamissibilidade da própria mistura: a ὁμίχλη não equivale à supressão, à completa eliminação do ar, mas sim a uma determinada relação de forças entre eles, segundo a qual há “mais” ar e “menos” água. E o mesmo se passa *mutatis mutandis* em relação ao καπνός: a mistura entre ar e água mantém-se, mas com sobreposição ou ascensão do primeiro sobre a segunda. Por outro lado, esta leitura chama também a atenção para a possibilidade de o μεταξύ ser uma determinação complexa também no sentido em que é *internamente feito de uma multiplicidade de relações possíveis entre o ar e a água*. Quer dizer: se o μεταβάλλειν tem que ver com uma progressiva variação da “quota-parte” ou da relação de forças entre ar e água, isso significa que o μεταξύ está na verdade determinado por uma multiplicidade de diferentes “graus” de conjunção entre água e ar. De sorte que, onde aparecia uma realidade relativamente “simples” (“água + ar”, com sobreposição de um ou do outro elemento), está de facto algo *indefinidamente multiplicado* por diferentes articulações (por diferentes “relações de força”) entre as determinações que funcionam como extremos do próprio μεταβάλλειν: o ar e a água.

Este passo também se inscreve no “caderno de encargos” ou no “programa” referido na alínea anterior. Desta vez, contudo, não se trata do “olfato”, mas sim da αἴσθησις correspondente à *visão*: qual é a sua natureza, como estão constituídos os seus πάθη e aquilo que os produz (as αἰτίαι)?²¹³ Ou, mais precisamente, o passo agora em causa explora sobretudo um momento desse “programa”, que é o seguinte. 67c começa por chamar a atenção para o carácter múltiplo, complexo, variegado, multifacetado, daquilo que este γένος αἰθητικόν abarca em si e a que se dá globalmente o nome de “cores”.²¹⁴

Antes do mais, há que ter presente o próprio modelo em que toda a explicação labora e que serve de pano de fundo à menção do μεταξύ.²¹⁵ Esse modelo compreende a ὄψις e os “objectos” visíveis como sendo ambos portadores de uma determinada corrente, fluxo ou de algo assim como uma “chama” ou “raio de luz” (φλόξ) que deles emana. O fluxo proveniente do olho e aquele que brota dos “objectos” são, por sua vez, constituído por partículas (τὰ μόρια). Aquilo a que chamamos “ver” corresponde justamente a um determinado tipo de *encontro* ou *conjunção* entre as partículas que partem dos objectos (e que formam as suas cores) e a corrente que brota do olho (τὰ φερόμενα ἀπὸ τῶν ἄλλων μόρια ἐμπίπτοντά τε εἰς τὴν ὄψιν). Mas isto não é tudo. Acresce ainda que as partículas em causa *diferem quanto à dimensão ou tamanho* – e umas são menores, outras maiores, outras ainda de igual dimensão às partículas provenientes do olho: τὰ μὲν ἐλάττω, τὰ δὲ μείζω, τὰ δ’ ἴσα τοῖς αὐτῆς τῆς ὄψεως μέρεσιν εἶναι. O acontecimento da visão – quer dizer, a revelação de algo como visível ou (o que no contexto deste passo do *Timaeus* é o mesmo) a manifestação do objecto colorido – só se dá propriamente em dois casos, a saber, quando há *desproporção* entre as partículas do olho e as dos “objectos”, i.e.: quando a relação entre ambos é tal que as

²¹³ O passo de 67css. não é a primeira referência ao problema a respeito da visão e das suas αἰτίαι, etc. 67c reporta-se explicitamente a algo que foi mencionado antes, designadamente em 45bss., e representa uma tentativa de aprofundamento do que aí fora dito. A este respeito, veja-se TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 67c8-d1.

²¹⁴ Cf. 67c4ss.

²¹⁵ A este respeito, veja-se TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 67c4-67d1-e4. A exploração desse modelo em 67css. tem a natureza de uma verdadeira “caixa de Pandora”, que abre a discussão a uma vasta multiplicidade de problemas, chama a atenção para muitos fenómenos diferentes e está em discussão com vários “modelos” antecedentes. Todavia, o que veremos não corresponde senão a um rápido esboço, que está muito longe de uma análise que se bata com todas as questões relevantes; no fundo, trata-se apenas de salientar aqueles aspectos mais relevantes para compreender o conceito de μεταξύ.

partículas de um são maiores ou menores que as do outro. Pois as partículas que têm dimensões iguais são imperceptíveis (ἀναισθητά), ou seja, não produzem cor, mas transparência (διαφανή).

O passo do *Timaeus* que estamos a considerar acrescenta que, quando as partículas que emanam dos objectos têm maiores dimensões do que as da corrente que provém do olho, tem lugar um συγκρίνειν (contrair, comprimir ou apertar) desta corrente – e, nesse caso, o resultado é a produção da cor preta. O branco surge, pelo contrário, quando as partículas que emanam dos objectos têm menores dimensões do que as da corrente proveniente do olho – e o resultado, nesse caso, é um διακρίνειν (qualquer coisa como um separar, dividir).²¹⁶

O ponto fundamental passa por entender que o preto e o branco desempenham função de extremos ou “pólos”, por assim dizer. Mas também importa ter presente que o branco e o preto não são justamente as únicas cores possíveis: eles são os extremos ou pólos *de uma série constituída por vários elementos possíveis*. Por outras palavras, o encontro entre a φλόξ proveniente do objecto colorido e a corrente que emana da ὄψις é *variável*, pode ocorrer *de diversos modos* e, assim, dar origem a diferentes cores – à variabilidade que está na base da vasta paleta de cores e constitui o seu carácter intrinsecamente ποικίλον (como 67c diz). Mas acresce ainda um terceiro ponto, não menos importante. O passo do *Timaeus* aqui em causa acentua que a produção da cor

²¹⁶ Não é totalmente claro o que tudo isto significa e para que fenómenos pretende chamar a nossa atenção. Em causa parece estar a ideia de que, quando as partículas que emanam dos “objectos” são de *maiores dimensões* do que as da corrente visual, essas partículas como que circundam e abarcam as partículas da corrente visual, comprimindo-as ou apertando-as umas às outras. A corrente com partículas de maiores dimensões tem a capacidade de envolver as partículas da corrente visual e, assim, de as comprimir no seu interior (i.e. no interior da corrente abarcante, que abraça as partículas menores). No caso contrário, quando as partículas provenientes dos “objectos” são menores, o resultado é que elas, ao chocar com as partículas (de maiores dimensões) da torrente visual, funcionam como “lâminas”, que cortam e dividem as partículas em causa. No entanto, mesmo que seja assim, continua sem se perceber qual é a relação entre isto e a cor preta/branca: por que razão é que, para usar os termos de 67e, o διακριτικὸν τῆς ὄψεως produz o “branco” e o συγκριτικὸν τῆς ὄψεως dá origem ao “preto”? TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus, op. cit., ad loc.* diz: «White is that which divides the visual current, a definition repeatedly used as an illustration to Aristotle's *Topics*, black that which squeezes or compresses it.» Mas que é que isso significa? Está em causa a forma como o branco (por exemplo, o claro do sol) permite *abrir* o horizonte visual e *distinguir* a vasta multiplicidade do que aparece, ao passo que o “preto” sc. o “escuro” (a noite, a ausência de luz, por exemplo) não deixa ver tão nitidamente a multiplicidade do que aparece, antes fecha ou comprime o horizonte daquilo a que se acede? 67d-e vinca também a *analogia* entre o que se passa na esfera da visão e aquilo que tem lugar na esfera do tacto e do paladar. De sorte que o que produz o “preto” na esfera da visão (o συγκρίνειν, etc.) é o que produz o “frio” na esfera do tacto e o “adstringente” (στυφνόν) na esfera do paladar. Por outro lado, o “branco” é o *analogon* do “quente” na esfera do tacto e do “pungente” (δριμύ) de algo quente na esfera do paladar. A respeito desta analogia, veja-se TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus, op. cit., ad 67d1-e4*.

está associada a uma determinada *velocidade, movimento* ou *impulso* (φορά)²¹⁷ que é por sua vez igualmente variável. É essa velocidade, mais ou menos *intensa*, que faz que o surgimento da cor tenha precisamente que ver com a ideia de um *choque* ou *colisão* (προσπίπτω).

A continuação de 67e procura explicar as causas responsáveis pela génese de algumas das cores que se *situam no intervalo entre os extremos* constituídos pelo branco e o preto. A primeira a ser tratada é um caso peculiar – tão peculiar que não é propriamente uma cor e está de certo modo “para lá” dos extremos referidos e do horizonte das cores que eles compreendem em si: o “brilhante”, “resplandecente” ou “refulgente” (λαμπρόν τε καὶ στίλβον). O brilhante surge quando a corrente proveniente do objecto tem uma grande velocidade e as suas partículas têm menor dimensão do que as da corrente visual; nesse caso, ocorre, por assim dizer, um διακρίνειν mais intenso – e cada partícula da corrente proveniente do objecto penetra à força (βίᾳ διωθοῦσαν) os poros ou as passagens (διέξοδοι) dos olhos e como que os dissolve ou funde (τήκουσαν), produzindo assim calor e água²¹⁸, a que damos o nome de lágrima (δάκρυον). Ao chocar a grande velocidade com a corrente visual, a φορά proveniente do “objecto” assemelha-se a um raio (ἀστραπή) que é “descarregado”, extinto ou imerso (κατασβεννυμένου) em água (νοτερόν) e que provoca algo assim como um clarão ou estilhaçamento que faz aparecer todo o tipo de cores (παντοδαπῶν χρωμάτων). Este fenómeno produz em nós ofuscação (μαρμαρυγή) – e o “brilhante” é justamente esse forte “clarão” que aparece.²¹⁹

Ora, é neste contexto que de novo ocorre a noção de μεταξύ. E importa desde logo perceber que, quando neste contexto se fala de μεταξύ, se está a falar de duas coisas. Por um lado, está em causa o *processo* de geração de uma determinada cor. Quer

²¹⁷ Essa ideia está já presente na noção de torrente ou corrente que provém dos olhos e dos objectos coloridos. Importa ainda acrescentar que as correntes em causa são compreendidas de tal modo que estão associadas ao fogo ou têm uma composição equivalente ao fogo.

²¹⁸ O que estamos a dizer poderá erroneamente sugerir que a água e o fogo só se tornam presentes nos olhos por causa do rápido movimento da torrente proveniente dos objectos. Mas não é bem isso que está em causa. Pois, como se diz em 59d, o próprio olho é constituído pela mistura entre água e fogo. Assim sendo, o sentido do passo em questão poderá ser que o rápido movimento da torrente proveniente dos objectos não *introduz* água e fogo, mas aumenta ou intensifica a presença desses elementos. A este respeito, veja-se TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 68a1.

²¹⁹ Cf. 67e6-68b1: «(...) τὴν δὲ ὀξυτέραν φορὰν καὶ γένους πυρὸς ἐτέρου προσπίπτουσιν καὶ διακρίνουσιν τὴν ὄψιν μέχρι τῶν ὀμμάτων, αὐτάς τε τῶν ὀφθαλμῶν τὰς διέξόδους βίᾳ διωθοῦσιν καὶ τήκουσιν, πῦρ μὲν ἄθρόον καὶ ὕδωρ, ὃ δάκρυον καλοῦμεν, ἐκείθεν ἐκχέουσιν, αὐτὴν δὲ οὖσαν πῦρ ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσιν, καὶ τοῦ μὲν ἐκπηδῶντος πυρὸς οἶον ἅπ' ἀστραπῆς, τοῦ δ' εἰσιόντος καὶ περὶ τὸ νοτερόν κατασβεννυμένου, παντοδαπῶν ἐν τῇ κυκίσει ταύτῃ γιγνομένων χρωμάτων, μαρμαρυγὰς μὲν τὸ πάθος προσείπομεν, τὸ δὲ τοῦτο ἀπεργαζόμενον λαμπρόν τε καὶ στίλβον ἐπωνομάσαμεν.»

dizer: à imagem do que foi anteriormente descrito, o μεταξύ não designa de raiz esta ou aquela cor, mas sim uma determinada articulação entre o “fluxo” do olho e o do “objecto” visível, uma determinada manifestação da φορά, a constituição de um determinado συγκρίνειν ou διακρίνειν, uma determinada itensidade do προσπίπτειν, etc. É esse complexo processo que está em causa na noção de μεταξύ – e é uma determinada conformação dele que o μεταξύ se destina a exprimir. Mas, se é assim, como resulta claro do que vimos, o que caracteriza um determinado processo é justamente a *isomorfia* que tem com uma determinada cor. Quer dizer: o processo enquanto tal é irreduzível à cor, tem uma identidade própria, que não se deixa confundir com a identidade da cor; mas, sendo assim, o seu sentido tem justamente que ver com a génese de uma determinada cor – de tal modo que o processo A está na base do surgimento da cor A₁; o processo B conduz ao aparecimento da cor B₁; o processo C faz emergir a cor C₁; e assim sucessivamente. Numa palavra: este passo do *Timaeus* fala de algo assim como um μεταξύ duplo ou de duas formas de μεταξύ: por um lado, o μεταξύ correspondente ao processo A, B ou C e, por outro, o μεταξύ correspondente à própria cor a que o processo A, B ou C dá origem, isto é, o μεταξύ correspondente à posição que uma dada cor ocupa no intervalo entre o branco e o preto.

Neste passo do *Timaeus*, o μεταξύ designa, então, uma determinada conformação do processo acima descrito, além daquele que dá origem a τὸ λαμπρόν, e *eo ipso* uma determinada cor situada no intervalo entre o preto e o branco.²²⁰ Essa cor é o ἐρυθρόν: o vermelho ou a cor do sangue (χρῶμα ἔναιμιον): «τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξύ πυρὸς γένος, πρὸς μὲν τὸ τῶν ὀμμάτων ὑγρὸν ἀφικνούμενον καὶ κεραννύμενον αὐτῷ, στίλβον δὲ οὐ· τῇ δὲ διὰ τῆς νοτίδος αὐγῇ τοῦ πυρὸς μειγνυμένου χρῶμα ἔναιμιον παρασχομένη, τοῦνομα ἐρυθρὸν λέγομεν.» (68b1-5). Em traços gerais, o ἐρυθρόν surge da mesma maneira que o λαμπρόν – quer dizer, o modelo é exactamente o mesmo: há uma torrente que provém dos “objectos” e que alcança a humidade dos olhos, misturando-se com ela. No entanto, neste caso (i.e. no caso do vermelho) não tem lugar a “explosão” de cores que ocorre no surgimento do brilhante nem a “impressão subjectiva” de confusão ou ofuscação. Este passo do *Timaeus* não diz por que razão é

²²⁰ O texto diz «τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξύ πυρὸς γένος» (68b1), sem explicitar as duas cores correspondentes a “τούτων”. Parece claro que uma das “cores” é τὸ λαμπρόν, visto que ele foi imediatamente antes referido. No entanto, o texto deixa em aberto a possibilidade de τούτων μεταξύ dizer respeito a uma cor intermédia entre o “brilhante” e o “preto” (é assim que interpreta BURY, R. G. (ed.), *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1929) ou entre o “brilhante” e o “branco” (é o que defende TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 68b1-5).

assim: porque é que no caso do vermelho não há μαρμαρυγή. A razão pode ter que ver com a *velocidade* da torrente proveniente dos objectos, isto é, com a *intensidade* do ἀφικνούμενον sc. com a intensidade do choque ou encontro com a torrente que provém dos olhos – de tal modo que neste caso o impacto ou a violência do choque é menor e não provoca ofuscação. Mas a razão pode também ser que, no caso da produção do vermelho, as partículas do objecto em causa não são tão pequenas como no caso do brilhante e, por isso, é menor a capacidade de penetração ou de “corte” das outras partículas. De sorte que, apesar de haver διακρίνειν (i.e. apesar de haver a desproporção correspondente ao facto de as partículas constituintes da torrente do objecto serem menores do que as que formam a torrente dos olhos), são menos as partículas que atingem o olho e afectam as suas διέξοδοι.²²¹

Mesmo que estas questões sejam deixadas em aberto, todo o passo de 67c-68b fornece importantes pistas para a compreensão do que é apresentado como μεταξύ.

Antes de tudo, “μεταξύ” designa uma determinação definida pela sua alteridade em relação a dois termos (τούτων μεταξύ), que se caracterizam – além do mais – pela propriedade de serem antagónicos ou desempenharem a função de extremos. Nesse sentido, o “intermédio” define-se por ter uma menor distância em relação aos extremos (por ser algo mais próximo de cada um deles) do que os próprios extremos têm relativamente um ao outro: o vermelho dista menos do preto e do branco do que o branco e o preto distam um do outro.

Mas a isto está associado um outro aspecto. 67c-68b vinca que, a despeito da alteridade entre o μεταξύ²²² e os extremos, o “intermédio” é produzido pelo encontro ou

²²¹ A respeito destas duas possibilidades, veja-se TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 68b1-5.

²²² Na verdade, até haveria que dizer: *os vários μεταξύ*, grosso modo correspondentes às cores, para além do vermelho, que se situam no interior do intervalo definido pelo branco e o preto. 68bss. fala ainda do ξανθός, ἀλουργός, ὄρφνινος, πυρρός, φαιός, ὤχρος, κυανούς, γλαυκός e πράσιος. Não é fácil traduzir todos estes termos e circunscrever de forma inequívoca as cores que eles se destinam a exprimir. De resto, este é um problema que sempre de novo tende a surgir nas diferentes referências antigas às cores. Não é possível acompanhar o complexo debate em torno deste problema (e o desconhecimento que tenho sobre esta matéria faz também que não esteja em condições de contribuir efectivamente para ele); dão-se apenas umas indicações mais genéricas, para que se perceba minimamente de que é que o texto do *Timaeus* está a falar. Ξανθός exprime o amarelo nos seus vários matizes; é usado para designar o “louro” dos cabelos, a cor do açafrão, do mel, da cera, do limão, das folhas secas (como no Outono), a luz do sol, do fogo, do ouro e é também usado para qualificar animais como, por exemplo, o leão, a abelha ou o rouxinol. Ἀλουργός (ou ἀλουργής) designa a cor púrpura ou, mas propriamente, uma tonalidade escura do violeta; tem por vezes uma conotação de distinção ou mesmo dignidade, honra, nobreza, etc. e é com este sentido que é usado, por exemplo, para descrever um determinado vestuário. Ὀρφνινός tem que ver com a cor da noite (o escuro da noite), sem que, no entanto, seja usado com a conotação que os Antigos (e também nós) associavam a a νύξ (o sombrio, as trevas, o mal, etc.); também pode exprimir um vermelho

muito escuro ou qualquer coisa como cinzento acastanhado, resultante da mistura entre branco, vermelho e, maioritariamente, preto. Πυρρός (associado justamente a πῦρ: fogo) exprime *grosso modo* um vermelho amarelado ou a cor que é própria das chamas; é usado para qualificar, por exemplo, os cabelos ruivos, a primeira barba, o corar de uma pessoa ou um olhar raiado de sangue. Φαίός caracteriza originalmente coisas mais ou menos escuras que, não obstante, incluem momentos mais claros ou luminosos, que justamente diminuem ou esbatem a cor escura em causa e conferem alguma indeterminação à cor da superfície em questão; mais precisamente, φαίός qualifica algo com uma tinta ou pintura escura que, todavia, se acha como que permeado por alguns espaços mais claros (que são deixados “vazios”, i.e. que não são preenchidos pelo escuro, antes ocupam posições intersticiais à mancha escura em causa) – de tal modo que, sobretudo quando visto à distância, pode assumir um tom “acinzentado” (o tom de algo composto por uma mistura entre escuro e claro). ὤχρος exprime o tom amarelado de um rosto pálido, quando se está doente, diminuído (o termo aparece, por exemplo, para descrever o aspecto dos mortos no Hades) ou quando se leva um susto repentino (i.e. naquelas situações em que costumamos dizer que alguém “ficou lívido de medo”); de modo geral, ὤχρος designa qualquer coisa a atirar para o acastanhado, no sentido de ter um tom desmaiado, mortiço, sem vivacidade. Κυανοῦς exprime o azul escuro ou mesmo o preto (em alguns casos, a extrema proximidade entre um e outro tornava-os quase indistinguíveis); assim, κυανοῦς é usado para exprimir, por exemplo, o azul que é possível observar na superfície luzente de alguns objetos de metal, sobretudo quando estão próximos de uma fonte de calor, mas também os cabelos pretos; κυανοῦς enquanto azul-escuro/preto pode também designar as nuvens ou o fundo do mar. Γλαυκός, por sua vez, é o azul claro, mais precisamente, um azul claro que também abrange o cinzento e que não se distingue bem dele; o uso de γλαυκός para descrever, por exemplo, a cor dos olhos exprime bem o que está em causa: sobretudo nas crianças, é possível encontrar esta peculiar tonalidade feita do cruzamento entre azul claro e acinzentado (um cruzamento que, além do mais, tende a ter um carácter “metamorfoseante”, por assim dizer – de tal modo que a cor que a princípio tem maior preponderância vai caindo aos poucos para o lado da outra cor, sem que chegue a abandonar completamente uma certa tonalidade da primeira). Finalmente, πράσιος (ou πράσινος) designa o verde, mais propriamente, o verde do alho francês.

Tudo isto não passa de um esboço grosseiro e muito incompleto – e esse carácter grosseiro e incompleto do exposto é ainda maior, se tivermos em atenção que não se trata apenas de um problema de tradução em sentido estrito, quer dizer, de encontrar “correspondências” entre os termos que os Antigos usavam e os que nós usamos para as cores X, Y e Z. Em última análise, aquilo que eles exprimiam por este ou aquele termo estava indissociavelmente ligado a uma particular sensibilidade do olhar, inserida num contexto (social, político, militar, etc.) muito diferente do nosso e, de raiz, marcada por uma determinada compreensão de tudo aquilo com estavam em contacto. Ora, é justamente a dificuldade em galgar esta enorme distância que torna extremamente difícil (se não mesmo impossível) recuperar o “caleidoscópio” das cores que os Antigos eram capazes de reconhecer. Neste sentido, aquilo que para nós é um “verde escuro” ou um “amarelo claro”, por exemplo, pode aparecer com uma determinação completamente diferente daquela que teria para alguém no tempo de Platão, etc.

Para uma discussão mais aprofundada do significado das cores que referimos nesta nota, veja-se designadamente SCHMIDT, J. H. H., *Synonymik der griechischen Sprache*, Bd. I, Leipzig, Teubner, 1879, 588s. (para φαίός); Bd. II, 604-605 (ὀφρυνίος), 381 (πυρρός); Bd. III, 18ss. (κυανοῦς), 23ss. (γλαυκός), 25ss. (φαίός), 32s., 38 (ὤχρος), 34-36 (ξανθός), 48s. (ἀλουργός), 53 (πράσιος). A este respeito, veja-se também (as referências centram-se sobretudo na discussão acerca do passo do *Timaeus* que estamos a considerar): ARCHER-HIND, R. D. (ed.), *The Timaeus of Plato, op. cit., ad loc.*; BRISSON, L., “Plato’s Theory of Sense Perception in the *Timaeus*: How it Works and What it Means”, in: CLEARY, J. J./GURTLE, G. M. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 13, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999, 147-176; CORNFORD, F. M. (1937), *op. cit.*, 276ss.; GAISER, K. “Platons Farbenlehre”, in: FLASSHAR, H./GAISER, K. (ed.), *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965*, Pfullingen, Neske, 1965, 173-222; GERNET, L. “Dénomination et perception des couleurs chez les Grecs”, in: MEYERSON, I. (ed.), *Problèmes de la couleur (Exposés et discussions du Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative tenu à Paris les 18, 19, 10 Mai 1954)*, Paris, 1957, 313-324; IERODIAKONOU, K., “Plato’s Theory of Colours in the *Timaeus*”, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2005), 219-233; EADEM, “Empedocles on Colour and Colour Vision”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), 1-37; STRUYCKEN, P., “Colour Mixtures According to Democritus and Plato”, *Mnemosyne* 56 (2003), 273-305; LEVIDIS, A., “Why did Plato not Suffer of Color Blindness? An Interpretation of the Passage on Color Blending in *Timaeus*”, in: TIVERIOS, M. A./TSIAFAKIS, D. S. (eds.), *Color in Ancient Greece. The Role of Color in Ancient Greek Art and Architecture 700-31 BC*, Thessaloniki, Aristotle University of

pela conjunção de duas determinações – ou melhor, pela peculiar forma de conjunção que diz respeito à *mistura*, *mescla* ou *combinação*.²²³ O vocabulário usado insiste sobre vários campos semânticos da noção de mistura – assim, só para dar alguns exemplos: «ἐν τῇ κυκίσει ταύτῃ»²²⁴ «κεραννύμενον»²²⁵, «μειγνυμένου»²²⁶, «κραθέν»²²⁷, «συγκραθῇ»²²⁸, «συνελθόν»²²⁹.

Ora, vendo bem, um dos pontos essenciais da noção de mistura, tal como se acha desenhada em 67css., é que ela não é estática ou fixa, mas sim *dinâmica*. Por outras palavras, a noção de μεταξύ diz respeito a uma determinação de raiz associada a (e resultante de) um encontro, de um choque entre fluxos que correm em direcções opostas e que são variáveis quanto à sua intensidade. E isto de tal modo que – é o que se sugere – a própria *intensidade* é fundamental para a definição da identidade que o “μεταξύ” assume. Nesse sentido, a noção de μεταξύ não designa apenas um elemento situado algures entre um “A” e um “B”, como se as três determinações fossem fixas, estáticas, “postas em sossego” na posição de si mesmas. Não: há justamente um complexo jogo de “forças”, de φοραί – que faz que o μεταξύ surja no quadro de algo assim como uma “escala de intensidade”.²³⁰

Thessaloniki/Lambrakis Research Foundation, 2002, 9-21; TAYLOR, A. E. (ed.), *A Commentary on Plato's Timaeus*, op. cit., ad 68b8-c1, 68c1-2.

²²³ A mistura ou combinação que este passo do *Timaeus* descreve não tem lugar apenas entre duas determinações, como é o caso do vermelho. A continuação de 68b refere que pode haver misturas também entre mais determinações – e isto de tal modo que 68bss. acaba por chamar a atenção para uma multiplicidade de “misturas” a perder de vista. Com efeito, trata-se não só a) da possibilidade da mistura entre os extremos (entre o branco e o preto, que é o caso particular do cinzento: φαίον), mas também b) da possibilidade de mistura entre cores intermédias e um ou ambos os extremos ou ainda c) da possibilidade de misturas entre cores intermédias (ou seja, da mistura entre cores que são elas mesmas já resultantes de uma mistura). Assim, 68bss. acaba curiosamente por sublinhar não apenas a complexidade das cores (o verdadeiro “milagre” das diferentes tonalidades possíveis, de que o que é referido constitui somente “exemplos”, cf. 687ss.), mas também (mesmo que só “silenciosamente”) que a noção de “intermédio” pode como que “desdobrar-se internamente” – e dizer respeito não apenas a um C que resulta da fusão entre um A e B simples (i.e. “puros”, sem envolverem mistura), mas a algo muito mais complexo, a saber: a um C que resulta de um A e um B que podem ser já, por sua vez, realidades intermédias, isto é: realidades misturadas, fundidas, em que os extremos “simples” já estão “diluídos” e em que a distância a eles é muito maior.

²²⁴ Cf. 68a5.

²²⁵ Cf. 68b2.

²²⁶ Cf. 68b3-4.

²²⁷ Cf. 68c1.

²²⁸ Cf. 68c2.

²²⁹ Cf. 68c5.

²³⁰ Posto isto, cabe ainda dizer uma breve palavra sobre a articulação entre dois dos momentos fundamentais do “μεταξύ estésico” que aqui foram objecto de consideração: a) o *Theatetus*, 153ess., 182ass. e b) o *Timaeus*, 67css. Antes do mais, importa ter presente que o modelo proposto pelo *Theatetus* não se reduz ao que se passa na esfera da visão; mas, sendo assim, é ela que tem protagonismo e é objecto de análise mais detalhada. Neste sentido, tanto o passo do *Theatetus* que referimos como o do *Timaeus* acabam por examinar algo assim como um “μεταξύ visual”. Ora, no fundamental, o modelo ou o

Balanço

O caminho percorrido até aqui não corresponde ainda a um exame exaustivo, que cubra todos os passos do *Corpus Platonicum* em que a noção de μεταξύ é usada. Mas, ainda assim, permite-nos ter já uma ideia de alguns traços importantes na caracterização que o *Corpus* faz desta noção. Que é que resulta de tudo o que vimos até aqui? Qual é a “figura geral” que as “peças” recolhidas começam a desenhar?

A consideração que fizemos das ocorrências de μεταξύ põe em relevo como esta noção está muito longe de corresponder a uma noção *unívoca*, *fixa* e que *facilmente se deixe circunscrever*. Pelo contrário: “μεταξύ” tem um carácter *complexo*, *ambíguo* e em grande parte *indefinido*. Por um lado, o conceito de μεταξύ é usado para descrever *fenómenos* muito diferentes, que em muitos dos casos pouco ou nada têm que ver uns com os outros. Mas, por outro lado, a noção de μεταξύ aparece também associada a *contextos* distintos, assumindo a carga semântica dos aspectos em causa nesses contextos e adquirindo, nesse sentido, um carácter “plástico”, “flexível”: de algo que *varia* em função dos contextos com que é posto em ligação e que, por assim dizer, se adapta às determinações próprias desses contextos. Ora, tudo isto faz que os usos de “μεταξύ” no *Corpus Platonicum* até aqui considerados tenham como que uma multiplicidade de “fios soltos”, “emaranhados” – de que não resulta uma imagem precisa ou definida. Mas, se é assim, também se verifica que esses “fios soltos” se cruzam “aqui e ali” e formam “nós”, a partir dos quais se entrevêm ligações, afinidades, etc. Por outras palavras: o carácter ambíguo e flexível da noção de μεταξύ não impede que haja *traços constantes*, em que o *Corpus* insiste e que acabam por formar qualquer coisa como um *núcleo comum* – definido justamente pela existência de pontos de

“paradigma” é o mesmo – em ambos os casos trata-se de compreender a αἴσθησις (*em sentido lato*: o haver apresentação) a partir do encontro (da mistura, da interconexão, do “choque”, etc.) entre a αἴσθησις *em sentido estrito* (neste caso, a visão) e o αἰσθητόν (o “objecto” visível). Mas, se é assim, se em ambos os passos o que é apresentado como correspondendo ao μεταξύ tem intrinsecamente que ver com a ideia de interferência recíproca entre a percepção visual e o seu respectivo correlato, aquilo que em cada caso está identificado como μεταξύ não é exactamente o mesmo. Pois num caso, no *Theatetus*, o μεταξύ designa o *próprio modelo de conjunção* entre a αἴσθησις em sentido estrito e αἰσθητόν: o μεταξύ corresponde ao facto de nem o πάσχον nem o ποιοῦν terem lugar fora de uma ὁμιλία, antes serem intrinsecamente dependentes um do outro e, por assim dizer, “passarem” um pelo outro. No caso do *Timaeus*, por outro lado, a noção de μεταξύ não aparece para descrever o próprio modelo da αἴσθησις enquanto tal (o seu surgimento, a sua condição de possibilidade). Esse modelo está, por assim dizer, pressuposto. E o que aparece como tendo características μεταξύ – a cor sc. o processo de constituição da cor correspondente ao ἐρυθρόν – diz respeito a um caso particular de determinação intermédia na esfera da própria visão, isto é, na esfera daquilo que de todo o modo já é μεταξύ.

concordância ou momentos *transversais* a uma multiplicidade de usos. Pela própria natureza das coisas (a separação entre os diversos diálogos do *Corpus* e a distância entre os passos que recorrem à noção de μεταξύ), esse núcleo tende a manter-se numa posição átona. De sorte que o que assume maior preponderância não é o conceito de μεταξύ enquanto tal (as ligações que há entre as suas diversas ocorrências), mas sim o contexto de cada vez em causa, os fenómenos implicados nesse contexto, etc. Ou, o que é o mesmo: no seu uso não-terminológico, o μεταξύ tende a estar a tal ponto “ao serviço” dos contextos em que se vai inscrevendo e dos fenómenos envolvidos nesses contextos que o referido núcleo tem um carácter “submerso”: corresponde a algo que não se deixa ver imediatamente, que não aparece “à superfície”. Contudo, se tentarmos focar a noção de μεταξύ enquanto tal (se, por assim dizer, a tentarmos isolar dos contextos em que se insere e dos fenómenos que lhes são específicos), então salta à vista que o μεταξύ não tem um carácter meramente *avulso*, “*casuístico*” – não é algo que se esgote neste ou naquele contexto e que tome, como na imagem clássica do polvo, a coloração do sítio onde se acha. Não. O uso de μεταξύ nestes e naqueles contextos acaba por acentuar, mesmo que só “silenciosamente”, certos traços comuns da noção, aspectos que se repetem e que deixam entrever aquilo a que chamámos “figuras” ou “modelos” do μεταξύ – isto é: momentos fundamentais da identidade do μεταξύ (da identidade que se acha de algum modo pressuposta no uso do termo), componentes do seu “núcleo de determinação” ou, por assim dizer, traços do seu “rosto”.

Ora, no que se segue trata-se justamente de tentar recuperar esses traços fundamentais: tentamos “trazer à superfície” o modo como está composto esse núcleo tácito que tende a manter-se perdido na dispersão. Ou seja, procedemos como se se tratasse de um “puzzle” e procuramos montar a “figura geral” que esses traços permitem desenhar, quando postos em ligação uns com os outros.

1. Um desses traços fundamentais diz respeito à insistência na ideia de *alteridade* ou *neutralidade* (no sentido etimológico) em relação a outras determinações – de tal modo que “μεταξύ” exprime qualquer coisa como τὸ μηδέτερον (*Respublica* IX, 583e7), isto é, um “μήτε X μήτε Y” (cf. v.g. *Parmenides*, 156c6-7), ou um “οὔτε X οὔτε Y” (cf. v.g. *Gorgias*, 468a4).

Ora, em si mesma, a ideia de *alteridade* ou *neutralidade* é ainda muda quanto ao *cardinal* e à *identidade* das determinações relativamente às quais há qualquer coisa neutra ou diferente. O neutro, o nem/nem, etc. pode exercer essas funções em relação a

um qualquer conjunto de determinações, indicando o cabimento de algo que se situa fora da respectiva esfera. Mas em diversos passos do *Corpus Platonicum* desenha-se algo que vem precisar quer o que se entende por *neutrum* quer aquilo em relação ao qual o *neutrum* é *neutrum*. Trata-se do seguinte. Em vez de significar apenas algo para lá de um dado conjunto de determinações (de tal forma que pode dizer respeito a uma multiplicidade de cardinal variável), o *neutrum* é *neutrum* em relação a *duas* determinações – ou, o que é o mesmo: o *neutrum* tem justamente a natureza de um τρίτον. Quer dizer: o μεταξύ diz respeito a qualquer coisa como uma *polaridade*: *dois* extremos; e designa o cabimento de uma terceira coisa, diferente de ambos. Mas isto não é tudo. Com efeito, falta explicitar aquilo que já está implicado no facto de se falar de *extremos*: o μεταξύ não se situa numa posição indeterminada relativamente aos dois termos a que diz respeito – não é apenas mais um termo além deles; na verdade, o que o caracteriza é situar-se *entre* os extremos em causa: corresponde justamente a algo de intermédio, no caminho que vai de um extremo ao outro.

2. Na maior parte das vezes em que recorre ao conceito de μεταξύ, o *Corpus Platonicum* parte justamente deste modelo de neutralidade simples (a neutralidade entre dois pólos) e sujeita-o a sucessivas determinações adicionais. A “primeira” dessas sobredeterminações (e, em certo sentido, a menos carregada) diz respeito à possibilidade de o plano intermédio diferir dos extremos não apenas no sentido da sua “localização” entre eles, mas também no sentido em que *não é simples como eles*, antes tem uma natureza *complexa, múltipla*. Por outras palavras, é possível que a esfera de sentido aberta pelo τρίτον cubra uma *multiplicidade de determinações intermédias*. O território do μεταξύ pode estar constituído de tal modo que não há apenas *um* “lugar” intermédio, mas na verdade uma *variedade de “lugares” intermédios possíveis*, ou de “terceiros” – o que faz que a esfera de sentido do μεταξύ, ao contrário da que caracteriza os extremos (que se definem pela sua simplicidade), tenha a natureza de algo *internamente “dividido” e susceptível do seu próprio “desdobramento”*. De sorte que, por outro lado, este “desdobramento” interno do “plano intermédio” (de que resulta justamente uma *multiplicidade de posições intermédias ou de instâncias μεταξύ*) faz que a relação entre o μεταξύ e os extremos não seja uma relação directa, imediata, constituída por um só “salto”: $X - \mu - Y$. Não. Por uma parte, a existência de multiplicidade no território do μεταξύ “aumenta”, por assim dizer, a distância entre os extremos e faz que a articulação entre eles esteja *atravessada e mediada* por uma

multiplicidade de “etapas” ou “estádios” intermédios: $X - \mu_1 - \mu_2 - \mu \dots - Y$. Mas, por outra parte, isso significa também – e esse é o ponto fundamental – que o modo de ser do *μεταξύ* é radicalmente *diferente* do modo de ser que é próprio dos extremos: ao passo que os extremos constituem determinações simples, únicas, o que caracteriza o *μεταξύ* é ser complexo e ter, nesse sentido, o modo de ser de algo “dobrado” sobre si mesmo, ou “multiplicado” em diferentes ocorrências de si.

3. Ora, as análises que encontrámos no *Corpus Platonicum* acabam por explorar diferentes possibilidades de compreender a noção formal de um “terceiro” (ou de “terceiros”) entre duas determinações diferentes, que assumem nesse sentido a função de extremos entre os quais a(s) instância(s) *μεταξύ* se situa(m). Assim, o *μεταξύ* pode designar um “terceiro” *meramente “solto”*, isto é, um “terceiro” definido apenas pela circunstância de pertencer a um determinado intervalo – sem qualquer especificação do “lugar” preciso em que se encontra e em que desempenha o papel de um “intermédio”. Por outras palavras, o *μεταξύ* pode dizer respeito a algo completamente “livre”, não comprometido com nenhuma posição intermédia determinada. Ou, para retomarmos o exemplo que oportunamente referimos: se tomarmos como padrão o intervalo que medeia entre “0” e “3”, é tão intermédio o “1.5” como o “0.1”, “1.9”, o “2.1” ou o “2.99”. O intermédio está apenas definido pela sua pertença a um determinado intervalo (por justamente ocorrer *nele*, i.e. *no interior do horizonte estabelecido por ele*); não está em si mesmo “preso” a qualquer posição (intermédia) definida. Em suma, o intermédio tem o valor de um *intervalo* – e corresponde apenas a um (ou mais) ponto(s) nesse intervalo, independentemente da posição que ocupa(m). Dito de outro modo: o *μεταξύ*, entendido neste sentido, define-se apenas pela ideia de *intermédio*, isto é, por *não ser* um extremo.

4. Mas o *Corpus Platonicum* fala também de uma outra compreensão possível do conceito de *μεταξύ*, contraposta à ideia de *μεταξύ* como *intervalo*. Como vimos, o “intermédio solto” pode estar sobredeterminado de tal modo que se caracteriza não apenas pela pertença a um determinado intervalo (independentemente da posição que ocupa nesse intervalo), mas também pela exacta *equidistância* aos extremos – e, nesse sentido, por constituir qualquer coisa como o “intermédio por excelência”: por assim dizer, o intermédio *situado exactamente a meio do intervalo*. Neste caso, o *μεταξύ* já não traduz algo “solto”, “livre” ou “descomprometido” em relação a qualquer posição do intervalo em causa. Ele está, pelo contrário, associado a um determinado

“*constrangimento*”: o “constrangimento” que advém do facto de a posição intermédia em causa ser *apenas uma* – aquela que constitui o *exacto “ponto intermédio”* do intervalo em causa. Assim, para retomar o exemplo a que atrás fizemos referência, nesta acepção que estamos a considerar o *μεταξύ* já não designa qualquer elemento indiferenciado entre “0” e “3” e “solto” nesse intervalo (o “0.1”, o “2.3”, etc., etc.); designa antes aquele que é, para o exprimir assim, o intermédio do próprio intervalo: o “1.5”. Numa palavra: a noção de *μεταξύ* também pode estar sobredeterminada de tal maneira que deixa de cobrir um intervalo e passa a designar um *ponto* sc. uma *posição definida*. O *μεταξύ* já não traduz apenas um momento indiferenciado de um dado intervalo (definido somente pela pertença a ele: por ser um qualquer momento dele), mas um *ponto preciso, definido*, que constitui o “*meio*” *exacto* do intervalo em causa.

5. Mas, vendo bem, só aparentemente o *μεταξύ* assim formado constitui um *μεταξύ* no sentido mais estrito do termo. Pois pode acontecer – e é essa possibilidade que o *Corpus Platonicum* explora – que o carácter privilegiado do “meio” (ou isso que faz dele o “meio” por excelência) se deva na verdade a um intervalo fixado, se assim se pode dizer, por “vistas curtas”: um intervalo que tem uma natureza meramente regional e que, nesse sentido, deixa escapar aquilo que verdadeiramente é ou não é “intermédio” no campo de realidade a que pertence. Assim, “1.5” só goza de privilégio no intervalo entre “0” e “3”, porque o intervalo em causa *desconsidera o que há para lá dos extremos* e se fecha no âmbito circunscrito que vai de um ao outro (ou seja, porque tem como extremos instâncias que de facto são *intermédios*). De sorte que, se se ampliar esse intervalo, não apenas acontece a) que os extremos mudam, mas também b) que o meio em sentido mais estrito (o meio equidistante) passa a ser outro e c) o próprio intervalo fixado por “vistas curtas” (e tanto quer dizer: cada um dos diversos momentos possíveis que nele desempenham a função de intermédios) assume uma identidade *completamente diferente*.²³¹ Por outras palavras: é possível que o intervalo que está a ser

²³¹ Importa acentuar nitidamente a complexa rede de transformações de perspectiva que está em causa no alargamento de um determinado intervalo regional, “com vistas curtas”, no sentido referido. O que caracteriza esse intervalo é justamente *abstrair do que o rodeia*, de tal modo que os extremos valem como extremos *apenas do intervalo de consideração* e está-se de costas voltadas para a possibilidade de eles próprios ocuparem uma posição intermédia em relação a algo que se situa para lá deles. O alargamento de um intervalo fixado nestes moldes (por “vistas curtas”) produz justamente um *desconfinamento de óptica* que vem modificar *toda* a estrutura do intervalo fixado de forma meramente regional (i.e. tanto o que é “*μεταξύ* solto” como o que é “*μεταξύ* equidistante” como ainda o que desempenha a função de “extremos”). Assim, o desconfinamento de óptica produz a) uma modificação da identidade de pelo menos um dos extremos, que precisamente passa a corresponder a algo de intermédio, b) uma modificação da identidade do “intermédio” em sentido lato, que passa a ser intermédio *de outro(s)*

considerado – o intervalo em relação ao qual se identifica quer o intermédio em sentido mais estrito quer estes ou aqueles intermédios “soltos” – seja um intervalo *parcial*, *incompleto*, de tal modo que 1) os extremos que estão em jogo são extremos meramente relativos (extremos meramente funcionais, que podem desempenhar a função de intermédios em relação a um exterior ou “para-lá-deles”) e 2) a determinação do que é μεταξύ tem igualmente um carácter relativo, não-absoluto (i.e. é um μεταξύ susceptível de variação da sua determinação por alargamento do próprio intervalo). E o problema que se põe em relação a qualquer μεταξύ é justamente o problema de saber se a sua identidade está definida a partir de uma óptica fechada (e assume a natureza de algo meramente relativo, que advém dessa óptica).

Em última análise, o que esta possibilidade significa (a possibilidade de o μεταξύ estar definido a partir de uma óptica fechada, não-desangulada) é que a localização de qualquer μεταξύ relativo – não só do “μεταξύ equidistante” mas também de todo e qualquer μεταξύ (de todo e qualquer intermédio “solto”, como dissemos) – *depende sempre* de algo assim como um “*mapa total*”, ou seja, da identificação de extremos *no sentido mais estrito do termo* (i.e. de extremos *não-relativos*, *absolutos*). É justamente o carácter *absoluto* dos extremos (i.e. o facto de o intervalo fixado por eles

extremo(s) e c) uma modificação da identidade do μεταξύ em sentido estrito, que passa a dizer respeito a uma posição completamente diferente, definida pela amplitude do “novo” intervalo em causa. Isto por um lado.

Por outro lado, importa também referir um segundo aspecto relevante para a compreensão dos fenómenos implicados no que estamos a considerar. O que dissemos foca-se na possibilidade de *alargamento* do intervalo à luz do qual o μεταξύ desempenha estas ou aquelas funções e na transfiguração de identidade do que é compreendido como μεταξύ sc. como extremo que tal alargamento produz. Mas, vendo bem, não é apenas a esta transfiguração de identidade que o μεταξύ e os extremos em causa estão expostos, quando se considera um intervalo meramente regional. Na possibilidade de alargamento, há de todo o modo algo que permanece: os extremos e o μεταξύ (sc. as instâncias intermédias, no plural) vêem a sua identidade ser transformada, mas de algum modo “já lá estavam” antes de o alargamento ser produzido – quer dizer, o intervalo resultante do desconfinamento de óptica caracteriza-se justamente por *incluir* os elementos envolvidos no intervalo que foi objecto de alargamento. Mas não tem por que ser assim. Com efeito, a natureza parcial do intervalo em causa está também exposta à possibilidade de fixação de um intervalo completamente diferente, no qual o que era μεταξύ sc. extremo *pura e simplesmente desaparece, não consta* – e tudo passa a estar definido em função de um intervalo que já nada inclui dos termos (i.e. das determinações que desempenhavam a função de extremos e de μεταξύ sc. de “μεταξύ equidistante” e de “μεταξύ solto”) que compunham o “primeiro” intervalo. É isso que acontece se, em vez de considerarmos o intervalo entre “0” e “3”, nos focarmos naquele que vai de “4” a “10”, por exemplo. Neste contexto, importa ainda referir o seguinte. O que caracteriza esta segunda possibilidade (i.e. a possibilidade não de um alargamento, mas a de fixação de um intervalo a partir de termos radicalmente diferente, que já nada inclui do intervalo “anterior”) é também ela corresponder a um intervalo, pelo menos em parte, formado a partir de “vistas curtas”. O que define esse intervalo é justamente deixar de fora algo: esse algo que não consta na fixação que produz, de que abstrai e que faz que ele não cubra a totalidade do campo de realidade possível. Mas, sendo assim, esta segunda possibilidade não deixa de ser uma possibilidade que está igualmente envolvida na fixação de um intervalo a partir de “vistas curtas” e que é de facto irredutível à primeira (sc. à possibilidade de alargamento).

não ter um exterior, não resultar de “vistas curtas”) que permite *efectivamente* determinar o que constitui o território do μεταξύ – e tanto quer dizer ao mesmo tempo duas coisas. Por um lado, a fixação de um intervalo absoluto (i.e. um intervalo resultante da identificação de extremos não-relativos) permite apurar qual é a verdadeira identidade quer dos extremos quer das determinações que, em intervalos fixados a partir de “vistas curtas”, aparecem com uma natureza μεταξύ²³²: qual é o seu efectivo “paradeiro”, qual a função que em última análise desempenham como intermédios, etc. Mas, por outro lado, o alargamento a um intervalo com valor absoluto permite igualmente dar conta de *outras determinações μεταξύ* – que, dado o carácter “angulado”, “circunscrito” do intervalo “anterior”, pura e simplesmente não figuravam, de sorte que aquilo que era reconhecido como pertencendo ao território do μεταξύ só assumia esse carácter no quadro de uma óptica fechada e correspondia a uma noção elíptica, de “vistas curtas”.

O *Corpus Platonicum* põe este problema no centro das suas análises e fala, como vimos, da possibilidade de um μεταξύ *absoluto* – de um μεταξύ determinado não pela equidistância relativamente a extremos resultantes de um fechamento de perspectiva, mas pela equidistância em relação a *extremos inultrapassáveis*, a *extremos ou opostos no sentido mais estrito do termo*, ou seja: a extremos que justamente se definem por não terem um “exterior” sc. por não serem intermédios (por serem *só* extremos). Noutros termos: um dos traços fundamentais da noção de μεταξύ que encontrámos no *Corpus Platonicum* passa pela identificação de que as realidades em relação às quais τὸ μηδέτερον é um “terceiro” se caracterizam por serem não apenas oponíveis entre si, mas por se situarem nos extremos de um intervalo que cobre nada menos do que a *totalidade* das determinações possíveis numa dada ordem de sentido (por exemplo, na ordem de sentido correspondente às relações entre bem e mal ou entre alto e baixo) e permite, dessa forma, estabelecer um μεταξύ *absoluto*. Assim, o *neutrum* pode justamente ter lugar entre o κακόν e o ἀγαθόν (cf. v.g. *Gorgias*, 468a), o ἐκούσιον e o ἀκούσιον (*Leges*, 867a), o κινεῖσθαι e o ἐστάναι (*Parmenides*, 156c), ο ἄνω (o “ἄνω absoluto”) e ο κάτω (*Respublica IX*, 584dss.), etc.

Ora, até aqui focámos aquilo que poderíamos designar como diferentes determinações do *conteúdo* do μεταξύ. Quer dizer: as sobredeterminações do conceito de μεταξύ que acompanhámos dizem sobretudo respeito ao seu *teor* ou a aspectos do

²³² Tanto no sentido do μεταξύ (aparentemente) equidistante quanto no sentido do μεταξύ “solto”.

modo como a sua *identidade* está constituída. Em causa está uma questão relativa ao conteúdo do μεταξύ – ao *que* ele é. Mas o *Corpus Platonicum* levanta também um problema relativo às *funções* que o μεταξύ exerce (ou pode exercer) ou, por assim dizer, àquilo que ele é *capaz* de fazer. Por outras palavras: o *Corpus* caracteriza o μεταξύ de tal modo que a sua identidade – aquilo que ele é – passa também pela *assunção de determinadas funções ou capacidades* (de funções ou capacidades que lhe pertencem enquanto μεταξύ). De sorte que a noção de μεταξύ aparece associada a uma determinada forma de *intervenção* sc. a qualquer coisa que *actua* deste ou daquele modo, fazendo que ocorra isto ou aquilo, produzindo este ou aquele “efeito”, etc. Neste sentido, o “ser-assim” do μεταξύ (o ter estas e aquelas características ou propriedades) está intrinsecamente ligado à capacidade para *exercer certas funções* e para de certo modo “*influenciar*”, a partir da determinação que é a sua, aquilo que em sentido estrito já não é coincidente consigo, antes se situa para lá da sua identidade (do seu “ser-assim”). Isso significa, por outro lado, uma “*mudança*” no ângulo a partir do qual o μεταξύ é considerado. Pois, se nalguns passos do *Corpus Platonicum* as análises do μεταξύ se concentravam sobretudo na posição que ele ocupa, na amplitude do intervalo em que se inscreve, na possibilidade de ampliação do seu território por multiplicação da sua esfera de sentido, etc. (e a perspectiva adoptada se caracterizava por estar justamente voltada para o que acontece na esfera do μεταξύ enquanto tal), o que noutros passos do *Corpus* passa a estar no centro da investigação é um problema relativo ao *nexo* sc. à *articulação* entre o μεταξύ e o *para-lá-dele*: os extremos. Trata-se de tentar perceber como é que o μεταξύ se *relaciona* com os extremos a que é relativo, qual a determinação concreta dessa relação, que é que ela introduz e, nesse sentido, de que forma(s) é que o μεταξύ *interfere* na determinação dos extremos.

6. A “primeira” das *funções* a que o μεταξύ aparece associado diz respeito à ideia de *separação, obstaculização ou afastamento*. De sorte que a relação entre o μεταξύ e o para-lá-dele é uma relação justamente marcada pela *interposição de distância*. O μεταξύ assume uma “*densidade*” própria, que faz que o *nexo* entre os extremos seja um *nexo*, pelo menos em parte, *obstaculizado* e obrigado a vencer *resistência(s)*. Nessa medida, o μεταξύ é aquilo que *veda, estanca, fecha, retém* de algum modo em si e impede um contacto ou um “comércio” livre, completamente desprovido de obstáculos, entre os extremos. Quer dizer: por uma parte, o μεταξύ tem a natureza de algo “*fechado*” (que, por assim dizer, “*prende*” à sua própria determinação),

de tal modo que a sua identidade é justamente a de algo parcialmente “estático”, “fixo”, “imóvel”; mas, por outra parte, o μεταξύ também “prende” aquilo que passa por si: faz que o para-lá-de-si fique retido no seu território e não “avance”. Ora, isto significa, em primeiro lugar, que a passagem pelo território do μεταξύ não é uma passagem, por assim dizer, *neutra*, como se fosse indiferente o μεταξύ “estar ou não estar”. Não: o μεταξύ *afecta* aquilo que se situa para lá de si, faz que a determinação disso possa ser modificada, perturbada. Mas, em segundo lugar, significa ainda uma outra coisa: a modificação que o μεταξύ introduz tem também que ver com um fenómeno de *retenção* – o μεταξύ “*absorve*” em si (como uma “esponja”, cf. *Timaeus*, 70c6: «σπόγγος») aquilo que passa pelo seu território – de tal forma que a determinação do que não é μεταξύ fica como que “presa” ao μεταξύ e pelo menos em parte “fechada” e “contida” na esfera que é a dele.

7. O que vimos no ponto 6 permite chamar a atenção para algo assim como uma *heterogeneidade funcional* entre o μεταξύ e os extremos. Por outras palavras: a *neutralidade* do μεταξύ (no sentido oportunamente referido, i.e. o não comprometimento do μεταξύ com nenhum dos extremos a que é relativo: a diferença entre o μεταξύ e os extremos) faz que o μεταξύ possa exercer *funções diferentes* daquelas que são exercidas pelos extremos. É o que acontece com funções como as de *separação, distanciamento, demarcação*, etc. Mas, sendo assim, a verdade é que, por outro lado, tudo isso pode muito bem deixar intacto uma *homogeneidade de fundo* entre o μεταξύ e os extremos. Com efeito, apesar de o μεταξύ ser “*funcionalmente*” heterogéneo em relação aos extremos, ele pode manter-se “*estruturalmente*” idêntico a eles – pelo menos no que diz respeito ao seguinte: tanto o μεταξύ quanto os extremos são determinações constituídas *em coincidência consigo mesmas*; tanto o μεταξύ quanto os extremos têm uma natureza “*fechada*” ou como que “*enclausurada*” na sua própria determinação.

Ora, como vimos, o uso de μεταξύ no *Corpus Platonicum* também levanta a possibilidade de não ser assim – de o μεταξύ ter um *modo de ser* heterogéneo relativamente aos extremos e de, ao contrário deles, ter um carácter “não-simples”. A não-simplicidade do μεταξύ significa, neste contexto, algo muito diferente do que atrás referimos, quando falámos da contraposição entre um μεταξύ “complexo” (“cindido”) e extremos “simples”. Pois, vendo bem, o μεταξύ pode ser não-simples no sentido em que

há múltiplas determinações intermédias²³³, sim, mas de tal maneira que cada uma das instâncias intermédias (toda a complexidade em causa) tem, por sua vez, um carácter *simples* no sentido em que é constituída apenas pela determinação que é a sua, em plena coincidência consigo – e corresponde, nesse sentido, a qualquer coisa como uma “ilha” isolada em relação às demais determinações. Todavia, há passos do *Corpus Platonicum* em que aquilo que está em causa é a possibilidade de o μεταξύ (e tanto quer dizer: toda e qualquer determinação intermédia) ser não-simples no sentido em que se acha *aberta* a um para-lá-de-si e constituída na peculiar forma de conjunção (de *et/et*) com esse para-lá que tal *abertura* introduz. Numa palavra: a neutralidade do μεταξύ – o seu ser “nem/nem” em relação aos extremos – pode estar constituída de tal modo que envolve a possibilidade de um *μετέχειν* dirigido a um para-lá-de-si. Quer dizer, o μεταξύ pode estar concebido de tal forma que consigna um modo de ser diferente da *simples* posse de uma determinação: um modo de ser marcado pela conjunção de determinações diferentes (por estar fora da simplicidade, como que “expulso” dela e constituído de raiz por cruzamento de determinações diferentes) – mais: por cruzamento de determinações opostas (por cruzamento de nada menos do que os extremos). A possibilidade de algo dessa natureza é justamente o que está em causa na ideia de *μετέχειν* – de tal modo que nesse caso a) há uma ligação entre a ideia de μεταξύ e a ideia de *μετέχειν* e b) a noção de μεταξύ qualifica a ideia de *μετέχειν* por implicar a sugestão adicional de um *μετέχειν* relativo a nada menos do que os *extremos*. E, assim sendo, o μεταξύ tem uma identidade (um ser-si-mesmo) muito diferente da dos extremos: a identidade de algo “rasgado”, “atravessado”, “saído” de si mesmo e susceptível de tomar parte não só numa multiplicidade de determinações, mas até na própria determinação dos extremos a que diz respeito.

Importa vincar bem este ponto e os vários aspectos que envolve. Em primeiro lugar, a íntima ligação entre μεταξύ e *μετέχειν* faz que o μεταξύ corresponda a algo de aberto em relação a uma *outra* determinação. Em segundo lugar, este “outro” não é apenas *uma* determinação sem mais: a possibilidade da participação é uma possibilidade de participação relativamente *a mais do que uma só determinação*, de tal modo que a abertura em causa no μεταξύ é uma abertura que diz respeito a uma multiplicidade de determinações (e a capacidade ou habilitação do μεταξύ para participar num para-lá-de-

²³³ I.e. no sentido em que se pode falar de uma iteração do intermédio ou de qualquer coisa como: $X - \mu_1 - \mu_2 - \mu \dots - Y$.

si tem intrinsecamente que ver com uma capacidade ou habilitação dirigida a algo de múltiplo – ou, dito de outro modo: o cruzamento que cunha a identidade do μεταξύ não é um cruzamento apenas com uma determinação, mas com várias). Mas acresce ainda um terceiro aspecto, que é o seguinte. A abertura do μεταξύ diz respeito (e, por assim dizer, é capaz de “chegar”) a nada menos do que *os próprios extremos* – de tal forma que a multiplicidade em causa diz fundamentalmente respeito a duas determinações: as determinações dos próprios extremos.

8. Sucede entretanto que a noção de μετέχειν – sc. a compreensão do μεταξύ correspondente à sua disponibilidade para participar numa determinação ou numa multiplicidade de determinações para além dele e assumir a identidade dessa(s) determinação(ões) – pode ter *um carácter meramente formal*. Quer dizer: a capacidade do μεταξύ para assumir esta ou aquela determinação (como vimos a propósito da consideração do *Gorgias*, 467ess., a capacidade tanto para assumir a determinação de um ou o outro extremo, quanto a de assumir a determinação do próprio *nem/nem*) pode estar concebida de tal modo que deixa por identificar que é que produz (ou é responsável por) essa assunção de identidade(s) estranha(s). Ou, por outras palavras: pode haver diversos modos de identidade “aberta”, “atravessada”. E o *Corpus Platonicum* chama a atenção pelo menos para algumas diferenças.

Um dos modos possíveis de compreender a identidade “aberta”, “atravessada” do μεταξύ (*n.b.*: do μεταξύ como μετέχειν) diz respeito ao próprio modelo do μετέχειν explorado no passo do *Gorgias* acima referido. Esse modelo inclui dois aspectos fundamentais, intimamente ligados entre si: um que é expressamente enunciado e outro que fica apenas sugerido (e corresponde a uma possibilidade de algum modo deixada em aberto). O primeiro desses aspectos prende-se com a compreensão do μετέχειν como algo que se dá *à vez, alternadamente* – de tal forma que a participação em causa é uma participação *sucessiva*: «Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίῳτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίῳτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίῳτε δὲ οὐδενός (…).». O μεταξύ (τὰ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ) está constituído de tal maneira que se afasta do modo de ser dos extremos e traduz algo muito diferente deles: ao contrário dos extremos (que são só si mesmos, em concidência consigo mesmos e fechados na identidade que é a sua), o μεταξύ caracteriza-se, como vimos, por ter uma natureza aberta a um para-lá-de-si – e isso de tal sorte que está habilitado a assumir *alternadamente, de forma sucessiva* a determinação desse para-lá-de-si. Mas, sendo assim – e aqui tocamos o segundo aspecto

relevante –, o μεταξύ pode ter a natureza de algo, no fundamental, *estático*, *fixo*. Pois tomado em si mesmo (i.e. sem a sobredeterminação de algo mais) o μετέχειν é perfeitamente compatível com um modelo que o compreende como algo fundamentalmente *imóvel*: enquanto tal, a participação indica apenas a disponibilidade para assumir algo de outro e, desse modo, a possibilidade de transição de um X para um Y (de assumir em si a determinação de X ou de Y) – nada mais. E isto de tal maneira que pode acontecer que, a despeito da heterogeneidade qualitativa entre o μεταξύ e os extremos²³⁴, o μεταξύ *partilhe com os extremos* a propriedade de ser uma determinação *fixa*, *estática*, ou, por assim dizer, “*posta no lugar de si mesma*”. Numa palavra: o μεταξύ pode ter uma relação com um para-lá-de-si constituída nos termos do μετέχειν sem que seja o próprio μεταξύ a “*levar*” ou “*conduzir*” a esse para-lá de si (quer este último corresponda aos extremos ou a outro plano intermédio). E, se assim é, o μεταξύ aqui em causa é ao mesmo tempo muito diferente dos extremos e semelhante a eles: com tudo o que introduz de “novo” em relação aos extremos acaba por comungar com eles uma propriedade essencial do seu modo de ser.

Contudo, o que encontrámos no *Corpus Platonicum* desenha também uma possibilidade alternativa à compreensão “estática” da instância intermédia: a possibilidade de a esfera do μεταξύ ser *ela mesma feita de transição* – de *passagem*, de *travessia*, de *relação*. Por outras palavras: o que se desenha no *Corpus* é que o próprio plano μεταξύ pode der um carácter *intrinsecamente dinâmico*, *transitivo* em direcção a um “para-lá-de-si”. De sorte que aquilo que se entende por μεταξύ tem de raiz que ver com o que as análises do πορεύεσθαι do tempo, no segundo sentido referido, e do μεταξύ κινήσεως τε καὶ στάσεως (cf. *Parmenides*, 152b-157a) põem a descoberto, a saber: uma realidade constituída de tal forma que consiste ao mesmo tempo no deixar-de-ser (no partir-de, no afastar-se-de, abandonar: ἀφίεμενον) um dado “x” e no chegar-a (alcançar, adquirir: ἐπιλαμβάνομενον) um Y – e que, assim, *constitutivamente atravessa ou transita entre um X e um Y*. Neste caso, o peculiar modo de ser que assim se desenha – o modo de ser do “ἐκ X εἰς Y” – é precisamente o que marca internamente o μεταξύ. Nesta acepção, o μεταξύ não é apenas “intermédio” (como se pudesse estar “aí posto em sossego” na identidade de si); sucede antes que desempenha as funções de *intermediário*: ele é constitutivamente este *mediar entre X e Y*, este “*pôr Y a passar por*

²³⁴ Insista-se: a heterogeneidade nos termos da qual os extremos são determinações constituídas em coincidência consigo mesmas, ao passo que o μεταξύ é uma determinação “aberta” e “atravessada”: disponível para assumir em si a identidade de um para-lá-de-si.

X” ou este “ligar *X* a *Y*”. De sorte que o que estabelece o nexos com o para-lá-do-μεταξύ não é algo que se vem acrescentar de fora, mas o próprio μεταξύ enquanto tem uma natureza intrinsecamente transitiva ou enquanto é justamente no modo do encaminhamento, da passagem ou da transição para lá de si.

Ora, esta segunda possibilidade de compreensão da natureza do μεταξύ envolve três aspectos relevantes, que importa acentuar com nitidez. Em primeiro lugar, o modo de ser que assim é atribuído ao μεταξύ faz que ele corresponda a uma determinação que se afasta *ainda mais* das determinações dos extremos. Enquanto o μεταξύ compreendido a partir de um modelo “estático” pode preservar uma propriedade fundamental dos extremos, o μεταξύ “dinâmico” ou “transitivo” rompe com a possibilidade de uma qualquer afinidade estrutural com eles e faz que tudo no μεταξύ seja *diferente* – *radicalmente* diferente – do modo de ser dos extremos.

Mas, em segundo lugar, poder-se-ia perguntar: qual é a natureza da participação nos extremos que caracteriza o “μεταξύ dinâmico”? É também ela, como no *Gorgias*, 467ess., uma participação sucessiva: uma participação que acontece à vez ou de forma alternada? A resposta a esta questão não é simples – e a sua não-simplicidade prende-se antes do mais com um aspecto que é particularmente acentuado nas análises do *Parménides* que oportunamente considerámos, a saber: a natureza *esquisita*, *aberrante*, *insituável* («φύσις ἄτοπος») desta forma de μεταξύ. Assim, se por um lado o “μεταξύ dinâmico” tem justamente que ver com a passagem do tempo sc. com a sequência dos diferentes momentos do tempo e, nesse sentido, tem de raiz que ver com algo que se dá de forma *sucessiva*, o que por outro lado é vincado é que esta passagem implica em si um peculiar modo de conjunção (de “ἄμα”, como se diz em 156c6-7), que faz que o μεταξύ em causa esteja pelo menos em parte cunhado pela ideia de *simultaneidade*. Quer dizer: um dos elementos fundamentais do “ἐκ x εἰς y” é precisamente o estar *simultaneamente* em contacto com “x” (na forma do estar-a-sair-dele, do abandoná-lo, etc.) e com “y” (na forma do chegar-a-ele, do adquiri-lo), fazendo a ponte – e a peculiar ligação que assim se constitui – entre ambos. Os dois aspectos, a sucessividade e a simultaneidade, estão co-implicados um no outro. E é grande parte isso – este sucessivo transcurso entre diferentes momentos do tempo que envolve *eo ipso* qualquer coisa como ter-um-pé-num-e-noutro-momento-do-tempo (i.e. a ideia de um cruzamento na e a despeito da própria sucessão) – que justamente faz do “μεταξύ dinâmico” algo de ἄτοπον.

Neste contexto, há que acentuar ainda um terceiro aspecto, que também está no centro do modo como o “μεταξύ dinâmico” se acha constituído. A intrínseca duplicidade desta forma de μεταξύ, isto é, o facto de ele traduzir de uma assentada a sucessividade própria da passagem do tempo e a simultânea presença do que de cada vez é *terminus a quo* e *terminus ad quem* dessa passagem (e tanto quer dizer: o “estar” a abandonar o *terminus a quo* e o “estar” a alcançar o *terminus ad quem*, em tensão para chegar a ele) empresta ao “μεταξύ dinâmico” o carácter de algo *orientado, internamente feito de um a-caminho-de*. E um dos elementos fundamentais do “μεταξύ dinâmico” sc. do “ἐκ x εἰς y” passa justamente por este *estar-voltado-para-y*, de tal modo que tudo na esfera do μεταξύ se acha como que “esticado” na direcção de “y”, *orientado* para ele, em *tensão* para o alcançar, ou como queiramos exprimi-lo.

9. Isto serve de base para compreender um outro aspecto que também encontramos insistentemente posto em relevo nos textos que passámos em revista – e que vem tornar ainda mais nítida (e mais fundamental) a ideia de simultaneidade que está no centro do “μεταξύ dinâmico”. Esse aspecto diz respeito ao modo como o “μήτε/μήτε” sc. o “οὔτε/οὔτε” aqui em causa pode estar formado *a partir da intersecção, entrelaçamento, mistura, etc. dos extremos*. De sorte que o μεταξύ não constitui apenas uma determinação entre extremos (μεταξύ αὐτοῖν)²³⁵, um terceiro para lá deles, mas antes, para usar a formulação do *Timaeus*, 35a, um τρίτον ἐξ ἀμφοῖν²³⁶: um terceiro composto a partir deles, por conjugação dos extremos. De facto, este é um aspecto que o *Corpus Platonicum* acentua recorrentemente e o vocabulário de que faz uso exprime de vários modos e a partir de campos semânticos diferentes uma noção de *conjugação, mistura, relação, intersecção, etc.*: ὁμιλία (*Theaetetus*, 156a7), τριῖσις (*Theaetetus*, 156a8), ἐφάπτομαι (*Parmenides*, 152c3), προσπίπω (*Timaeus*, 67e7), κύκησις (*Timaeus*, 68a5), κεράννυμι (*Timaeus*, 68b2), μίγνυμι (*Timaeus*, 68b5), συγκεράννυμι (*Timaeus*, 68c2), συνέρχομαι (*Timaeus*, 68c5), συντίθημι (*Euthydemus*, 306a6), δεσμός (*Leges*, 793b4), προσβάλλω (*Leges*, 878b6), συγκρίνομαι (*Leges*, 893e4-5), etc.²³⁷

²³⁵ Cf. *Parmenides*, 161d5.

²³⁶ “τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο”.

²³⁷ Mesmo quando o que se trata de acentuar expressamente é a ideia de separação ou isolamento, como é o caso do *Timaeus*, 69bss., a análise *pressupõe uma certa margem de mistura* (de concomitância, intersecção, passagem, troca de relações entre “x”, “y” e “z”, etc.), de tal modo que a separação em causa tem justamente que ver com o impedir que a relação entre determinações adquira proporções tais que se converta em algo desarmonioso, nocivo, etc.

Ora, o que resulta destes vários passos é precisamente uma noção *formal* de relação, nexos, mistura: de “ἐξ ὁμοῖν”. Por outras palavras: os vários passos que fazem uso do vocabulário associado à ideia de “mistura” não apontam para uma mistura *unívoca, constituída sempre do mesmo modo*. O conceito de mistura aparece, pelo contrário, associado a diferentes modelos e tem de certo modo um carácter “lasso”, de algo em grande parte ainda pouco preciso, indeterminado. Assim, nuns casos a noção de mistura deixa subsistir uma margem de separação entre os elementos misturados. Noutros casos a intersecção entre eles é absoluta (e a mistura em causa tem a natureza de uma fusão completa entre os seus “ingredientes”). Noutros casos ainda fala-se de uma reunião, de um encontro ou de um “choque”, onde não é claro que é que resulta daí, como é que os elementos intervenientes entram na composição daquilo que difere de cada um deles separado do outro, se há ou não margem de separação entre eles, qual é o significado e quais são as implicações de haver mistura, etc. – mais: onde não é claro se a mistura em causa corresponde a uma alteração em A e B (de tal modo que a alteridade original entre A e B dá lugar a uma certa interacção entre eles, de que resulta que eles deixam de ser iguais ao que eram sem o outro) ou se se trata antes do surgimento de uma outra determinação (de um C), de tal forma que a) passa a haver um *tertium quid unitivo* (que conjuga em si as determinações de A e B), b) as determinações correspondentes aos extremos estão justamente fundidas nesse *tertium quid*, mas c) não entre si.

Tudo isto faz que o “τρίτον ἐξ ὁμοῖν” (i.e. o modelo da mistura, relação, conjugação), a que a noção de μεταξύ aparece várias vezes associada, tenha um carácter ainda em grande parte enigmático, indeterminado, por descobrir – e corresponda, no sentido a que acima fizemos referência, a algo *ambíguo e flexível*. É isso que faz que a noção de um “τρίτον ἐξ ὁμοῖν” tenha na verdade a natureza de um complexo *espectro de possibilidades*, de um amplo intervalo que cobre uma *multiplicidade de modelos e determinações possíveis* da ideia fundamental de “mistura”. Esse espectro de possibilidades vai desde um *quantum mínimo* de mistura até um *máximo* de mistura, onde justamente não há qualquer margem de separação, independência ou autonomia entre os elementos misturados (e o que se tem é uma *fusão completa* entre eles). Assim sendo, o que se trata de tentar ver é, por um lado, se no seu uso como *terminus technicus* a noção de μεταξύ está também associada à ideia de mistura (ou se impera, pelo contrário, apenas a ideia de neutralidade) e, por outro, caso o uso estritamente

terminológico do μεταξύ esteja de facto associado à ideia de mistura, se há várias formas de mistura (como é o caso no “μεταξύ não-terminológico”) ou se há *um único* (*sempre o mesmo*) modelo da mistura, que é transversal a todo o emprego “técnico” de μεταξύ – e, nesse caso, que modelo é esse.

Apesar de haver esta ambiguidade também a respeito dos “modelos da mistura”, aquilo que vimos permite-nos falar, em todo o caso, de *dois* modelos fundamentais, cujos aspectos e implicações principais importa agora recuperar com mais nitidez.

9.1. Um desses modelos diz respeito ao que designámos como “conjunção *partim/partim*”.²³⁸ Segundo este modelo, o μεταξύ traduz o horizonte da reunião ou da co-presença de duas “porções” ou “quotas-partes” correspondentes às determinações dos extremos. Abstraiamos agora das várias questões que o *Corpus Platonicum* põe em relação a este modelo e atemo-nos apenas à sua estrutura fundamental. Vendo bem, este modelo expressa uma compreensão da mistura nos termos da qual a realidade sintética (a realidade correspondente à mistura) emerge a partir da junção de uma porção de cada um dos extremos e constitui, assim, um campo comum entre algo ao mesmo tempo feito de ambas as porções. Quer dizer: o todo em causa resulta do somatório entre partes que são anteriores à própria mistura e se constituem independentemente uma da outra; ele comporta eventualmente uma componente unitiva, mas de tal maneira que as partes correspondentes aos extremos *estão fundidas em algo de terceiro e não entre si*. Há uma realidade A e uma realidade B, tira-se uma porção de A e uma de B e faz-se pertencer cada uma dessas porções a um “campo” comum, que as integra. Dito de forma mais precisa: a realidade correspondente à mistura é a realidade da integração num mesmo território de duas determinações independentes entre si. O que significa, então, que *apenas o composto* se define pelo cruzamento entre A e B (por ter a forma de A x B); A e B *eles mesmos não* se cruzam, permanecem isolados e independentes um do outro. Isto por um lado.

Por outro lado, poderia acontecer que o próprio composto (a determinação unitiva: A x B) estivesse constituído de tal modo que houvesse uma conjunção total entre os elementos que o formam – quer dizer: poderia acontecer que a própria síntese fosse, no seu seio, *plenamente síntese*: plena intersecção entre os elementos que inclui, de tal modo que os elementos em causa se afectassem reciprocamente e, por assim

²³⁸ Cf. *supra* pp. 132ss.

dizer, tivessem a sua identidade definida pela síntese com a alteridade (por A a passar por B e vice-versa). Mas o que encontrámos a respeito da “mistura *partim/partim*” parece apontar na direcção oposta. Ou seja: não apenas acontece que os extremos permanecem isolados e independentes entre si e só se cruzam na realidade do *tertium quid*; para além disso, acontece também que o *tertium quid* está internamente constituído de tal modo que cada uma das partes que o compõem (cada um dos momentos da síntese: A e B) não interferem na identidade uma da outra – e há apenas uma *justaposição* entre elas. Nesse sentido, a mistura em causa tem a forma de um “aglomerado”, em que as partes componentes *não se fundem completamente umas com as outras*, antes se acham como que meramente *sobrepostas*. Isso significa, então, que a porção de A tem a sua identidade definida apenas por A (por ser um A “recortado”) e nada na sua determinação passa pela identidade de B; e, inversamente, a porção de B define-se apenas pela identidade que é a sua, nada inclui da identidade que é própria de A. Em suma: o que constitui a mistura de acordo com o modelo do *partim/partim* é apenas a identidade do horizonte a que os componentes pertencem (i.e. o facto de ser *um e o mesmo plano* que engloba ambas as determinações e faz que elas não estejam absolutamente isoladas). E a mistura em causa reduz-se a esse pertencer-ao-mesmo, quer dizer: não afecta o “coração” da identidade de cada um dos componentes – que, nesse sentido, permanecem isolados e independentes um do outro, mesmo “no interior” do composto em causa.

9.2. Mas, como vimos, o *Corpus Platonicum* fala também de um outro tipo de mistura: de uma realidade sintética ou complexa constituída de modo inteiramente diferente. A esse modelo alternativo ao “*partim/partim*” corresponde a noção de *híbrido* no sentido mais estrito: a noção de uma realidade constituída pela *fusão completa* entre as determinações que desempenham as funções de extremos.²³⁹ Por um lado, o modelo do “híbrido” não fala de uma síntese que ocorre apenas na esfera do *tertium quid* e que deixa incólume os próprios extremos em causa, de tal modo que eles se mantêm separados ou autónomos entre si. Não: a mistura *afecta os próprios extremos* e faz que cada um esteja modificado pela relação com o outro. Por outras palavras: o μεταζύ compreendido a partir do modelo do “híbrido” não corresponde a um C para lá dos extremos, com um modo de ser radicalmente diferente do deles (o modo do ser da

²³⁹ Cf. *supra* pp. 143ss. O mesmo modelo volta a desempenhar um papel chave naquilo a que chamámos o “μεταζύ estésico” (pp. 155ss.).

mistura, da síntese, etc., por oposição à independência sc. ao não-cruzamento dos extremos entre si). Acontece antes que a instância intermédia é o resultado da fusão dos próprios extremos, que deixam de estar na posição de si mesmos, independentes um do outro, e passam a afectar-se reciprocamente. Neste caso, pode-se de certo modo continuar a falar de um *tertium quid*, mas o ponto fundamental é que esse terceiro é *a própria fusão dos extremos* – o próprio cruzamento entre *eles*, o próprio “A-em-B” sc. o próprio “B-em-A” – e não algo acrescentado a eles, que em nada modifica o seu modo de ser. Tudo isto significa, por outro lado, que os extremos não são possíveis como determinações independentes: como determinações “fora” da mistura. Quer dizer: o modelo do “híbrido” vinca como cada momento da mistura está de raiz atravessado pela relação com algo de outro. De acordo com este modelo, cada momento da mistura *não está apenas constituído pela determinação que é a sua*, antes se acha *intrinsecamente cruzado* com a identidade do outro momento. A mistura atinge a tal ponto o “coração” de cada componente da síntese que um A nunca é apenas A, nunca é apenas feito da sua própria determinação, antes tem envolvido em si (a passar por si) a identidade de B; e, do mesmo modo, o B que entra na mistura só se constitui na – e por via – da relação com A: nunca pode ocorrer como determinação isolável ou, por assim dizer, impermeável a A, antes tem sempre já A a passar na sua própria determinação. A identidade de A e de B é propriamente a identidade desse *cruzamento*, desse “*um-no-outro*”, em que nada – absolutamente nada – tem lugar como determinação independente, constituída só por si. Numa palavra: aquilo que designámos como modelo do “híbrido” analisa a possibilidade de a mistura estar constituída de tal forma que nela não há – nem é possível haver – qualquer margem de independência ou autonomia entre os elementos componentes da mistura. Tudo na mistura assim constituída ocorre no “meio” da *interferência recíproca*, do *cruzamento intrínseco* (do “A-e-B” sc. do “A-a-passar-por-B”, do “A-infiltrado-na-identidade-de-B”, etc.) que procurámos pôr em evidência. De sorte que os extremos que intervêm na composição da mistura se acham de raiz “alienados” da sua própria determinação pelo que têm de entrelaçamento com o “para-lá” de si – isto é: cada um dos extremos ocorre *sempre já* no quadro da relação com o outro²⁴⁰, cruzado com ele e cunhado *no seu próprio núcleo* pela determinação desse outro. Em suma: nenhum dos extremos ocorre de forma “pura”, “simples”, “não-contaminada”; e o μεταξύ em causa é justamente o μεταξύ correspondente a qualquer

²⁴⁰ Não de uma relação constituída “*a posteriori*”, mas sim de uma relação *intrínseca*, de tal modo que cada momento da relação é o que é apenas na medida em se acha posto na relação com o outro.

coisa como um *absoluto e intrínseco* “*um-no-outro*”.

O modelo do “híbrido” assim constituído abre a porta a um outro aspecto do uso não-terminológico de *μεταξύ*, que vem sobredeterminar ainda mais este conceito e conferir-lhe uma identidade muito diferente do que tudo o que se pode entrever a partir dos outros elementos já tidos em conta numa tentativa de sinopse do uso não-terminológico do *μεταξύ* no *Corpus Platonicum*.

Antes do mais, importa acentuar com nitidez como este aspecto não está analiticamente compreendido no modelo do “híbrido”: na ideia de uma fusão ou relação intrínseca entre os extremos, tal como emergiu sobretudo a partir das análises do *Theaetetus* (153e-157c, 182a-183c) e do *Timaeus* (50ass.), e da noção de *ἐκγονον* que está no centro dessas análises. O aspecto que se trata agora de pôr em destaque poderia perfeitamente ocorrer no quadro de outro modelo, quer dizer: não decorre do modelo do “híbrido”, como algo necessária e exclusivamente “posto” por ele. Mas, sendo assim, as análises do *Corpus Platonicum* a respeito do modelo do “híbrido” tornam-no particularmente nítido e, bem mais do que acontece noutros modelos, lançam as bases para ganhar a sua pista. Mas que aspecto é esse?

A “vocação natural” do conceito de *μεταξύ* é justamente designar algo com um carácter *regional*, *circunscrito* ou, por assim dizer, *localizado* “*no meio de outras coisas*” a que se tem acesso. E, se virmos bem, é isso que faz sentido, visto que se trata de algo de intermédio: há um acesso a A e a B e “no meio” deles ocorre ainda um outro – um C. E isto de tal modo que é precisamente o acesso a *todas* estas determinações – é precisamente o facto de nós testemunharmos não apenas o *μεταξύ* mas também os extremos (e, portanto, de o *μεταξύ* ser apenas uma *parte* daquilo a que temos acesso) – que nos permite identificar que é que desempenha as funções de extremo e que é que desempenha as de *μεταξύ*. Quer dizer: a identificação de algo como *μεταξύ* só parece fazer sentido no quadro de um acesso marcado pela posse de determinações para lá do *μεταξύ* – entre as quais o *μεταξύ* justamente aparece como *μεταξύ*. Em suma: 1) a determinação do *μεταξύ* é uma determinação *regional*; 2) o ponto de vista a partir do qual se produz o reconhecimento do *μεταξύ* como *μεταξύ* tem uma *amplitude mais vasta* do que este último e, nesse sentido, *vê o μεταξύ como que “de fora”*.

Ora, muitos dos passos do *Corpus Platonicum* que considerámos em nada mudam este estado de coisas: “encaixam” perfeitamente nele e corroboram-no. Mas, sendo assim, o que encontrámos em alguns passos do *Corpus* questiona (põe em causa) os dois pressupostos fundamentais e aparentemente evidentes desta compreensão espontânea do conceito de μεταξύ.

Assim, alguns passos do *Corpus* e, em especial, aqueles passos que dizem respeito à ideia de “híbrido” envolvem – mesmo que apenas tácita e “silenciosamente” – um fenómeno que poderíamos descrever como *totalização do μεταξύ*. Importa perceber bem aquilo para que este fenómeno aponta e em que medida põe em causa os dois pressupostos referidos, conferindo à noção de μεταξύ um “rosto” significativamente diferente. A noção de “híbrido” aparece, como dissemos, sobretudo nas análises do *Theaetetus* (153e-157c, 182a-183c) e do *Timaeus* (50ass.). Mas, para efeitos do que importa agora pôr em evidência, basta que consideremos as primeiras.

Se tomarmos como ponto de partida as análises do “μεταξύ estésico” que são levadas a cabo no *Theaetetus*, 153e-157c, 182a-183c, salta à vista o seguinte quadro de consideração. O modelo aí explorado parte justamente da compreensão comum, “automática” do que se passa no haver-acesso, na constituição do αἰσθάνεσθαι (*latissimo sensu*). O αἰσθάνεσθαι envolve a existência de algo assim como um elemento passivo (τὸ πάσχον) – o olho, por exemplo – e um elemento activo, que actua sobre o elemento passivo (τὸ ποιοῦν) – a “coisa” ou o “objecto” que se dá a ver. Ora, a compreensão comum do αἰσθάνεσθαι como envolvendo de raiz estes dois elementos (o πάσχον e o ποιοῦν) inclui dois aspectos essenciais. Por um lado, o ver (o acontecimento da visão) está constituído de tal modo que não coincide inteiramente nem com o olho nem com o “objecto” visível; passa-se de algum modo “entre” eles: nesse “entre” que está em causa justamente no facto de a visão implicar a) um excesso relativamente ao olho e ser de algum modo excêntrica em relação a ele (indo para lá dele) e, assim também, b) uma não identidade com o “objecto” em causa sc. um excesso também relativamente a ele (ao ver-se, não se assume a identidade da “coisa” vista; fica-se, por assim dizer, “para cá” dela – a uma “distância” que permite justamente o seu aparecimento). Por outras palavras: ao vermos, “vamos” de certo modo à “coisa” vista, sem que, todavia, nos confundamos com ela. Mas o excesso de que falámos – o excesso tanto em relação ao olho como à “coisa” vista – tem também que ver com o facto de o próprio olho não ter em si o ver da “coisa”, só o tem a partir dela (o olho não é, em si

mesmo, condição suficiente para o aparecimento de X); e, inversamente, o “objecto” não comporta em si mesmo o ver de si, só o tem (só é visto como “objecto” e, nesse sentido, só se torna visível) a partir do olho. Tudo isto significa, em suma, que a compreensão comum do αἰσθάνεσθαι tem de algum modo noção de um plano acrescentado tanto ao plano do olho propriamente dito quanto ao da “coisa” vista, que se caracteriza por estar de certa forma a “meio-caminho” dos dois sc. por não coincidir nem com um nem com o outro, antes estar constituído num excesso relativamente a ambos (ou, dito de maneira algo grosseira: por estar como que *para lá de um* – do olho – e *para cá do outro* – da “coisa” vista).

Mas, sendo assim, o que por outro lado configura a compreensão espontânea do αἰσθάνεσθαι é justamente que este “a-meio-caminho” *não tem densidade nenhuma e não* desempenha qualquer papel fundamental no próprio aparecimento. O que avulta no αἰσθάνεσθαι – o que o define – é justamente a sua pura *transparência* em relação à “coisa” vista, quer dizer, o facto de haver de todo o modo uma “janela” sempre já “escancarada” que torna qualquer X imediatamente presente e disponível na determinação que é a sua. Nada na forma como vemos revela (mostra, põe em relevo, torna notório) o que quer que seja que corresponda ao plano acrescentado da visão; o que caracteriza o “ver” é estar imediatamente voltado para a “coisa” vista, numa posse imediata e directa dela, sem nada que se interponha. De sorte que, embora haja alguma noção da alteridade da visão em relação ao olho e ao “objecto” propriamente ditos, essa noção está como que apagada pela imediata disponibilidade do visto – e tudo se reduz a esse estar-já-em-contacto-com-o-visto, numa revelação directa e imediata dele. E, como dizemos, seja lá o que for que o acontecimento da visão traz consigo, as coisas entram, de todo o modo, “pelos olhos dentro”.

Ora, o ponto fundamental deste modelo de compreensão do αἰσθάνεσθαι (no caso, da apresentação visual) é justamente a ideia de transparência (a “coisa” manifesta-se!) e, implicado nisso, a ausência de qualquer densidade própria do acontecimento que caracteriza a visão sc. disso que de algum modo se passa a meio caminho entre o olho e o “objecto” visível. E a convicção de transparência faz que se saiba perfeitamente (se tenha pleno acesso a) o que é o olho, o que é a “coisa” visível e o acrescento correspondente à própria visão, que ocorre de algum modo entre ambos. Isso significa, por um lado, que todas as determinações em jogo no aparecer (o olho, a “coisa” vista e o próprio acontecimento do vê-las) constituem determinações regionais, internas a um

quadro de desconfinamento de óptica mais amplo – de tal modo que, por outro lado, todos os elementos componentes do αἰσθάνεσθαι estão vistos como que “de fora”, a partir de uma *testemunha cognitiva puramente transparente*, que, a partir da transparência que a caracteriza, é capaz de os acompanhar eficazmente a todos sem excepção.

Mas é precisamente a este respeito que o passo do *Theaetetus* que estamos a considerar produz uma inversão ou ruptura – uma inversão ou ruptura relativamente à alegada possibilidade de uma testemunha cognitiva sc. de um ponto de vista “neutro”, capaz de acompanhar a totalidade dos momentos constitutivos do αἰσθάνεσθαι na especificidade que é a sua.

Com efeito, ele acentua que o acontecimento de toda e qualquer αἴσθησις sc. o acontecimento de todo e qualquer αἰσθητόν só tem lugar *a jusante da mistura ou da fusão entre τὸ ποιοῦν e τὸ πάσχον*, ou seja, no terreno do ἔκγονον sc. dos ἔκγονα resultantes dessa mistura. De sorte que tudo na constituição de uma dada αἴσθησις sc. de um dado αἰσθητόν se caracteriza por ser *sempre já interno a essa mistura*: por ocorrer sempre já num quadro transformado por ela. Mas isto tem implicado em si vários aspectos, que importa vincar com nitidez.

Em primeiro lugar, o μεταξύ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος difere substancialmente da noção de intermédio (de “a-meio-caminho”) que está envolvida no modelo “comum” de compreensão do aparecer (: o intermédio como uma determinação regional inscrita num quadro de acesso puramente transparente à identidade e “paradeiro” dos extremos a que o intermédio é relativo). O μεταξύ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος diz respeito à *própria mistura* – à “imersão” na mistura – sem acesso ao que sejam os extremos em si mesmos, “desligados” um do outro (como determinações independentes e eficazmente acompanhadas). E isto de tal modo que, em segundo lugar, aquilo que é αἴσθησις e aquilo que é αἰσθητόν *não* corresponde já ao πάσχον sc. ao ποιοῦν, mas a uma esfera de sentido *radicalmente diferente, feita do próprio cruzamento entre eles* e da ausência de contacto com esses extremos que tal cruzamento traz consigo. Numa palavra: a αἴσθησις e o αἰσθητόν são determinações *internas ao próprio cruzamento*, transformadas pelo advento dele. O que significa ainda um terceiro aspecto, que é o seguinte. Ao contrário do que está envolvido na compreensão comum do αἰσθάνεσθαι, a instância intermédia de que se fala no *Theaetetus* corresponde a algo que *adquire densidade*: algo que *interfere* no modo como se vê e de alguma forma

“prende” o olhar a si. De sorte que o “intermédio” deixa de ser um elemento dispiciendo do αἰσθάνεσθαι pela forma como em nada “risca” na apresentação directa e imediata do “objecto” em causa e se converte em qualquer coisa de denso e relevante, que cunha decisivamente o modo como o ver está constituído em nós.

Ora, este estado de coisas envolve uma profunda perturbação da óptica natural, desprevenida, e da pretensão de evidência de que ela tende a revestir-se. Em particular, o que é explorado no referido passo do *Theaetetus* tem como implicação que o μεταξύ – o μεταξύ correspondente à fusão entre o πάσχον e o ποιῶν e ao surgimento de uma identidade intrinsecamente correlativa (αἴσθησις $\leftrightarrow$ αἰσθητόν) – já não é apenas uma parte do que se tem apresentado (uma determinação regional, claramente contraposta à determinação dos extremos), mas na verdade um *território total*. Tudo – nada menos do que tudo na esfera do αἰσθάνεσθαι – é imanente ao μεταξύ τοῦ ποιῶντός τε καὶ πάσχοντος, no sentido referido: “vem” dele, é “posto” pela determinação que lhe pertence. Por outras palavras: a análise do conceito de μεταξύ que encontramos no *Theaetetus* atribui-lhe um carácter *extravasante, abarcante*: o μεταξύ *alastra* à *totalidade* daquilo que temos apresentado e é propriamente a determinação do αἰσθάνεσθαι. A esfera de sentido correspondente ao μεταξύ deixa de estar circunscrita, “perdida” no meio do acesso a outras “coisas”, e converte-se em algo de “aberto”, “rasgado” – e “aberto” ou “rasgado” a tal ponto que todo o acesso de que dispomos (toda e qualquer αἴσθησις sc. todo e qualquer αἰσθητόν possível) lhe é imanente. Nesse sentido, o μεταξύ constitui o “lugar” do próprio αἰσθάνεσθαι: a determinação que subjaz a todo e qualquer momento dele e que universalmente o acompanha.

Mas este fenómeno de *totalização do território do μεταξύ* – que faz que a instância intermédia deixe de ser uma parte entre outras da apresentação que se tem e se alastre a todo o αἰσθάνεσθαι, constituindo a determinação que lhe serve de base – implica *eo ipso* um outro aspecto, a saber: o *aprisionamento ou fechamento na esfera do μεταξύ*. A compreensão “natural” da constituição do αἰσθάνεσθαι reflecte uma pretensão de *sinopse* e de *transparência*: quer o μεταξύ quer os extremos são algo que se acompanha eficazmente, algo que se testemunha “de fora”. Mas o alastramento do μεταξύ à totalidade do acesso de que dispomos significa que estamos *fechados* na sua esfera de sentido: estamos prisioneiros do *híbrido*, estamos justamente constituídos no *resultado* do μεταξύ τοῦ ποιῶντός τε καὶ πάσχοντος e não temos acesso ao que seja a identidade dos próprios extremos em si mesmos (i.e. em estado “puro”, fora da

integração no μεταξύ). A inclusão da totalidade do αἰσθάνεσθαι num território μεταξύ impede justamente a existência de uma “folga” do olhar, da possibilidade de “ver” o que se situa para lá do próprio μεταξύ. Está-se *fechado* nesse território: tudo o que se acede está de raiz cunhado e transformado por ele – de sorte que o que seja a identidade do πάσχον sc. do ποιοῦν é algo fora de alcance, algo de que pura e simplesmente se perdeu o rasto. Deixa de haver *sinopse* e *transparência* – deixa de haver um olhar “livre”, “solto”, “descomprometido”: capaz de acompanhar a constituição dos extremos e da determinação intermédia entre eles. E tudo se passa como se estivéssemos fechados no interior da “bolha de sentido” correspondente ao μεταξύ, sem acesso ao exterior dessa “bolha”. Nesse sentido, a noção de μεταξύ adquire não apenas um valor total, omni-abarcante, mas também o valor de uma “prisão”: de algo constantemente implicado em tudo aquilo a que temos acesso, de cuja determinação não nos conseguimos “libertar”. Numa palavra: a testemunha cognitiva alegadamente transparente em relação à totalidade do que compõe o αἰσθάνεσθαι fica reduzida ao μεταξύ, fechada nele, “engolida” por ele – e sem acesso ao que seja o para-lá-dele. E o que com tudo isto se desenha é a possibilidade de algo assim como um *desenvolvimento* da noção de μεταξύ ou um *aumento* da sua densidade, que faz que a instância intermédia, por assim dizer, se “imponha” e se “vire” contra os termos da sua “vocação original” – e alastre o seu “reino” a tudo o mais, “conquistando-o” com a determinação que é a sua e dando lugar a qualquer coisa como uma *hipertrofia do μεταξύ*.

Mas, se é assim, se, ao contrário do que está suposto pela compreensão espontânea do μεταξύ como realidade parcial relativamente a um exterior que se conhece, pode-se em alguns casos falar de uma *hipertrofia do território do μεταξύ* e da consequente perda de acesso à determinação dos extremos, então levanta-se justamente o problema de saber em que sentido se pode continuar a falar deles. O *Theaetetus* não aprofunda este problema; contudo, as indicações que nos dá apontam na direcção dele, suscitam-no. E, desse modo, um dos problemas que ficam por resolver a partir da consideração do “μεταξύ não-terminológico” é precisamente que sentido tem o conceito de “extremos”, se de facto pode acontecer que tudo aquilo com que estamos em contacto é relativo apenas ao μεταξύ e prisioneiro da sua esfera. Nos casos em que é assim, faz sentido continuar a falar de extremos? Mais: é possível haver sequer noção de algo para lá do μεταξύ, quando tudo aquilo a que temos acesso é, de uma ponta à outra, feito dele: é integralmente μεταξύ? Ou é essa noção, em última análise, uma noção

“absurda” e “desfocada” em relação ao modo como estamos constituídos, que pura e simplesmente desvanece, quando atentamos na possibilidade de tudo ser apenas *μεταξύ*? Dito de outra forma: é a possibilidade de aprisionamento no *μεταξύ* suficiente para eliminar a noção de “extremos” ou ela permanece, mesmo quando se reconhece que tudo pode ser apenas relativo ao *μεταξύ*, ter a identidade *dele*? E, se assim for, como é isso possível: como é que pode acontecer que o fechamento no *μεταξύ* (e tanto parece querer justamente dizer: o absoluto isolamento no seu território, i.e. a total ausência ou privação do que quer que lhe seja exterior) seja compatível com uma notícia de um para-lá-dele?

Esta constelação de problemas já não pode ser tratada no âmbito daquilo a que chamámos o “*μεταξύ* não-terminológico”. Embora seja suscitada a partir das análises do “*μεταξύ* não-terminológico”, a chave (a haver de facto uma chave) para a sua resolução excede essas análises e terá de ser procurada no “uso terminológico” do *μεταξύ*.

O que vimos permite começar já a desenhar qualquer coisa como uma “*figura geral*” do *μεταξύ* – composta por estas e aquelas “peças” e delimitada pelos contornos introduzidos pelos diferentes modelos explorados. Quer dizer: a partir do que considerámos consegue-se ganhar um vislumbre de *uma figura complexa do μεταξύ*, constituída pela junção das várias “peças” entretanto recolhidas. Essas “peças” formavam já “figuras” sc. “modelos” do *μεταξύ*, sim, mas tinham ainda um carácter disperso, isolado e, por assim dizer, desconexo – pela forma como a sua identificação não estava acompanhada de uma *visão de conjunto* suficientemente nítida, que pusesse os diferentes elementos em ligação uns com os outros e se concentrasse mais na articulação entre as diferentes “peças” (e no “desenho” que resulta de tal articulação) do que em cada “peça” em particular, tomada isoladamente.

Mas, sendo assim, a auscultação que fizemos do *μεταξύ* não-terminológico *inclui ainda outros elementos* para além daqueles que foram referidos neste rápido balanço. O que caracteriza esses elementos é não serem alvo de uma focagem detida e de aparecerem, por assim dizer, apenas “de passagem”. Por um lado, tais elementos podem inscrever-se naquilo que designámos como “*μεταξύ* avulso” – de tal modo que não chegam a desenhar propriamente uma “figura” do *μεταξύ* ou um modelo de

compreensão da instância intermédia. Mas, por outro lado, também pode acontecer (e de facto acontece) que haja empregos do *μεταξύ* que se caracterizam por incluir elementos menos vinculados ou em posição átona, que se acham como que “ofuscados” ou “eclipsados” por elementos mais notórios e decisivos para a fixação de uma determinada “figura” ou de um determinado “modelo”. Mas, sendo assim, isso não significa que também eles não sejam relevantes para a construção do “puzzle do *μεταξύ*” no *Corpus Platonicum* – e isto por duas razões. Por uma parte, esse “puzzle” inclui também esses elementos e seria diferente (corresponderia a um “puzzle” com características distintas) se tais elementos não fizessem parte dele. Por outra parte, a circunstância de estes e aqueles elementos não serem tão decisivos num determinado quadro de consideração não impede que, uma vez considerados a partir de um outro ângulo (i.e. uma vez incluídos num outro quadro), correspondam na verdade a determinações importantes e até mesmo decisivas para o “rosto” com que o *μεταξύ* aparece. Ou seja, uma determinação pode não ter uma posição tónica na “economia” de uma “figura particular” (desta ou daquela “peça” em concreto), mas adquirir essa posição quando a perspectiva em causa se deixa de concentrar apenas nessa “figura particular” e considera o “puzzle” (a “figura geral”) a partir de um ângulo diferente ou mais abrangente.

Não cabe aqui seguir todos os elementos mais ou menos “secundários” que sucessivamente entraram em cena na nossa auscultação preliminar. Importa apenas chamar a atenção para aqueles que julgamos serem mais importantes e que, uma vez postos em destaque (ou, se assim se pode dizer, uma vez retirados da posição átona em que se encontram), nos *interpelam*, pois suscitam o problema de saber se também eles constituem determinações fundamentais para a construção do “puzzle do *μεταξύ*”.

10. Um desses elementos prende-se com uma certa identificação entre a determinação do *μεταξύ* e uma forma de ser, por assim dizer, “*esdrúxula*”, “*esquiva*”, “*indisciplinada*”, “*insubordinada*”, “*desconcertante*”, *difícil de apreender*, envolvida em *ininteligibilidade(s)*, *engano(s)*, que é *avessa a uma captação clara, definida*, etc. Podemos ganhar a pista desta forma de ser a partir de alguns passos do emprego não-terminológico do *μεταξύ*. Mas há sobretudo um que parece acentuá-lo com mais nitidez. Esse passo diz respeito à caracterização do “*μεταξύ* de transição”, designadamente do *μεταξύ κινήσεως τε καὶ στάσεως* (*Parmenides*, 156dss.) – e ao modo como tal *μεταξύ* revela ter a natureza de algo *ἄτοπον* («*φύσις ἄτοπος*»), nos dois sentidos referidos: tanto

no sentido estrito de não ocupar nenhuma posição definida (de corresponder a qualquer coisa que não se deixa situar), quanto no sentido em que traduz uma determinação avessa a uma efectiva captação do seu significado sc. daquilo em que consiste (i.e. uma determinação que envolve algo de inteligível, paradoxal e até mesmo “absurdo”).²⁴¹

Como o referido passo do *Parmenides* vinca de diversos modos, o que faz do μεταξύ algo de ἄτοπον (i.e. algo de paradoxal, “esdrúxulo”, “absurdo”, inteligível, etc.) é justamente a sua distância em relação ao padrão normal (ao padrão que comumente tendemos a partilhar) de inteligibilidade, a saber: o *princípio de identidade sc. de coincidência de uma determinação consigo mesma*. Com efeito, constitui um dos alicerces fundamentais da compreensão “natural” da ideia de “meio”, “intermédio”, etc. o pressuposto de que, seja qual for a determinação que desempenhe essa função, ela corresponderá de todo o modo a algo em plena identidade consigo mesmo, formado em coincidência consigo. É nesse sentido que as minhas mãos estão *entre* o meu tronco e o monitor do computador, que a secretária está *entre* a cadeira e a parede, que a janela está *entre* mim e a rua, que o dia de hoje se situa *entre* ontem e amanhã, etc. Todos estes exemplos laboram justamente no pressuposto de que a instância intermédia é feita apenas pela determinação que lhe pertence e está constituída em inteira coincidência consigo mesma: as minhas mãos têm a sua identidade definida apenas por isso mesmo que são sc. por serem mãos e não outra coisa; a secretária tem uma identidade constituída apenas pela determinação que lhe pertence – e nada nessa determinação passa pela identidade da cadeira ou da parede; a janela é um objecto definido apenas por si mesmo – nada de mim ou da rua intervém na forma como está constituído; o dia de hoje é uma determinação em coincidência consigo própria, cuja identidade está fundada apenas por aquilo em que ela mesmo consiste. E assim sucessivamente.

Ora, o passo do *Parmenides* que considerámos acima vinca como o conceito de μεταξύ pode estar constituído de tal modo que não é compatível com este princípio de identidade: é uma determinação, por assim dizer, “insubordinada”, que não se deixa “domesticar” por tal princípio, antes envolve uma forma de ser completamente avessa a isso que parece evidente, necessário e que constitui a fonte de inteligibilidade de qualquer determinação – a coincidência de um “A” consigo mesmo. Quer dizer, o μεταξύ pode estar constituído de tal modo que *tudo nele é da ordem do “ἐκ X εἰς Y”*, no

²⁴¹ Veja-se *supra* pp. 123ss. No que se segue, é sobretudo relevante o segundo sentido de ἄτοπον.

sentido em que, no referido passo do *Parmenides*, se fala de um μεταξὺ κινήσεως τε καὶ στάσεως, isto é: de uma determinação constituída na forma do “estar-saída-de-si-em-direcção-a-um-outro”, do “estar-em-x-no-modo-do-abandoná-lo”, “estar-em-contacto-com-y-sem-chegar-ainda-a-ele”, etc. O μεταξὺ exprime, portanto, uma identidade intrinsecamente cruzada: uma identidade que não se deixa circunscrever como um A ou C, antes está de algum modo (de um modo difícil de explicar) atravessada entre ambos. O μεταξὺ não é nem A nem C, é de algum modo intermédio a eles: não um intermédio constituído em coincidência consigo mesmo – não um B –, mas sim qualquer coisa de intrinsecamente instável, que não se deixa “agarrar” ou determinar de forma precisa. Por outras palavras: o μεταξὺ aqui em causa é um intermédio no sentido em que não é A nem C, mas, por outro lado, é de algum modo A e C: é um A saído de si, a caminho de outra coisa, e um C a chegar a si, ainda não exactamente em contacto consigo. E é justamente este carácter atravessado do μεταξὺ – é esta forma estranha de ser e não ser ao mesmo tempo (este ser ainda A que já não é A, este ser já B que ainda não é B, este ter um A no modo do estar a sair dele sc. este ter um B no modo de ainda estar só a chegar a ele, etc.) – que faz dele algo constitutivamente ἄτοπον: algo “absurdo”, que não se deixa sequer exprimir bem, que é opaco e avesso a captação, avesso à fixação de um “ser-assim” preciso, definido (a qualquer coisa de que se possa dizer “é isto” ou “é aquilo” e mais nada).

Mas, sendo assim, o que encontrámos no *Corpus Platonicum* não se fica por aqui. O *Corpus* não chama apenas a atenção para a possibilidade de o μεταξὺ estar afectado pelo *deficit* de inteligibilidade que referimos, como se se tratasse de uma pequena “ilha” perdida no “mar” de um acesso franco, eficaz. O *Corpus* põe igualmente em relevo que o μεταξὺ (e o seu carácter ἄτοπον) está como que “infiltrado” (e desempenha um papel central) em compreensões fundamentais aparentemente inteligíveis, “contaminando” a evidência de que alegadamente se revestem com a ininteligibilidade de que o próprio μεταξὺ é portador. Quer dizer: em causa não está uma determinação relativamente restrita e muito bem delimitada (quer dizer, portanto: isolável) que padece de ininteligibilidade e que se acha contraposta a outras – na verdade a muitas outras – determinações, porventura até mais fundamentais do que ela, que já nada têm que ver com a natureza ἄτοπον própria do μεταξὺ (ou, pelo menos, de algumas instâncias do μεταξὺ). Não: em causa está a possibilidade de haver estruturas (e até mesmo estruturas fundamentais da realidade) que parecem perfeitamente

inteligíveis, mas que, vendo bem, acabam por se revelar minadas pela presença do μεταξύ e pelo carácter “esdrúxulo”, “desencontrado”, “impertinente” que lhe corresponde.

Para ver até que ponto é assim, basta considerar dois momentos centrais do “uso não-terminológico” do μεταξύ.

a) O primeiro desses momentos diz respeito ao próprio passo do *Parmenides* a que agora mesmo fizemos referência. O contexto em que o passo se inscreve é o do significado da *temporalidade*, mais precisamente: das condições de possibilidade do decurso temporal (do πορεύεσθαι do tempo: «πορευομένου τοῦ χρόνου», 152a3-4) e das implicações (do efeito, etc.) que esse decurso tem naquilo que “está-no-tempo” ou se acha sujeito à temporalidade. Não cabe seguir de novo, nem sequer nos seus traços mais importantes, as análises do trecho do *Parmenides* aqui em causa. Importa apenas vincar como os desenvolvimentos do *Parmenides* a respeito do μεταξύ (e, designadamente, o seu carácter “absurdo”, “abscôndito” que esses desenvolvimentos acabam por documentar) ocorrem precisamente “no interior” de uma determinação fundamental da forma como estamos constituídos: a temporalidade, a sujeição ao próprio tempo sc. ao próprio decurso temporal. Quer dizer: há uma determinação essencial do nosso modo de ser, uma determinação onnipresente, constante no modo como nos temos a nós próprios – o tempo, a exposição ao decurso temporal – que, vendo bem, envolve no seu núcleo o μεταξύ e o carácter ininteligível (o carácter ininteligível que advém do “ἐκ X εἰς Y”, no sentido considerado) que lhe é próprio. Não acontece que haja, por um lado, o decurso temporal e, por outro, o μεταξύ – como se ambas as determinações corresse paralelamente uma à outra e não se “tocassem”. Mais: também não acontece que o μεταξύ esteja envolvido no πορεύεσθαι τοῦ χρόνου, sim, mas apenas como uma determinação periférica, “acidental” desse πορεύεσθαι, de tal modo que constitui um momento de fragilidade no quadro de uma determinação, no fundamental, clara, transparente, inteligível. Não. O próprio πορεύεσθαι do tempo é intrinsecamente relativo ao “ἐκ X εἰς Y”, tem justamente que ver com ele, está alicerçado sobre a sua base, ou seja: ocorre no interior da “atmosfera” do μεταξύ e por isso “respira” a falta de inteligibilidade de que este último padece. De sorte que *tudo* – nada menos do que *tudo* – no nosso acesso à temporalidade sc. na constituição do πορεύεσθαι do tempo se acha afectado pelo μεταξύ e “contaminado” pelo seu modo de ser ἄτοπον.

b) O segundo momento a partir do qual se pode ganhar a pista de um “alastramento” do μεταξύ a determinações fundamentais aparentemente “domesticadas” e do “esvaziamento” de inteligibilidade que esse “alastramento” produz prende-se com as análises do *Theaetetus* (153e-157c, 182a-183c) sobre a natureza do αἰσθάνεσθαι. Este passo já foi focado em duas ocasiões – tanto na sua exploração preliminar como no exame daquilo a que chamámos a “totalização do μεταξύ”. Todavia, importa voltar a ele e vê-lo a partir de um outro ângulo. O ponto que agora cabe acentuar diz respeito ao próprio nexos (à relação de identidade aí estabelecida) entre o μεταξύ e conceito de αἰσθάνεσθαι que está no centro das análises do *Theaetetus*. Referimos oportunamente como o conceito de αἰσθάνεσθαι em causa nesses passos do *Theaetetus* também exprime um conceito *abrangente, lato* – que diz respeito não apenas a este ou aquele aparecer específico (um aparecimento restrito por contraposição a outras formas de aparecimento possíveis), mas ao *próprio aparecimento enquanto tal*. Quer dizer: quando no referido passo do *Theaetetus* se fala de αἰσθάνεσθαι, o termo é também usado para traduzir *toda e qualquer forma de aparecimento*, isto é, de *tudo* aquilo com estamos em contacto ao “abrirmos os olhos”. “Αἰσθάνεσθαι” corresponde, nesse sentido, ao próprio facto de haver de todo em todo aparecer, de estarmos constituídos numa manifestação das coisas ou de sermos um acontecimento de acesso, de “ver” (no sentido amplo, irrestrito que o verbo “ver” também pode ter em Português).²⁴²

Como vimos, um dos pontos centrais das análises do *Theaetetus* sobre a natureza do αἰσθάνεσθαι é chamar a atenção para a possibilidade de o aparecimento enquanto tal ser reconduzido ao plano do μεταξύ – de tal modo que aquilo a que chamamos “ver” (*latissimo sensu*) é propriamente algo μεταξύ, tem globalmente um carácter “intermédio”, ou ocorre sempre já no quadro do “μεταξύ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος”. Numa palavra: o μεταξύ não é uma entre outras determinações componentes do αἰσθάνεσθαι, mas a sua determinação fundamental: aquilo que fixa, forma ou configura o modo como ele se acha constituído. Ora, poderia ser assim, mas de tal modo que a redução ao plano do μεταξύ não envolvesse perda de inteligibilidade. Quer dizer: poderia perfeitamente acontecer que o μεταξύ “alastrasse” a toda a composição do αἰσθάνεσθαι (e deixasse, portanto, de ser uma entre outras determinações dele) sem que o αἰσθάνεσθαι perdesse o carácter “domesticado”, “controlado” e inteligível de que normalmente se arroga. Contudo, o exame levado a

²⁴² A este respeito, veja-se *supra* pp. 108ss., bem como a nota 200.

cabo no *Theaetetus* põe em relevo que é exactamente o oposto que se passa. A redução do αἰσθάνεσθαι à esfera do μεταξύ (ou, o que é o mesmo: o “alastramento” do território do μεταξύ a todo o aparecer) tem como consequência uma “perda de pé”: uma transfiguração do “rosto” do αἰσθάνεσθαι e uma profunda perturbação da inteligibilidade de que se revestia. Com efeito, a identificação entre αἰσθάνεσθαι e μεταξύ implica a *suspensão do padrão de identidade* (de um A que acede a um B e de um B que é visto por um A, cada um dos quais constituído apenas pela determinação que é a sua) e a transição para um modelo de compreensão do αἰσθάνεσθαι em que tudo tem que ver com determinações *intrinsecamente correlativas* (que só podem ser uma mediante a outra). Também neste caso, o que o μεταξύ exprime – o que o conceito de μεταξύ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος se destina a traduzir – é justamente o facto de nada no aparecer em que estamos constituídos ter uma identidade em coincidência consigo mesma, feita apenas da determinação que é a sua ou, por assim dizer, “auto-suficiente”. Pelo contrário, tudo na constituição do αἰσθάνεσθαι tem que ver com essa determinação “desconcertante”, difícil de captar ou compreender que é a que corresponde ao *cruzamento* entre o ποιοῦν e o πάσχον e à emergência de *identidades constitutivamente dúplices, correlativas* ou, como se diz em 156a-b, de identidades que se caracterizam pela propriedade de serem *gémeas* («δίδυμα»). Por outras palavras: tudo aquilo com que estamos em contacto no simples facto de “abrirmos os olhos” é da ordem deste “A-a-passar-por-B” sc. deste “B-atravessado-por-A”, deste “A-metido-na-identidade-de-B” sc. deste “B-a-interferir-na-identidade-de-A” – e ocorre no “meio” desconcertante, difícil de captar, etc. que corresponde a este peculiar “um-no-outro”.

É este o ponto fundamental: o μεταξύ sc. o carácter ἄτοπον²⁴³ de que ele se reveste não tem que ver com um momento entre outros da forma como está constituído em nós o aparecer – com qualquer coisa secundária, periférica, situada no quadro de um acesso perfeitamente inteligível e absorvida por ele. Tal como no caso das análises do tempo no *Parménides*, também neste caso a noção de μεταξύ exprime a própria “atmosfera” em que o αἰσθάνεσθαι ocorre, aquilo em que ele assenta ou a que é relativo. E isto de tal modo que, por outro lado, o que assim fica “contaminado” pela ininteligibilidade própria do μεταξύ é tudo menos uma determinação acessória, de pouca monta. Com efeito, é *o próprio aparecer* – e tanto quer dizer: tudo,

²⁴³ O *Theaetetus* não faz uso do termo “ἄτοπον”, mas os fenómenos que põe em evidência chamam justamente a atenção para o modo como o μεταξύ sc. o μεταξύ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος corresponde a algo dessa natureza.

absolutamente tudo, com que estamos em contacto – que se acha como que “contaminado” pela ininteligibilidade correspondente ao “um-no-outro”, no sentido referido. Neste sentido, as análises do *Theaetetus* vincam ainda com mais nitidez (ainda com mais “força”) do que as análises do *Parmenides* a possibilidade de o carácter ὄτιον do μεταξύ estar infiltrado em – e sustentar nada menos do que – determinações fundamentais da forma como estamos constituídos. Pois no caso do *Parmenides* tratava-se já de uma determinação fundamental, de algo que nos configura de raiz: todo o acesso que temos a nós mesmos e às “coisas”, tudo aquilo que fazemos ou pensamos, etc. está intrinsecamente cunhado pela determinação da temporalidade sc. pelo decurso do tempo. Mas, sendo assim, poderia levantar-se a objecção de o tempo constituir apenas uma entre outras determinações com que estamos em contacto, de tal modo que a “contaminação de ininteligibilidade” em causa é de todo o modo restrita, “contida”, regional e deixa de fora outras determinações de que temos notícia e que são aparentemente não menos decisivas (por exemplo, a determinação do espaço). Ora, as análises do *Theaetetus* acentuam justamente este “potencial corrosivo” do μεταξύ e levam-no até ao extremo: é o próprio αἰσθάνεσθαι – o próprio aparecer, o próprio haver mostração, o próprio facto de se estar constituído numa manifestação do que quer que seja – que se acha envolvido em ininteligibilidade e revela ter o modo de ser de algo esdrúxulo, equívoco, paradoxal, absurdo: ὄτιον.

Em suma, as análises que encontrámos no *Parmenides* e no *Theaetetus* chamam a atenção para a possibilidade de certas determinações – e mesmo determinações fundamentais – não serem, como pretendem, absolutamente inteligíveis, evidentes, antes estarem secretamente encalhadas nos antípodas do padrão de inteligibilidade que temos por canónico: o padrão de identidade, o princípio da coincidência consigo, etc. E isto de tal modo que aquilo que produz essa *reversão de inteligibilidade* (a conversão do evidente em enigmático, ininteligível) é justamente o μεταξύ e o modo de ser que lhe é próprio. Quer dizer: os passos do *Corpus Platicum* que visitámos não documentam apenas o carácter subversivo (ininteligível, paradoxal, etc.) do μεταξύ; vincam também como o μεταξύ pode estar infiltrado em determinações fundamentais, arrastando-as para a esfera da identidade paradoxal que, pelo menos em alguns casos, caracteriza o μεταξύ.

11. Acresce a isto um segundo elemento relevante, que diz respeito a uma das implicações da caracterização do “μεταξύ *partim/partim*” que encontramos em

Respublica II, 358ss.²⁴⁴ Como vimos, o que se desenha neste passo é que o plano intermédio não se caracteriza apenas pela co-presença dos extremos a que é relativo; caracteriza-se igualmente por ocupar uma determinada posição *numa escala de não-indiferença*, definida pelo intervalo entre o ἄριστον e o κάκιστον. E o que faz do μεταξύ algo de intermédio é também a circunstância de não corresponder nem ao que seria ἄριστον nem ao κάκιστον, mas a uma posição intermédia numa ordem de *valoração*, isto é: ao facto de ser melhor que o pior e pior que o melhor.

A descrição deste aspecto em *Respublica* II é sumária: este elemento ocupa uma posição átona, pouco vincada, e acha-se como que subordinado aos elementos mais centrais da “figura” ou do “modelo” que aí se desenha. Todavia, se olharmos um pouco mais atentamente, salta à vista como *Respublica* II chama silenciosamente a atenção para uma complexa rede de aspectos e implicações. É essa rede que importa agora destrinçar.

a) Em primeiro lugar, a inscrição do μεταξύ numa escala de não-indiferença sc. a definição do μεταξύ como uma determinação intrinsecamente relativa ao que é ἄριστον e ao que é κάκιστον faz que o ponto de vista que lhe corresponde seja muito diferente de um ponto de vista “neutro”, no sentido da *indiferença*: no sentido em que não se acha *animado por um em-causa* ou por uma *tensão* para isto ou aquilo. Com efeito, para uma *mera testemunha cognitiva* sc. para um mero “espectador” que, por assim dizer, olha para o μεταξύ e para os extremos de forma completamente descomprometida com eles, tanto um como os outros são determinações *indiferentes*, determinações que *não “riscam”* ou não desempenham qualquer função “vital” (i.e. qualquer papel na condução da vida e no seu “destino”, por assim dizer). Ou, dito de outro modo: aos olhos de um mero “espectador” não é possível aparecer a alternativa entre ἄριστον e κάκιστον, nem tampouco uma determinação μεταξύ *definida pela sua posição no quadro da relação com o “melhor” e o “pior”*. E é o contrário disso que está em causa em *Respublica* II. Quer dizer: *Respublica* II põe em evidência como os extremos não são algo para que se olha de forma *indiferente*, antes correspondem àquilo que determina, interfere em e qualifica – positiva ou negativamente – a “*navegação*” de *mim*. Dito de forma algo grosseira: os extremos são não aquilo que se contempla, mas aquilo que “*risca*” *deste ou daquele modo*, isto é, aquilo *de que se faz caso*; eles definem-se justamente pela posição que ocupam *na própria navegação vital*. Em suma:

²⁴⁴ Cf. *supra* pp. 139ss., em especial 142s.

os extremos constituem *pólos de uma navegação vital*.

Mas isto significa, por outro lado, que há uma *heterogeneidade valorativa* entre os próprios extremos a que o μεταξύ é relativo. Assim, o ἄριστον constitui *aquilo para que se está voltado, aquilo para que se tende* ou *em relação ao qual se tem apego*; inversamente, o κάκιστον diz respeito *algo a que eu “viro as costas”, que procuro evitar, de que “fujo”, etc.* Por outras palavras: a inscrição do μεταξύ num contexto marcado por não-indiferença faz que os extremos (os pólos da não-indiferença) estejam determinados pela heterogeneidade em virtude da qual um deles se define justamente por ser “pior” (por não interessar, por ser algo que há que evitar de que se tem repulsa, etc.) e o outro por ser “melhor” (por ser o que importa, aquilo que se persegue ou para que se tende, etc.). O que, por sua vez, quer dizer que o μεταξύ é intermédio no sentido em que é *mais positivo* que o extremo negativo e *mais negativo* que o extremo positivo – ou, o que é o mesmo: o μεταξύ define-se por ocupar uma posição de *a-meio-caminho* entre o ἄριστον e o κάκιστον e por corresponder a qualquer coisa como um “empate” sc. a algo melhor que o pior e pior que o melhor.

b) O que assim se desenha em *Respublica II* tem que ver, portanto, com a entrada em cena de algo que na maior parte dos usos de μεταξύ se acha completamente ausente. Com efeito, na maior parte dos usos da noção, não há qualquer *relevo qualitativo* entre os extremos: nenhum extremo é “mais” ou “menos” (tem “mais” ou “menos” valor) do que o outro – e tudo se passa, por assim dizer, *no “mesmo” plano* (num plano globalmente definido por neutralidade, indiferença, etc.). No caso de *Respublica II*, pelo contrário, há justamente uma *diferenciação de planos*: os extremos correspondem àquilo para que sumamente se tende sc. àquilo que sumamente se procura evitar e o μεταξύ define-se precisamente por ser o intermédio dessa dupla não-indiferença. Ou, o que é o mesmo: a multiplicidade em causa – o μεταξύ, o extremo A e o extremo B – ocorre justamente num quadro perpassado por *um fluxo de tensão ou de não-indiferença*. E isto de tal modo que, por outro lado, o μεταξύ inscrito neste quadro não corresponde a algo de “estático”, “fixo” ou “preso” ao seu próprio lugar (não tem a forma “contida” ou “sustida” que define uma determinação configurada por neutralidade ou indiferença); acontece antes que o μεταξύ tem de raiz um carácter *orientado*: o μεταξύ constitui-se de tal forma que tudo nele tem que ver com um *estar-a-caminho-do-pólo-positivo, em tensão para ele, voltado para ele*, ou como possamos exprimi-lo.

c) Mas, sendo assim, no que dissemos está também implicado um outro aspecto, que é o seguinte. A posição intermédia no quadro de uma polarização de não-indiferença assim constituída tem ao mesmo tempo que ver com uma componente de *ganho* (de “força”, capacidade) e uma componente de *defeito* (fragilidade, incapacidade: ὀδυναμία). Assim, por um lado, o μεταξύ envolve de raiz a superação do κάκιστον e tem justamente que ver com a capacidade de ascender sobre ele e constituir uma esfera de sentido “superior” a ele ou “melhor” que ele. O μεταξύ define-se pelo modo como se encontra *para lá* daquilo que corresponderia a uma condição formada pela pura presença do que é κακόν; o μεταξύ traduz o “lugar” da superação (do ter vencido, por assim dizer) uma *condição superlativamente negativa*: o κακόν sem mais – o κάκιστον. Mas, por outro lado, o plano intermédio tem também que ver com a *incapacidade* de chegar ao que seria efectivamente ἀγαθόν e, nesse sentido, com uma condição *bastante aquém* ou *para cá* do superlativo positivo. Por outras palavras: a superação do κακόν não se constitui de tal modo que haja uma instalação num ἀγαθόν sem mais (num ἀγαθόν puro, “sem pinga” de κακόν: no ἄριστον); acontece antes que a superação do κακόν (a ascensão a um patamar para lá do κάκιστον) se acha como que entravada ou bloqueada – de tal modo que a superação em causa não é plena, antes fica *aquém* do ἄριστον e *expulsa* da determinação que lhe é própria. Da conjugação destes dois aspectos – da conjugação do *ganho* e do *defeito* – resulta, como dissemos, uma determinação a meio caminho: uma determinação “nem boa nem má”, mas qualquer coisa que é ao mesmo tempo melhor que o pior e pior que o melhor; uma determinação, por um lado, não-coincidente nem com o κακόν (sc. com o κακόν “simples”, pleno: o κάκιστον) nem com o ἀγαθόν (sc. com o ἀγαθόν “simples”, pleno: o ἄριστον) e, por outro lado, feita de algum modo dos dois, de tal maneira que a superação do κάκιστον é obstaculizada pela retenção aquém do ἄριστον e, inversamente, a presença do κακόν é como que compensada pela presença de um *quantum* de ἀγαθόν.

d) Isto parece sugerir que o “lugar intermédio” sc. a condição cunhada ao mesmo tempo pela presença do κακόν e do ἀγαθόν tem, de todo o modo, um carácter “apaziguado” e constitui qualquer coisa de “remediado”: não se está na posse do ἀγαθόν, mas tem-se de certo modo contacto com ele e, nesse sentido, como dizemos, “não se vive assim tão mal”. E, mesmo que essa natureza remediada da condição μεταξύ tenha, como oportunamente referimos, um carácter “resignativo” (a resignação advém do facto de se estar aquém daquilo que corresponderia ao ἄριστον), a condição

correspondente à determinação intermédia parece constituir uma “atmosfera” perfeitamente “respirável” ou um “lugar” perfeitamente “habitável”: algo em que a vida se pode ainda assim “encaixar” e que lhe confere, apesar de tudo, um sentido ou a natureza de um projecto viável.

Mas, se virmos o problema mais de perto, *só aparentemente* é assim – e só por distração em relação aos fenómenos implicados em *Respublica* II é que se pode falar da condição μεταξύ como correspondendo a um programa vital “remediado” ou, apesar de tudo, “viável”. Com efeito, o que define esse “nem ser bom nem mau” (essas “meias tintas” ou esse ficar a meio caminho) que caracteriza a condição intermédia é que ele está inscrito num *programa dirigido ao superlativo*, num *projecto de aquisição do ἄριστον* ou, dito de outro modo, numa *tensão votada ao ἀγαθόν simples, em estado “puro”*. Por outras palavras: a fragilidade (a ἀδυναμία, etc.) que de raiz afecta o μεταξύ não é uma fragilidade meramente “resignativa”, como se correspondesse a algo que está aquém do ἄριστον, sim, mas que não impede a constituição de um empreendimento “viável”, com sentido e, assim, pelo menos em parte, capaz de cumprir os requisitos de que a própria vida é portadora. A fragilidade em causa é uma fragilidade *no quadro de uma tensão para o superlativo*, é uma fragilidade definida *em função desse quadro* e de raiz *relativa a ele*. A ἀδυναμία em causa é uma ἀδυναμία em relação àquilo mesmo para que se tende, àquilo que se procura: a isso que *estaria* em condições de satisfazer o programa ou o projecto vital. Quer dizer: a “excentricidade” de que a condição intermédia é portadora é uma excentricidade em relação àquilo que efectivamente permitiria cumprir os requisitos da tensão de não-indiferença envolvidos no nosso programa vital: o ἄριστον. E é o aquém *disso* que está em causa: é a *inviabilização* daquilo mesmo para que se tende – e que, nesse sentido, anima ou “alimenta” de uma ponta à outra o projecto vital em que se está embarcado e lhe confere sentido. Ou, dito ainda de outro modo: a nossa tensão de não-indiferença *excede em muito* aquilo que o “lugar” μεταξύ está em condições de oferecer, não se contém dentro dos seus limites. E é justamente isso que faz que a condição μεταξύ diga respeito a algo assim como um “lugar de frustração” sc. um “lugar de desolação”, configurado pela *ausência* (pela *falta, privação, carência* ou *expulsão*) daquilo para que constitutivamente se tende.

Ora, tudo isto significa, por outro lado, um “esvaziamento de sentido” do “lugar” μεταξύ: o que lhe confere sc. conferiria sentido está “fora” desse “lugar”, reside no seu “exterior” – e tudo no μεταξύ tem que ver com este *estar-expulso* (com esta

expropriação ou este *desapossamento*) do “lugar” a que se aspira. Em suma: em causa está justamente uma condição *atravessada*, *desencontrada* e o modo como esse desencontro (o desencontro em relação ao ὄριστον: o estar expulso dele, apesar de constitutivamente em tensão para ele) se traduz em tudo menos numa condição perfeitamente “habitável” e “auto-suficiente” (inscrita num horizonte com sentido e “em paz” consigo mesma), antes tem a forma da “frustração” ou “desolação” que procurámos acentuar.

Ora, o que resulta de tudo isto é, vendo bem, qualquer coisa como um “puzzle” ainda só no começo da sua construção. Há já várias “peças”, sim: já se podem encontrar estas e aquelas “figuras” do “puzzle do μεταξύ”. Mais: há já algumas “peças” que congruem com outras, que desenhem já qualquer coisa de complexo, articulado e que, assim, permitem dar um vislumbre de “figuras” mais “gerais”. Mas, sendo assim, não há ainda uma figura “total”, a partir da qual se consiga ver a articulação entre as diferentes “peças”, o papel e a relevância que desempenham, o contributo que têm na constituição do todo, etc. Quer dizer: há ainda algumas “peças” “soltas”, “incompletas”, que remetem para algo que está em falta e que, nesse sentido, aguardam ainda por outras “peças” para que se consiga ver o significado que de facto têm, aquilo que mostram ou permitem pôr a descoberto.

§2. O “μεταξύ terminológico” (introdução)

Como salientámos, a noção de μεταξύ, tal como é explorada no *Corpus Platonicum*, diz respeito a algo disperso e multifacetado, com múltiplos significados e matizes; tanto assim que 1) facilmente se podem perder de vista alguns dos sentidos da noção e 2) nem sempre são claras as demarcações entre as diferentes acepções (se assim se pode dizer, onde “acaba” o sentido A e “começa” o B, qual a especificidade de B, que é que vem introduzir de “novo”, etc.). Sucede enretanto que este problema – o problema ao mesmo tempo correspondente à complexa *identificação* da constelação de sentidos do μεταξύ e à clara *demarcação* entre eles – não se põe apenas apenas no quadro daquilo a que chamámos o “μεταξύ não-terminológico”. De facto, levanta-se igualmente no quadro do “μεταξύ terminológico”. Também aqui se põe o problema de saber a) *quantas e quais* são as suas modalidades e qual a natureza de cada uma delas e b) que é que as *distingue* ou *diferencia* entre si.

Mas, antes de se realizar essa tarefa, importa precisar bem que é que se entende por “μεταξύ terminológico”, que características tem e em que sentido(s) difere do “μεταξύ não-terminológico”. No início do §1, dissemos que aquilo que distingue o “μεταξύ não-terminológico” do “μεταξύ terminológico” se prende com o facto de o primeiro se situar, por assim dizer, mais “na periferia” das análises levadas a cabo no *Corpus Platonicum* (de tal modo que a sua carga é menos determinada e a reflexão sobre o conceito vai só até certo ponto), ao passo que o segundo envolve não só uma maior carga de determinações, mas também uma maior atenção ao próprio conteúdo, que, além disso, é chamado a traduzir qualquer coisa de nuclear ou mais fundamental.²⁴⁵ Mas, vendo bem, tudo isto é ainda ambíguo e não produz uma clara identificação do que está em causa quando falamos de “μεταξύ terminológico” por contraposição a um “μεταξύ não-terminológico”. É essa ambiguidade que importa agora, tanto quanto possível, desfazer.

Toda a multiplicidade de sentidos que procurámos identificar até aqui tem lugar num quadro em que a ocorrência de “μεταξύ” é *episódica* e corresponde a algo que entra em cena *só de passagem*. De sorte que a própria focagem da complexa carga semântica que o uso não terminológico tem nos diferentes contextos em que ocorre

²⁴⁵ Cf. *supra* p. 32.

acaba por produzir algo que, em certo sentido, *não* está “lá”: um destaque e uma justaposição “artificiais”, que arrancam os diversos elementos escrutinados à presença mais ou menos átona, mais ou menos discreta e até apagada que têm nos textos a que pertencem. Quer dizer: o que caracteriza o uso não terminológico do μεταξύ – e que faz dele justamente algo *não-terminológico* – é a circunstância de o conceito de μεταξύ *não* ser o conceito *protagonista*, antes desempenhar um papel meramente *secundário* ou *auxiliar* em relação a outros conceitos, problemas, etc. De tal modo que, onde ocorre, não é propriamente o μεταξύ que está em causa: não é para ele que o próprio texto de Platão “olha” ou se “vira”.

Todavia, algo de muito diferente se passa com outros usos e contextos em que a noção de μεταξύ aparece. Nestes casos, há, pelo contrário, uma *insistência* na noção e nos aspectos com que se prende – de tal forma que o conceito de μεταξύ está nos antípodas de constituir algo meramente auxiliar e episódico. Nestes casos, o *Corpus Platonicum* como que *vinca* a presença do μεταξύ e a centralidade de que o conceito se reveste. Ora, isto está associado a um *ganho de protagonismo* por parte da instância intermédia: ela é justamente aquilo para que o texto de Platão se “volta”, aquilo de que expressamente fala e que submete a exame.

Mas nesses passos onde se faz sentir a presença daquilo a que chamámos o “μεταξύ terminológico” não há apenas um ganho de protagonismo, como se se tratasse meramente de chamar a atenção para a existência de um plano intermédio sem mais – e o protagonismo em causa se reduzisse a retirar o conceito de μεταξύ do anonimato ou de uma figuração “discreta”. Não. Nos passos a que nos reportamos acontece, pelo contrário, que o texto de Platão *explora* o conceito de μεταξύ, o *analisa* ou o *explica* (no sentido etimológico do termo). De sorte que o falar sobre o μεταξύ (e, portanto, o retirá-lo ao anonimato ou à posição átona característica do uso não-terminológico) está associado a um segundo momento de protagonismo: aquele que tem que ver com a própria incidência no conceito e com o “desdobramento” das determinações que lhe pertencem. Nestes casos, o *Corpus* incide justamente sobre a especificidade da carga semântica do μεταξύ – e isto de tal modo que o conceito passa a ser *fortemente sobredeterminado*.

Todavia, isto ainda não é tudo e deixa até escapar o decisivo. Poderia acontecer que a noção de μεταξύ assumisse esta presença tónica só em contextos mais ou menos secundários. Mas precisamente não é isso que sucede. Tal acentuação do conceito de

μεταξύ como conceito protagonista ocorre *no quadro de diversas interpelações fundamentais* do próprio *Corpus* – e o μεταξύ é justamente posto em ligação com essas interpelações e chamado a desempenhar um papel na sua esfera.

Mas há mais. Com efeito, não acontece apenas 1) que o conceito de μεταξύ assuma uma posição central, protagonista e 2) que seja posto em ligação com matérias igualmente centrais do *Corpus Platicum*. Para além de tudo isto, acontece ainda 3) que, quando analisa o conceito de μεταξύ, o *Corpus* levanta a possibilidade de este conceito ser *o conceito mais adequado para fixar o que se passa connosco (a situação em que nos encontramos)* – de sorte que o μεταξύ parece assumir o papel de qualquer coisa como a *determinação-chave* e, nesse sentido, a *proto-determinação* por que todas as outras devem ser transformadas e a que todas as outras devem ser referidas se quisermos compreender minimamente o modo como nos achamos constituídos. Até que ponto é de facto assim e em que sentido(s) se pode falar do μεταξύ *como determinação fundamental* – é isso que se tentará tornar mais claro na continuação.

A tarefa que nos propomos levar a cabo é justamente a de tentar encontrar os passos do *Corpus* em que se atribui ao μεταξύ um carácter central, no triplo sentido referido. Mas, sendo assim, que “peça” ou grupo de “peças” do *Corpus* ilustram aquilo que designámos como o emprego “terminológico” do μεταξύ?

Para analisarmos o “μεταξύ terminológico”, iremos seguir um caminho bem diferente daquele que trilhámos ao identificar as “peças” componentes daquilo que designámos como “μεταξύ não-terminológico”. Desta vez, pelo menos numa primeira fase, não iremos visitar várias partes do *Corpus*. O caminho que propomos passa, antes, por nos concentrarmos apenas num passo do *Symposium*, mais precisamente logo no começo do discurso de Sócrates/Diotima (201d-202e).

Mas, para perceber bem o que está em causa nesse excerto, importa recuar um pouco e tentar ver o que se desenha no seu “intróito”, isto é, na discussão entre Sócrates e Agatão que se segue ao discurso de Agatão propriamente dito e que precede a entrada em cena de Diotima. Trata-se, portanto, de tentar acompanhar as análises levadas a cabo entre 199b e 201c.

Começemos por 199bss. – passo em que se exprime a reacção de Sócrates ao que foi dito por Agatão e aos pressupostos em que assentava o seu discurso. De entre os vários aspectos do discurso de Agatão, importa acentuar sobretudo os seguintes.

Em certa medida, o discurso de Agatão é um discurso *de ἔρω*, no sentido do *genitivo subjectivo*. Quer dizer, Agatão fala justamente a partir da perspectiva daquele que está tomado por ἔρω: do ἐραστής. E todos os fenómenos acentuados por Agatão têm lugar no quadro de alguém que se acha “prisioneiro” de ἔρω e “afectado” por aquilo que este traz consigo. Mas, sendo assim, o que caracteriza o discurso *de ἔρω* (no sentido do *genitivo subjectivo*) é precisamente *não falar de si mesmo* (i.e. do acontecimento daquele que está tomado por ἔρω sc. do ἐραστής). Precisamente porque está tomado por ἔρω, o ἐραστής está “voltado para fora” – para o ἐρώμενος – e fala, *ex abundantia cordis*, dele. Deste modo, o discurso de Agatão é também – e é fundamentalmente – um discurso *de ἔρω* no sentido do *genitivo objectivo*.²⁴⁶

²⁴⁶ Vendo bem, o que assim se observa no discurso de Agatão não é apenas a uma característica desse discurso. O ponto decisivo é mesmo que a referida co-implicação entre *genitivo subjectivo* e *genitivo objectivo* (i.e. o facto de o discurso de um ἐραστής estar “voltado” para o ἐρώμενος e ser, nesse sentido, um discurso *sobre ele*) reflecte uma característica fundamental do ponto de vista conformado por ἔρω e *daquilo que esse ponto de vista vê*. Pois o olhar enamorado *não* se volta para si mesmo, *não* incide sobre si, de tal modo que o ἔρω-que-se-sente só está presente como “meio” em que tudo acontece – um “meio” que “foge” se si mesmo e continuamente “foge” para o verdadeiro centro: aquilo de que se está enamorado ou o “objecto” do enamoramento. Quer dizer: o olhar enamorado é de uma ponta a outra um olhar *concentrado no ἐρώμενος* ou, por assim dizer, “*inundado*” *por ele*. Tudo na perspectiva do ἐραστής e tudo o que está implicado no *seu* discurso é relativo *ao ἐρώμενος*, gira em torno *dele*. De sorte que o próprio ἐραστής (o que se passa com ele, a situação em que se encontra, etc.) fica como que “esquecido” – e o ἐρώμενος funciona como uma espécie de enorme “*vortex*” que puxa para si ou prende a si a perspectiva do ἐραστής e faz como que “eclipsar” a notícia que também tem de si mesma.

Neste contexto, importa ainda referir um outro aspecto, que se prende justamente com este predomínio do “objecto” sobre o “sujeito” a que fizemos referência. Com efeito, mesmo que não o explicita, Agatão compreende o surgimento de ἔρω como algo *radicado no ἐρώμενος*, algo que “*vem*” *dele* – de tal modo que a situação do ἐραστής (a situação correspondente ao enamoramento enquanto tal) é propriamente o *resultado* ou *efeito* da presença “extraordinária”, “encantadora” do ἐρώμενος. Por um lado, isto quer dizer que ἔρω é, em última análise, algo *que se encontra*, algo *que se descobre* ou *com que se entra em contacto*, numa palavra: algo que está justamente “*aí à minha frente*”, “*aí fora, à beira de se poder tocar*”. Mas, por outro lado, o que salientámos quer também dizer que este “*aí fora*” (o encontro com o “objecto” do ἐρώμενος) tem uma presença especial, singular, diferente de todas as outras “coisas” que se encontram. Pois o que caracteriza a presença do ἐρώμενος é corresponder a uma presença “avassaladora”: uma presença com uma força “demolidora” – e uma força que justamente *invade* com a sua determinação a perspectiva daquele que assim se converte em ἐραστής. Por outras palavras: ao contrário do que acontece com os outros “objectos” (ou talvez melhor: em muito maior intensidade do que acontece com qualquer deles), o ἐρώμενος não tem uma presença “estática”, “pacífica”, antes constitui qualquer coisa que *invade*, que “entra à força pelos olhos dentro” e a que, nesse sentido, não se consegue obviar. E é justamente essa força invasiva, essa imposição do “exterior” a uma determinada perspectiva ou essa conformação do olhar “a partir de fora” que faz de alguém *um ἐρώμενος*. Ou, dito de outro modo: é a circunstância de algo ter esta fortíssima presença “objectiva” que converte um dado ponto de vista no ponto de vista de um ἐραστής. Neste sentido, o discurso de Agatão exprime a perspectiva que tende a moldar a compreensão de ἔρω na Antiguidade: a compreensão nos termos da qual ἔρω corresponde justamente à presença objectiva de algo que invade a partir do exterior um dado ponto de vista e o “conquista”, subjugando-o ao seu “poder” (à determinação que é a sua). Ora, também em relação a este aspecto, aquilo que molda o discurso de Agatão não se reduz a uma particularidade dele. Com efeito, a intervenção de Agatão faz eco da forma como a perspectiva daquele que é “assaltado” por ἔρω se compreende a si mesma. O que caracteriza o surgimento de ἔρω é justamente ser provocado pelo ἐρώμενος, ter nele a sua fonte: é justamente o facto de “ao virar da esquina” aparecer alguém que me invade e que converte o meu olhar num olhar habitado por aquilo que apareceu, configurado pela

Mas o que dissemos não foca ainda com suficiente nitidez um outro aspecto fundamental. Esse aspecto diz respeito à determinação com que aparece o ἐρώμενος e à forma como ele se constitui em fonte de maravilhamento, fascínio, encanto. O aparato estilístico e retórico do discurso de Agatão – tudo o que tem de construído, rebuscado e até de cómico – pode fazer esquecer que, no meio de todos os aspectos relativos à forma, também produz um retrato de ἔρως ou exprime um determinado modo de o compreender. Tudo isto de tal modo que o retrato de ἔρως (também podemos dizer: a descrição ou a identificação de ἔρως) que é apresentado por Agatão se distingue muito claramente daquele que leva a assinatura de Fedro, de Pausânias, de Erixímaco ou de Aristófanes. Vendo bem, o discurso de Agatão é o único discurso que fala, por assim dizer, *do conteúdo imediato do olhar “intoxicado” por ἔρως*. Isso não significa que os outros discursos não incluam no seu centro uma compreensão de ἔρως como algo de fundamental para a forma como a nossa perspectiva está constituída (e não falem, portanto, do nosso olhar como um olhar conformado por ἔρως). O que aqui se quer acentuar é que, diferentemente do que acontece nas outras intervenções do *Symposium*, o discurso de Agatão *retrata a própria perspectiva apaixonada, tal como ela é vivida na primeira pessoa*. Ou seja: o discurso de Agatão fala, se assim se pode dizer, do “tiro” de ἔρως, *do ἔρως que se sente na pele* – do peculiar “visto” ou da peculiar determinação do “visto” que dá o “tiro” de ἔρως. Assim, o discurso de Agatão não é um discurso sobre ἔρως apenas no sentido em que o tem por tema, em que se debruça sobre ele. O discurso de Agatão é um discurso sobre ἔρως no sentido em que é *o porta-voz do próprio discurso de ἔρως*: o mero “veículo” desse discurso sc. da perspectiva habitada por ἔρως. Ou, como também poderíamos dizer: no discurso de Agatão quem fala não é propriamente Agatão (alguém com estas e aquelas teses sobre ἔρως); “quem” fala é *o próprio ἔρως* – e todo o discurso em causa não é senão o eco de um olhar ele mesmo “contaminado” por ἔρως e inserido na sua “atmosfera”. Em certo sentido, os demais discursos falam dos efeitos de ἔρως, da sua origem, mas estão marcados por um certo “astigmatismo” em relação ao elemento central da própria “experiência” de ἔρως, se assim se pode dizer. Quando Agatão insiste na necessidade de não saltar o próprio τι de ἔρως, aquilo que tem em mente é propriamente a determinação desse conteúdo

determinação disso. Numa palavra: ἔρως não é senão isso que se “acende” com o aparecimento do ἐρώμενος e que impõe a partir de fora (a partir do “lugar” do ἐρώμενος) a sua fortíssima presença – de tal modo que “chama” para si, faz ir no seu encalço e transforma uma perspectiva até então “pacificada”, “sossegada” numa perspectiva “inquieta”, “abalada” e “sintonizada” pelo próprio ἐρώμενος.

imediato, cheio de fascínio, etc. que todos os outros discursos pressupõem sem o focarem. Nesse sentido, Agatão diz (ou tenta dizer) *o próprio ἔρως*.

Ora, sendo assim, se procurarmos distinguir a tese de Agatão do “foguetório” de estilo e habilidade retórica com que a exprime, o que emerge com nitidez é o seguinte. O discurso de Agatão é um discurso do *superlativo*. Ἐρως não é apenas uma realidade positiva, mas na verdade o *máximo*, o *inexcedível*: algo *superlativamente* positivo. Isso que provoca ou desperta fascínio, encanto, etc. corresponde ao próprio “lugar” *da plenitude*: a esse “lugar” a que justamente *nada falta*, antes se apresenta como a “encarnação” do superlativo enquanto tal, do mais elevado possível. Mas mais. O discurso de Agatão não atribui a ἔρως esta natureza superlativa apenas no quadro de *uma* determinação (por exemplo, do κάλλος) ou de um conjunto mais ou menos restrito de determinações. Não. Aquilo que Agatão sugere é que ἔρως tem um modo de ser superlativo *relativamente à totalidade das determinações positivas*, de que aquelas que refere são apenas exemplos. Por outras palavras: ἔρως está constituído de tal modo que é “lugar” não de um superlativo simples, mas sim da *acumulação de superlativos*. Assim, ἔρως é justamente «εὐδαιμονέστατος» (195a6), «κάλλιστος» e «ἄριστος» (195a7), «νεώτατος» (195a8), «ἀπαλώτατος» (196a1), «ἀνδρείοτατος» (196d3), é a realidade que «πρὸς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ σωφροσύνης πλείστης μετέχει» (196c3-4), etc., etc. Ou, como Agatão também diz: Ἐρως é não apenas um θεός, mas “πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων εὐδαιμονέστατος αὐτῶν, κάλλιστος ὢν καὶ ἄριστος” (cf. 195a5-7). E é isso – é o facto de ἔρως *reunir* em si uma *multiplicidade* de determinações *superlativas* – que faz de ἔρως qualquer coisa de avassalador, insuperável, de pleno no sentido mais estrito do termo ou, por assim dizer, a “quinta-essência” da perfeição.

Isolamos assim a estrutura formal da descrição de ἔρως produzida por Agatão. Por uma parte, cada predicado, em vez de estar por assim dizer no grau normal, está no grau *superlativo*. Por outra parte, em vez de haver apenas um ou outro predicado superlativo, o que caracteriza ἔρως é corresponder a qualquer coisa como uma superlativa acumulação de superlativos. Numa palavra: ἔρως tem a forma de um *superlativo de superlativos*.

Mas, sendo assim, importa ter presente que esta peculiar estrutura corresponde ao mesmo tempo a duas coisas. Por um lado, corresponde ao pleno cumprimento da própria tarefa epidíctica fixada no começo do *Symposium* e que os diferentes intervenientes são chamados a cumprir no quadro de qualquer coisa como um torneio retórico. Trata-se de produzir um elogio (ἔπαινος ou ἐγκώμιον) de ἔρως. Mas o que

caracteriza qualquer elogio é ter como “lugar natural” não apenas o *superlativo*, mas de facto uma *superlativa acumulação de superlativos*. O elogio é tanto maior (tanto mais eficaz) quanto mais se mover no registo do superlativo – e, de facto, quanto mais se mover no registo de uma superlativa acumulação de superlativos. Mas isso ainda é mais assim quando se trata de um ἔπαινος sc. de um ἐγκώμιον paradoxal e de um ἔπαινος sc. de um ἐγκώμιον epidíctico. Com efeito, o cumprimento da tarefa de produzir um elogio de tal forma que se documente virtuosismo retórico (sc. o cumprimento da tarefa de, com extrema habilidade retórica, produzir eficazmente o elogio de algo que à partida parece pouco merecedor de elogio) documenta tanto maior virtuosismo retórico quanto mais se for capaz de atribuir, com plausibilidade, ao objecto a elogiar um conjunto superlativo de qualidades superlativamente positivas. Nesse sentido, a estrutura formal que ganha contornos no discurso de Agatão é a estrutura formal para que tende a própria tarefa epidíctica do elogio que está em causa em toda a primeira parte do *Symposium*. E este aspecto ainda é mais reforçado pelo facto de se tratar, como dissemos, de qualquer coisa como um torneio retórico – que põe os diferentes intervenientes sob a pressão de se conseguirem ultrapassar uns aos outros, i.e. de “cozinhare” uma ainda mais completa acumulação de superlativos (a verdadeira superlativa acumulação de superlativos).

Isto permite perceber melhor a peculiar forma do discurso de Agatão: 1) algo composto por predicados positivos no grau superlativo e, na verdade, 2) uma acumulação quase paratática de predicados superlativos (como que uma “litania” de predicados superlativos) correspondente àquela que designámos como a “superlativa acumulação de superlativos”.

Mas, surpreendentemente, esta complexa estrutura formal acaba por corresponder ainda a uma segunda coisa, não menos importante do que a primeira. Com efeito, em vez de “casar” pura e simplesmente com a estrutura formal da própria tarefa epidíctica e traduzir, por isso, o pleno cumprimento dessa tarefa, a peculiar forma que encontramos no discurso de Agatão exprime também aquilo que é visto pelo olhar enamorado. Como dissemos, Agatão dá voz ao próprio ἔπος: ao impacto imediato que o constitui, ao “tiro” de ἔπος. Por isso, diferentemente dos outros, o seu discurso fala de qualquer coisa como um “maciço” da superlativa acumulação de superlativos. Mas o ponto decisivo é que a estrutura formal da determinação de ἔπος (disso que faz o fascínio que lhe é próprio, etc.) também é a estrutura a) do superlativo e b) da superlativa acumulação de superlativos. Quer dizer, dar voz ao próprio ἔπος é dar voz a

uma “ladainha” quase paratática de superlativos em acumulação superlativa, como aquela que se encontra no discurso de Agatão.

É sobre este pano de fundo que se joga o passo de 199bss. – e é a ele que este passo reage. A crítica de Sócrates ao quadro descrito por Agatão faz emergir e põe no centro um outro momento estrutural da constituição de ἔρως – um outro momento que, em última análise, também está pressuposto no discurso de Agatão, mas apenas de forma tácita e confusa. Esse outro momento diz respeito à circunstância de ἔρως implicar necessariamente uma componente *desiderativa* (uma componente de ἐπιθυμία, de ἐπιθυμεῖν); pois o aparecimento de ἔρως está sempre associado a *desejo*, *tensão* ou *não-indiferença* do ἐραστής (genitivo subjectivo) em relação a um “objecto” (ou, mais precisamente, em relação à superlativa acumulação de superlativos que lhe aparece na pessoa do ἐρώμενος). Neste sentido, a crítica de Sócrates não introduz propriamente algo de “novo” em relação ao quadro tacitamente pressuposto no discurso de Agatão: quando fala de ἔρως, ἐρᾶν, etc., Agatão tem naturalmente noção da componente desiderativa que lhe inere – quer dizer, disso mesmo que o ἐραστής experimenta e que o faz ir no encalço do ἐρώμενος, precisar da sua presença, sentir a sua falta, etc. Mas, sendo assim, vale, de todo o modo, o que dissemos: aquilo que caracteriza o discurso de Agatão – e o discurso de todo e qualquer ponto de vista enamorado – é justamente estar absorto no ἐρώμενος, de tal maneira que, excepto em determinadas circunstâncias, “salta”, “elide” a componente desiderativa que o anima (e que, nesse sentido, tem no seu centro) ou põe a componente desiderativa a manifestar-se de tal forma que orbita em torno da “coisa amada” e fala exclusivamente dela.

Sócrates desloca o “centro de gravidade” do discurso de Agatão e põe a tónica justamente nesta componente *desiderativa*: seja como for, ἔρως também envolve sempre uma componente desiderativa, que lhe inere tanto quanto aquilo que é “celebrado” por Agatão.²⁴⁷ E é esta focagem da componente desiderativa de ἔρως que abre a porta à possibilidade de uma *nova* forma de reconhecimento de ἔρως, muito diferente daquela que preside ao discurso de Agatão. Mas que é que está em causa no fenómeno da ἐπιθυμία e em que sentido(s) ele faz aparecer ἔρως a uma luz totalmente diferente?

²⁴⁷ N.b.: E isto é assim, *mesmo que Agatão tenha razão* – mesmo que 1) o “objecto” de ἔρως seja algo da ordem do superlativo, da plenitude absoluta e 2) ἔρως tenha uma natureza “provocada” por esse “objecto” e resulte propriamente da sua “invasão”. Em qualquer dos casos *há de facto* uma componente desiderativa: ἔρως inclui – e não pode deixar de incluir – essa componente.

Em primeiro lugar, constitui uma propriedade essencial do desejo – *n.b.*: de ἔρως enquanto envolve de raiz uma componente desiderativa e corresponde, nesse sentido, a uma peculiar forma de ἐπιθυμία – o ser sempre *de algo* (τινος).²⁴⁸ A ἐπιθυμία (sc. ἔρως *como* ἐπιθυμία) não pode ter lugar de forma *isolada*, “*fechada*” em (e para) si mesma. A ἐπιθυμία tem constitutivamente um carácter “aberto”, *intrinsecamente relativo a algo de outro*. Ou, o que é o mesmo: a ἐπιθυμία não pode ser o que é a sós consigo, em pura coincidência consigo mesma; ela passa essencialmente por um *outro* e, nesse sentido, tem de raiz uma natureza *extrovertida* – é sempre algo voltado para “fora”, “atirado” na direcção de um “para-lá-de-si”.

Em segundo lugar, isso *de que o desejo é desejo* está constituído de tal modo que *falta*, está *ausente*: é algo que *não se possui* ou que se acha *indisponível*. Quer dizer, a abertura (a “extroversão”) que de raiz cunha a ἐπιθυμία e que faz que ela remeta intrinsecamente para um “para-lá-de-si” está sempre associada a uma peculiar forma de “distância”: a “distância” correspondente ao facto de esse “para-lá” ser algo que *falta*. Em suma, para algo se qualificar como objecto da ἐπιθυμία tem a) de ter *alteridade* em relação a ela e, além disso, b) de ser um outro *em falta*. Tudo isto de tal modo que estas duas notas fundamentais não são apenas características do objecto da ἐπιθυμία (sc. de ἔρως enquanto ἐπιθυμία), mas características *da própria “extroversão” que é constitutiva da ἐπιθυμία* e que faz que ela seja essencialmente relativa a) a algo de *outro* e b) a algo de outro *em falta*. E, como Sócrates faz questão de vincar, isto é assim, mesmo que se deseje algo que *já se tem* (por exemplo, a saúde ou a riqueza). Pois a posse de algo no presente põe justamente o problema da *manutenção no futuro* (*i.e. no horizonte disso que justamente não está dado*) daquilo mesmo que já se possui, ou seja, a preservação do que está presente num tempo ulterior («τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι».²⁴⁹ De sorte que também neste caso o desejo só é possível

²⁴⁸ Cf. 199e6-8: «(...) Πειρῶ δὴ, φάναι, καὶ τὸν ἔρωτα εἰπεῖν. ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός; Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.»

²⁴⁹ Veja-se 200c5-d6: «ἀλλ’ ὅταν τις λέγῃ ὅτι ἐγὼ ὑγιαίνων βούλομαι καὶ ὑγιαίνειν, καὶ πλουτῶν βούλομαι καὶ πλουτεῖν, καὶ ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω, εἴποιμεν ἂν αὐτῷ ὅτι σύ, ὦ ἄνθρωπε, πλουτὸν κεκτημένος καὶ ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν βούλει καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα κεκτηθῆναι, ἐπεὶ ἐν τῷ γε νῦν παρόντι, εἴτε βούλει εἴτε μὴ, ἔχεις· σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τόδε, ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι. ἄλλο τι ὁμολογοῖ ἄν; Συμφάναι ἔφη τὸν Ἀγάθωνα.» O que Sócrates acentua em relação ao futuro vale também *mutatis mutandis* para o *passado* e para o *presente* – de tal modo que todos os planos temporais, *quando são justamente objecto de ἐπιθυμία e estão, portanto, atravessados com ela*, envolvem esta componente de falta ou de ausência. Pois, por um lado, apesar de o passado ter “escrito” uma determinada história (que se caracteriza precisamente pela propriedade de ser inalterável), pode desejar-se *que tivesse sido diferente*; e, por outro lado, apesar de o presente trazer consigo estas e aquelas determinações e fixar

como desejo de algo que ainda falta. Numa palavra: constitui uma determinação fundamental e indispensável de todo e qualquer ἐπιθυμεῖν uma componente de falta (não-posse, privação, etc.) – ou, como Sócrates também diz: «τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἔνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἔνδεές ᾖ» (200a9-b1). E isso quer dizer que a falta constitui uma componente fundamental da própria ἐπιθυμία; a ἐπιθυμία é intrinsecamente feita de falta ou ἔνδεια, de tal modo que o seu não-ser-a-sós-consigo-mesma (não poder ser aquilo que é no isolamento de si mesma, mas só em extroversão) passa não só por uma relação com o próprio objecto de que se sente a falta, mas por uma relação com esse objecto *na falta* dele (e que não pode ser *essa* relação – a relação que faz a ἐπιθυμία enquanto tal – a não ser *mediante a falta*)

A partir daqui, começa a perceber-se a “viragem” que as palavras de Sócrates produzem relativamente ao discurso de Agatão. No discurso de Agatão, como vimos, ἔρως está compreendido como o “lugar” não apenas de *presença* (do contrário da falta) mas de nada menos do que de presença *de plenitude*: do superlativo, do inexcelsível – tudo, se assim se pode dizer, nos antípodas da falta. E tudo em ἔρως é da ordem deste superlativo-de-superlativos-que-aparece sc. deste máximo-à-beira-de-se-poder-tocar – ou, como dissemos, ἔρως corresponde à superlativa acumulação de superlativos: àquela realidade plena no sentido mais próprio do termo, ou àquela realidade que reúne em si uma extraordinária acumulação de determinações superlativamente positivas.²⁵⁰ Mas a intervenção de Sócrates vem, pelo contrário, chamar a atenção para a ἔνδεια (a falta, carência, ausência) como determinação fundamental da ocorrência de ἔρως: a ἔνδεια em relação ao τινοῦ a que ἔρως se acha constitutivamente dirigido enquanto corresponde a uma forma de ἐπιθυμία. De sorte que – e esse é o aspecto decisivo – ἔρως envolve sempre (não pode deixar de envolver) uma componente de *ausência*: de ausência de plenitude e mesmo do contrário da plenitude focada por Agatão.

Para ilustrar este estado de coisas, Sócrates recorre essencialmente a dois exemplos – o caso do καλόν e o do ἀγαθόν.²⁵¹ Em ambos os casos se documenta precisamente o contrário daquilo que está pressuposto na intervenção de Agatão:

1. Se ἔρως está intrinsecamente ligado ao κάλλος e é, nesse sentido, «κάλλους

também um determinado “é-assim” fáctico, pode desejar-se *que fosse diferente* (que fosse como não acontece que seja). E, assim, permanece em todos os casos um elemento de *falta*, de não-disponibilidade ou de ausência.

²⁵⁰ Nesse sentido, Agatão não inventou nada – está a exprimir algo que é próprio de ἔρως no sentido forte e pleno do termo.

²⁵¹ Cf. 201a9-201c5.

ἔρως, αἵσχους δὲ οὐ» e se, por outro lado, ἔρως envolve uma ἔνδεια daquilo mesmo a que é relativo («οὐκοῦν ὁμολόγηται, οὗ ἔνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἑρᾶν;») – então Ἔρως define-se justamente pela ausência (pela não-posse) do κάλλος e, assim, é o “lugar” desse não ter o κάλλος, desse estar onde o κάλλος ainda falta, desse *aquém* do κάλλος («τὸ ἐνδεὲς κάλλους καὶ μηδαμῇ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι; Οὐ δῆτα.»).

2. E se, por outro lado, o que caracteriza τὰ καλὰ é serem igualmente ἀγαθὰ e «εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι», então «κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη.»

Sendo assim, a intervenção de Sócrates acaba por chamar a atenção sobretudo para dois aspectos.

Em primeiro lugar, documenta-se como *pelo menos* duas das determinações que Agatão atribuiu a Ἔρως – o ser κάλλιστος e ἄριστος – não foram correctamente identificadas. Mas se ἔρως está essencialmente ligado à ἐπιθυμία, então o que o caracteriza e tem de caracterizar é, pelo contrário, o “vazio” em relação a essas determinações. Quer dizer: porque também tem essencialmente que ver com uma componente de ἐπιθυμία, ἔρως envolve de raiz “vazio”, ausência (ἔνδεια) em relação ao κάλλος e ao ἀγαθόν. Nesse sentido, ἔρως está nos antípodas de ser κάλλος e ἀγαθός – muito mais ainda de ser κάλλιστος e ἄριστος –, antes constitui precisamente a falta, a ausência, a não-posse dessas duas determinações. Sócrates está obviamente a jogar com a ambiguidade de ἔρως enquanto o seu nome designa ao mesmo tempo a) aquela componente da paixão que é o objecto dela, a “coisa amada” (e é disso que fala o discurso de Agatão) e b) aquela componente de ἔρως que é o desejo do seu objecto (o desejo da “coisa amada”). Sócrates está a explorar o facto de ἔρως implicar sempre estas duas componentes e ter, como uma elipse, estes dois “focos”, de tal modo que a descrição de Agatão é *unilateral*. A esta descrição *unilateral* do discurso de Agatão corresponde também uma *unilateralidade* naquilo que Sócrates diz para o contestar. Ora, aqui importa precisar bem o seguinte. Sócrates diz *expressamente* que *nestes dois casos avulsos* (i.e. no caso do κάλλος e do ἀγαθόν) ἔρως sc. a componente de ἐπιθυμία que também pertence a ἔρως faz que ele esteja essencialmente marcado pela ἔνδεια – e tanto quer dizer: pela não-posse (pelo estar de raiz *aquém* dessas determinações). De sorte que ἔρως passa a constituir uma realidade *totalmente privada* da (e *completamente oposta* à) plenitude que Agatão fazia corresponder à sua identidade.

Mas, vendo bem, embora Sócrates não chegue a pô-lo expressamente em

evidência, o que assim se desenha é ainda uma segunda coisa. Com efeito, a intervenção de Sócrates *sugere* que *não é apenas* em relação a estas duas determinações que Agatão não capta bem a natureza de ἔρως. Pois, vendo bem, a ἔνδεια que, enquanto ἔρως é desejo, marca e tem de marcar a sua identidade é qualquer coisa que se *multiplica* em função da extraordinária acumulação de determinações positivas (e mais ainda: de superlativos) que Agatão faz corresponder a ἔρως. Assim, poder-se-ia dizer, parafraseando as palavras de Sócrates:

1. Se Ἔρως tem de raiz que ver com a εὐδαιμονία e é, nesse sentido, “εὐδαιμονίας ἔρως, ἀθλιότητος δὲ οὐ” e se, por outro lado, ἔρως envolve uma ἔνδεια daquilo mesmo a que é relativo («οὐκοῦν ὡμολόγηται, οὗ ἔνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἔρᾶν;») – então Ἔρως define-se pela ausência (pela não-posse) da εὐδαιμονία e, assim, constitui propriamente o “lugar” desse estar-privado-da-εὐδαιμονία: “τὸ ἐνδεὲς εὐδαιμονίας καὶ μηδαμῇ κεκτημένον εὐδαιμονίαν ἄρα λέγεις σὺ εὐδαίμον εἶναι; Οὐ δῆτα.”;

2. Se Ἔρως tem de raiz que ver com a ἀνδρεία e é, nesse sentido, “ἀνδρείας ἔρως, δειλίας δὲ οὐ” e, se por outro lado, ἔρως envolve uma ἔνδεια daquilo mesmo a que é relativo («οὐκοῦν ὡμολόγηται, οὗ ἔνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἔρᾶν;») – então Ἔρως define-se pela ausência (pela não-posse) da ἀνδρεία e, assim, constitui propriamente o “lugar” desse estar-privado-da-ἀνδρεία: “τὸ ἐνδεὲς ἀνδρείας καὶ μηδαμῇ κεκτημένον ἀνδρείαν ἄρα λέγεις σὺ ἀνδρεῖον, εἶναι; Οὐ δῆτα.”;

3. E assim sucessivamente.

Em suma: se Agatão tem razão ao reconhecer o objecto de ἔρως como algo marcado por uma superlativa acumulação de superlativos, então – é o que parece – a componente de ἐπιθυμία que também pertence a ἔρως terá, por força, de se distinguir por uma *superlativa acumulação de carências ou de faltas*: por aquela superlativa acumulação de carências ou faltas que, em virtude do nexos entre ἐπιθυμία e ἔρως, terá de caracterizar *a ἐπιθυμία dirigida a nada menos que a superlativa acumulação de superlativos* descrita por Agatão. E o que daí resulta será então que ἔρως não envolve falta somente em relação a estes e aqueles aspectos avulsos (e aquilo para que Sócrates chama a atenção não terá apenas um efeito, se assim se pode dizer, *distributivo*), não: a verdadeira implicação da objecção de Sócrates será que ἔρως acaba por corresponder a qualquer coisa como um “*maciço*” de faltas – a nada menos do que uma *superlativa acumulação de ἔνδεια*.

Desta forma, o diálogo entre Sócrates e Agatão aproxima-se tacitamente de qualquer coisa como uma *completa inversão das teses do discurso de Agatão*, “pondo-o” como que “de pernas para o ar” – e isto num duplo sentido.

1. A intervenção de Sócrates sugere que, afinal de contas, o superlativo (a superlativa acumulação de superlativos) posta em cena por Agatão acaba na verdade por implicar a falta, a privação, etc. – e uma falta, privação, etc. em relação a nada menos do que *tudo aquilo que foi objecto do elogio de Agatão*. De sorte que a situação de Ἔρως será ainda pior (ainda mais miserável, empobrecida ou desgraçada) do que a de qualquer outra ἐπιθυμία relativa a um objecto mais “modesto”. Pois, por um lado, Ἔρως corresponderá justamente à falta *de todas as determinações positivas* implicadas no discurso de Agatão – o que faz de Ἔρως algo que acumula em si uma multiplicidade a perder de vista de faltas (no plural). Mas isto de tal modo que, por outro lado, a falta em causa não é apenas quantitativa; essa falta é também *qualitativa*: é uma falta *do superlativo* – e é justamente uma falta assim constituída que agudiza ainda mais (torna ainda mais profundo) o “vazio”, o “buraco” que corresponderá à identidade de Ἔρως.

2. Mas, se é assim, se ἔρως, porque inevitavelmente também envolve ἐπιθυμία, tem a forma da superlativa falta do superlativo, então o discurso de Agatão acaba por se transformar num discurso sobre a *imensa pobreza de ἔρως*: o ἔρως que Agatão pretende elogiar terá na verdade de equivaler a uma extraordinária acumulação de faltas (a uma superlativa forma de ἔνδεια sc. de tantas ἔνδεια quantos os superlativos referidos por Agatão) – e, portanto, a *algo merecedor de tudo menos de elogio*. O que, por outra parte, significa uma ameaça directa e “virulenta” à eficácia do discurso de Agatão; pois põe-no implicitamente na proximidade de acabar por conduzir ao *contrário* do que está em causa no torneio epidíctico do elogio de ἔρως. Agatão corre, assim, o risco de ver o seu elogio convertido em qualquer coisa cuja consequência lógica é precisamente *o oposto* do que pretendia. Ou seja: em vez de produzir um ἐγκώμιον de Ἔρως (e, como dissemos, um ἐγκώμιον *superlativo*), Agatão acaba por produzir um ψόγος de Ἔρως – e na verdade um ψόγος não menos superlativo do que o elogio que Agatão pretendia fazer e julgava ter feito.

Ora, tudo isto parece, então, *precipitar* ἔρως das “alturas” em que o situava o discurso de Agatão. Na verdade, parece ser de tal modo assim que faz cair ἔρως no *extremo oposto* do superlativo, i.e.: no extremo correspondente à *total falta* (à total privação, carência, indisponibilidade) dos superlativos em causa no discurso de Agatão.

O que é posto em evidência por Sócrates – o texto do *Symposium* não o diz, mas *sugere-o* – “atira” ἔρως para o lugar de uma superlativa acumulação de faltas (e de uma superlativa acumulação de faltas *do mais apetecido*), ou seja, para o lugar da *superlativa falta*, da *superlativa carência* – e, nesse sentido, como que para um “negativo” do “festival” de superlativos descrito por Agatão. Numa palavra: visto na óptica proposta por Sócrates, ἔρως parece passar a ser o contrário da plenitude celebrada por Agatão – o “festival” da falta.

É neste contexto que entra em cena a personagem de Diotima. Sócrates diz que sustentou junto de Diotima uma tese análoga à de Agatão; e conta que Diotima o refutou, tal como Agatão foi refutado. Também Diotima lhe fez ver que, porque ἔρως não pode ser dissociado da ἐπιθυμία, a perspectiva semelhante à de Agatão que então também teria sido a de Sócrates («κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον») implica, como inevitável consequência, que ἔρως acabe por se ver privado de todos os predicados positivos: ἔρως terá então de ser οὔτε καλὸς οὔτε ἀγαθός, etc.²⁵² Segundo este relato, a reacção de Sócrates a tal reparo por parte de Diotima foi a mesma que a sua crítica ao discurso de Agatão suscitou da parte deste último: a suspensão do nexo entre ἔρως e os predicados positivos (ou melhor: os predicados superlativos) que lhe estão atribuídos por Agatão parece acarretar a “queda” ou a “precipitação” de ἔρως no extremo oposto dos “altos fastígios” em que também o Sócrates de então o situava: «Καὶ ἐγώ, Πῶς λέγεις, ἔφην, ὃ Διοτίμα; αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;»²⁵³

Toca-se aqui o fio da ligação entre a) o discurso de Agatão, b) o diálogo entre Sócrates e Agatão e c) o diálogo entre Sócrates e Diotima. Há como que uma identificação entre a primeira parte do diálogo entre Sócrates e Agatão e a primeira parte de uma conversa que noutro tempo terá havido entre Sócrates e Diotima. Essa identificação põe em cena como que duas versões do *mesmo* diálogo, separadas por um intervalo de anos, com troca de papéis por parte de Sócrates – que, da primeira vez, desempenha o papel que agora cabe a Agatão, ao passo que, na segunda vez, desempenha o papel originalmente atribuído a Diotima. Assim, o relato da conversa entre Sócrates e Diotima – um relato que põe no centro o conceito de μεταξύ – é que dá seguimento ao diálogo entre Sócrates e Agatão. Tudo isto de tal modo que o conceito de

²⁵² Cf. 201e3-7: «σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον οἷάπερ νῦν πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων, ὥς εἴη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἴη δὲ τῶν καλῶν· ἤλεγχε δὴ με τοῦτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὡς οὔτε καλὸς εἴη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός.»

²⁵³ Cf. 201e8-9.

μεταξύ que Sócrates vai buscar à conversa que alegadamente teve com Diotima é que (ironicamente) vem “salvar” o discurso de Agatão – quer dizer, vem travar a referida consequência e impedir que o reconhecimento da componente de ἐπιθυμία que tem de estar também envolvida no ἔρως de Agatão acabe por implicar que ἔρως apareça como equivalente a qualquer coisa como a superlativa acumulação de predicados negativos antes referida.

A reacção que Sócrates diz também ter sido a sua – a reacção nos termos da qual ἔρως parece então ter de “cair” no plano do αἰσχρόν e do κακόν – chama desde logo a atenção para um aspecto importante. O que caracteriza o conceito introduzido por Diotima – o conceito de μεταξύ – é ser uma determinação inconspícua, despercebida ou “esquecida”, de tal modo que facilmente se perde o seu “rasto” ou se tende a deixá-la fora de perspectiva. Quer dizer: a consideração dos pares de opostos inicialmente mencionados por Sócrates/Diotima (o καλόν/αἰσχρόν e o ἀγαθόν/κακόν) tende a estar constituída de tal modo que se “esquece” a possibilidade de um *tertium quid* sc. de um outro-diferente-deles – e tudo se passa como se houvesse *apenas duas determinações* (as determinações dos extremos), como se o intervalo em causa fosse composto *apenas por duas determinações*. O que, por outro lado, significa que a relação entre os extremos tende a estar compreendida como uma relação de *disjunção absoluta*: se não é uma determinação (se não é o extremo “A”), é a outra (é o extremo “B”) – ou, como se diz em 201e10-11: se não é “A”, então é necessariamente/forçosamente («ἀναγκαῖον») “B”.²⁵⁴ E é justamente esta tendência (uma tendência que não é apenas de Sócrates, mas de cada um de nós) que faz que o μεταξύ (a possibilidade para que ele aponta) seja algo mais ou menos remoto, que não se sugere imediatamente, antes tem de ser “desvendado”, “arrancado” à posição em “ângulo cego” que tende a ocupar.

Mas isto não é tudo. Como se disse, é o levantamento da possibilidade do μεταξύ – e tanto quer dizer: a chamada de atenção para a não-contraditoriedade entre determinados pares de opostos (e nomeadamente os pares de opostos que estão em causa no diálogo entre Sócrates e Agatão sc. entre Sócrates e Diotima) – que vem como que “salvar a honra” de ἔρως e impedir que ele tenha necessariamente/forçosamente (ἀναγκαῖον) de corresponder à superlativa falta do superlativo a que acima fizemos referência. Por outras palavras: ao abrir a porta à possibilidade do cabimento de algo de

²⁵⁴ Cf. 201e10-202a1: «Καὶ ἦ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη· ἦ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν; Μάλιστα γε.»

μεταξύ, Diotima suspende a pretensão de universalidade do “princípio” nos termos do qual “se não é A, então tem de ser B”, isto é: se não é o superlativo positivo, então tem de ser o extremo oposto sc. o superlativo negativo (: a pura falta, a absoluta privação, etc. da determinação em causa).

Mas, sendo assim, em que consiste propriamente o μεταξύ de que assim fica a depender a “salvação” do discurso de Agatão (a travagem da consequência que parece levar directamente ao reconhecimento de ἔρος como superlativa acumulação de carências ou carência superlativa)?²⁵⁵ Para responder a esta pergunta há, antes do mais, que ver bem que casos são invocados por Diotima para ilustrar o cabimento de instâncias μεταξύ?

1. A primeira instância μεταξύ referida por Diotima diz respeito à possibilidade de um plano intermédio na oposição entre *saber* e *não-saber*. Assim, para explicar a Sócrates que a relação entre dois opostos não é necessariamente uma relação de contraditoriedade, antes consente o cabimento de um *tertium quid*, Diotima refere a existência de algo de intermédio entre a σοφία e a ἀμαθία: «τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας», de que dá como exemplo «τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι» sc. a «ὀρθὴ δόξα».²⁵⁶

2. Mas, segundo Diotima, a ausência de contraditoriedade (ou, o que é o mesmo, a existência de um plano intermédio) não se restringe a este par de opostos. Também no que respeita a determinações como o καλόν sc. o ἀγαθόν e o αἰσχρόν sc. o κακόν pode – e deve – falar-se de um plano intermédio, ou seja, de algo assim como um μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ:

«Μὴ τοίνυν ἀνάγκη εἶναι τὸ καλὸν εἶναι αἰσχρόν, μηδὲ τὸ
μὴ ἀγαθόν, κακόν. οὕτω δὲ καὶ τὸν Ἑρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς
ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδὲν τι μᾶλλον οἶον

²⁵⁵ Observe-se, de passagem, que o que assim ganha contornos no discurso entre Sócrates e Agatão (não como algo de que se chegue a falar, mas como algo que entra no horizonte e para que remete tudo quanto está a ser expressamente dito) não tem o carácter de uma pura “consequência dialéctica”, mais ou menos abstracta. De facto, alude a uma das possibilidades contidas na intrínseca ambiguidade ou anfibia da própria composição fundamental da experiência de ἔρος – enquanto, como dissemos, implica ao mesmo tempo o “foco” da plenitude e o “foco” da ἐπιθυμία e da ἐνδεια: ἔρος pode justamente ser vivido como uma forma de carência superlativa.

²⁵⁶ Cf. 202a2-10: «Ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἢ οὐκ ἦσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας; Τί τοῦτο; Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ’, ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαι ἔστιν ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; οὔτε ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας. // Ἀληθῆ, ἦν δ’ ἐγώ, λέγεις.»

δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξύ, ἔφη,
τούτοιιν.»²⁵⁷

3. Em terceiro lugar, a partir de 202d, Diotima refere ainda a possibilidade de algo intermédio entre o θνητόν e o ἀθάνατον – e isto de tal modo que a identidade de Ἔρως é precisamente a desse «μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου».²⁵⁸

São estas as instâncias de “τι μεταξύ” – de algo intermédio entre duas determinações opostas – que entram em cena no princípio da intervenção de Diotima: o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, o μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Ora, esta identificação poderá parecer à primeira vista “inocente” ou puramente episódica. A sua relevância parece esgotar-se na mera exemplificação avulsa de modalidades ou instâncias de μεταξύ, que vêm como que corroborar a tese apresentada por Diotima (e que agora também é a de Sócrates) e fortalecer a sua capacidade para impedir que ἔρως se veja arrancado a um extremo para cair no outro. Mas, se considerarmos a descrição de Sócrates/Diotima de forma mais atenta, salta à vista que ela implica na verdade algo de “novo”: algo completamente estranho ao que até aqui considerámos sc. àquilo que designámos como o uso não-terminológico do μεταξύ. Essa “novidade” tem que ver com o seguinte.

No seu uso não-terminológico, a multiplicidade correspondente ao “campo” do μεταξύ caracteriza-se pelo facto de cada um dos seus componentes estar *circumscriito* à esfera de sentido e ao contexto de cada vez em causa. De sorte que há justamente uma *ausência de unidade* entre os diferentes componentes, ou essa unidade é “artificial”, “posta por nós” – *mas não pelo próprio μεταξύ* de cada vez em causa. Ou, como também poderíamos dizer: no seu uso não terminológico, o μεταξύ *não* tem propriamente uma *forma*, no sentido clássico do termo (i.e. uma determinação repetível e unificadora da multiplicidade das componentes que integra em si); de facto, significa em cada caso a sua coisa; tem apenas um carácter singular, “solto”. Situa-se, portanto, num plano “disperso”, “isolado”, marcado pela ausência de qualquer coisa que dê verdadeira unidade à multiplicidade em causa. Neste sentido, o uso A, B ou C tem um carácter *autónomo, independente* dos demais usos e constitui qualquer coisa como uma “ilha” própria, com a identidade que especificamente lhe diz respeito – sem nada, *na*

²⁵⁷ Cf. 202b1-5.

²⁵⁸ Cf. 202d11.

esfera do próprio μεταξύ enquanto tal, que supere essa independência ou esse isolamento.

Ora, a identificação das diferentes modalidades de *μεταξύ* que encontramos no começo do discurso de Sócrates/Diotima difere substancialmente deste uso “solto”, “isolado” ou “avulso” – e desenha qualquer coisa como uma *forma do μεταξύ*, de que as múltiplas modalidades constituem *exemplos* ou *casos*. Quer dizer: Sócrates/Diotima chamam a atenção para *uma e mesma coisa* (uma e a mesma estrutura, uma e a mesma identidade complexa) que *se repete ou instancia em diversos contextos*, de tal modo que *os diferentes casos são momentos de uma mesma instância formal*. Assim, apesar da diferença entre esses contextos (apesar da esfera de sentido própria de cada um deles, apesar dos fenómenos em jogo nessa esfera de sentido, etc.), apesar da diferença que separa a σοφία/ἀμαθία do καλόν/αἰσχρόν (sc. do ἀγαθόν/κακόν) ou o θνητόν/ἀθάνατον de qualquer deles, está constituído *algo de único e idêntico*, que os diferentes contextos – as diferentes modalidades *μεταξύ* em causa – de certo modo “pressupõem” e “replicam”. Ou seja: as diferentes modalidades de *μεταξύ* identificadas apresentam justamente uma *isomorfia*. De sorte que, em vez de acontecer que cada modalidade descreva só isto ou aquilo (tenha que ver com este ou aquele contexto, com este ou aquele conjunto de aspectos – e se reduza a isso), acontece antes que ela documenta a repetição de *uma mesma estrutura formal*, de que constitui um caso ou um momento.

Mas que é que corresponde a essa estrutura implicada nas diferentes modalidades em causa ou, por assim dizer, a esse “*μεταξύ* formal”, de que todas as instâncias intermédias referidas por Sócrates/Diotima constituem exemplos, casos ou momentos? A resposta a esta pergunta passa pela focagem de dois aspectos principais.

O primeiro aspecto poderá parecer que dispensa ser mencionado, de tão óbvio que é. Mas, como se verá melhor na continuação, ele constitui um dos momentos-chave da caracterização da instância intermédia no discurso de Sócrates/Diotima. Esse aspecto tem que ver, em primeiro lugar, com o facto de a estrutura formal identificada (sc. cada uma das suas modalidades) corresponder a um intervalo *total, sem exterior*, i.e.: a pólos ou extremos “*absolutos*”, no sentido oportunamente referido. Será assim no caso do καλόν e do αἰσχρόν, do ἀγαθόν e do κακόν, da σοφία e da ἀμαθία, do θνητόν e do ἀθάνατον. Quer dizer: não há nada mais afastado do αἰσχρόν que o καλόν e vice-versa; pura e simplesmente não tem cabimento nada mais apartado da ἀμαθία do que a σοφία e vice-versa; da mesma forma que não há lugar para o que quer que seja mais afastado do

θνητόν que o ἀθάνατον – e o mesmo vale também no sentido contrário. Acresce que, como resulta claro a partir do discurso de Agatão e da reacção de Sócrates ao seu discurso, os extremos ou pólos do intervalo em causa diferem entre si também *qualitativamente*, ou têm lugar *num quadro de tensão ou não-indiferença*. Quer dizer: um dos extremos é diferente do outro não apenas no sentido em que constitui uma determinação diferente, com uma identidade própria, mas também porque constitui o “mais” ou “menos” na ordem de uma não-neutralidade. Mais precisamente: um dos extremos em causa é alvo de uma não-indiferença *positiva* (é algo para que se tende, que se procura adquirir, a que se aspira, etc.), ao passo que o outro é alvo de uma não-indiferença *negativa* (é algo de que se foge, que se procura evitar, etc.). É neste contexto que se situa a tese sobre o cabimento do μεταξύ: o intervalo – que a) é um intervalo absoluto e b) está perpassado por uma polaridade de não-indiferença²⁵⁹ – acha-se constituído de tal modo que inclui justamente *algo de intermédio* entre um extremo e o outro, de sorte que, na ordem da tensão de não-indiferença a que se encontra associado, esse algo de intermédio é por assim dizer menos desejável do que um dos extremos e menos indesejável do que o outro. Assim, o que caracteriza as relações entre θνητόν e ἀθάνατον (o intervalo que vai de um ao outro), as relações entre σοφία e ἀμαθία (o intervalo entre um e outro), as relações entre καλόν e αἰσχρόν (o horizonte coberto por eles) e as relações entre ἀγαθόν e κακόν (o espectro aberto por eles) – o que caracteriza as relações entre todos estes pares de opostos não é só que consentem algo de intermédio (μεταξύ τι) entre eles, é também que o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é ao mesmo tempo menos indesejável que o θνητόν e menos desejável que o ἀθάνατον, da mesma forma que o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ é menos indesejável que o αἰσχρόν e ao mesmo tempo menos desejável que o καλόν – e assim também nos outros casos. De sorte que, por um lado, não se capta bem a natureza do próprio intervalo em causa se se deixa de fora esta outra determinação – o μεταξύ – que tem igualmente lugar (ou se acha também inscrita) nele. Por outras palavras: o θνητόν e o ἀθάνατον, a σοφία e a ἀμαθία, etc. *não são suficientes* para definir o que se passa na esfera de determinação a que dizem respeito. Há algo de outro, algo a ter lugar “no interior” dessa esfera de determinação – algo que se caracteriza 1. por ser irreduzível aos extremos (ao θνητόν e ao ἀθάνατον, à σοφία e à ἀμαθία, etc.) sc. por não se deixar reconduzir nem a um nem ao outro e 2. por modificar e cunhar com a sua presença (com a determinação que é a

²⁵⁹ De tal modo que um dos seus extremos é o pólo positivo e o outro é o pólo negativo de uma tensão de não-indiferença.

sua) a natureza do próprio intervalo em causa. E por outro lado, o cabimento desta posição intermédia em todos os casos considerados corresponde também ao cabimento de uma situação de *satisfação intermédia* da tensão de não-indiferença por que se acha perpassado o intervalo entre os extremos a que Sócrates/Diotima fazem referência.

Mas importa referir ainda um segundo aspecto. Poderia acontecer que o μεταξύ (i.e. cada uma das instâncias intermédias identificadas por Sócrates/Diotima) tivesse o carácter despercebido que antes referimos, mas de tal modo que, uma vez focado e “arrancado” à posição átona que tende a ocupar, fosse perfeitamente claro e inequívoco em que é que o μεταξύ consiste, que funções lhe pertencem, etc. Todavia, como se verá melhor na continuação, o discurso de Sócrates/Diotima aponta num sentido muito diferente: aponta justamente para a subsistência de uma margem de opacidade na tentativa de clarificação da instância intermédia.

Isso é assim por diversas razões, de que importa sobretudo destacar duas. É assim, em primeiro lugar, porque o terreno aberto pela instância intermédia constitui algo de *surpreendente*: algo com que não se contava e que, nesse sentido, mesmo quando já se foi advertido para ele, continua ainda por descobrir ou apurar. A chamada de atenção para a possibilidade do μεταξύ corresponde à indicação de uma determinação que é tudo menos familiar, já conhecida. Mais: ela corresponde à indicação de algo que vem modificar a óptica em que Sócrates sc. Agatão (e, juntamente com eles, cada um de nós) tende a habitar. Pois “desarruma” essa óptica e exige um novo olhar (i.e. um olhar que já não esteja preso ao pressuposto da contraditoriedade entre os extremos e seja capaz de incluir e focar também o plano intermédio como algo tão relevante quanto os extremos). Sócrates aproveita a reacção de Agatão (como, noutro tempo, Diotima aproveita a reacção de Sócrates) para pôr em evidência aquilo a que podemos chamar uma tendência do nosso olhar para a *polaridade*: para se fixar nos extremos e “saltar” as instâncias intermédias. Em segundo lugar, o μεταξύ de que Diotima fala envolve uma margem de opacidade porque nem todas as instâncias intermédias que refere são acompanhadas por uma clara identificação do seu conteúdo: daquilo em que consistem ou da identidade que têm. É isso que acontece designadamente com o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Quer dizer: o que Sócrates/Diotima dizem a respeito do μεταξύ põe em evidência que a referida polaridade não faz apenas que tendamos a “saltar” as instâncias intermédias e a só ver os extremos; também faz que, mesmo uma vez

advertidos para a possibilidade do seu cabimento, tenhamos dificuldade em identificar a determinação própria das instâncias intermédias.

Como oportunamente se verá, não são apenas estes dois aspectos que contribuem para que o μεταξύ envolva uma margem de opacidade ou obscuridade, que subsiste mesmo depois de já se estar advertido para o seu cabimento. Mas a partir deles pode-se já começar a entrever como o conceito de μεταξύ traduz, para usar a metáfora que tantas vezes encontramos no *Corpus*, como que uma “presa” difícil de agarrar ou capturar. E o que iremos encontrar nos desenvolvimentos do discurso de Sócrates/Diotima diz justamente respeito a uma tentativa de progressiva focagem do conteúdo do μεταξύ (das determinações que envolve, dos problemas que suscita – e dos que permite esclarecer –, dos fenómenos a que está associado, etc.). Assim sendo, o começo do discurso de Sócrates/Diotima corresponde a algo como uma identificação *por grosso*, que põe na pista de uma determinação que *ainda tem de ser explorada ou devidamente analisada* (e que, por isso, ainda tem em grande parte um carácter *vago* e “*em aberto*”). Em suma, este aparecimento do μεταξύ no começo do relato da conversa de Sócrates com Diotima não é mais do que uma *primeira aproximação* a qualquer coisa que ainda se mantém *à distância*.

Mas, sendo assim, a hipótese de leitura que iremos seguir é a de que o passo do *Symposium* de que aqui demos um rápido esboço constitui, de todo o modo, uma “*pista*” *fundamental* para a compreensão do μεταξύ e dos fenómenos a ele associados. Trata-se, agora, de tentar ver em que medida a análise do *Symposium*, 201dss. fornece “peças” fundamentais para a construção do “puzzle do μεταξύ”. Ou, dito de outro modo: como é que a análise do μεταξύ que encontramos feita no discurso de Sócrates/Diotima – e, mais precisamente: como é que a identificação das múltiplas instâncias do μεταξύ que dela resultam (o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ) – fornece elementos fundamentais para ganharmos o fio à meada do μεταξύ como determinação fundamental? É essa a questão que tomamos como ponto de partida.

Mas isto não é tudo. Por outro lado, se os passos iniciais do discurso de Sócrates/Diotima têm este carácter como que ainda meramente introdutório (de tal modo que o seu objecto ainda fica por captar eficazmente, ainda tem de ser procurado), eles de certo modo *também “lembram”*, mesmo que só de forma alusiva e velada, *outros passos* do *Corpus Platonicum* (sejam quer do próprio *Symposium* quer de outros

diálogos). Em suma, a intervenção de Sócrates/Diotima tem um poder fortemente *evocativo* e deixa nas nossas mãos a *tarefa* de encontrar os *termini ad quos* dessa alusão. Por outras palavras, a “hipótese” que levantámos – a de que as modalidades do *μεταξύ* identificadas no início do discurso de Sócrates/Diotima desempenham um papel central para a compreensão da natureza do *μεταξύ* – não significa que nos devamos (ou possamos) cingir a estes passos do *Symposium*. Muito pelo contrário: a própria indicação sumária de diferentes formas de *μεταξύ* que aqui tem lugar deve justamente ter um “efeito *catalisador*”. Assim, a intervenção de Sócrates/Diotima não constitui senão um “programa” ou “caderno de encargos” relativamente ao qual representa apenas o ponto de partida. Para precisar melhor este “programa” ou este “caderno de encargos”, vejamos um pouco mais precisamente os aspectos que inclui.

Vendo bem, esse “caderno de encargos” não suscita apenas o problema da mais definida determinação da natureza de cada uma das modalidades de *μεταξύ* referidas por Sócrates/Diotima. Inclui também dois outros problemas que importa desde já mencionar.

Em primeiro lugar, a descrição produzida por Sócrates/Diotima é, em si mesma, ainda neutra relativamente à natureza da *articulação* entre as diferentes instâncias de *μεταξύ* identificadas. Quer dizer: os casos de *μεταξύ* referidos por Sócrates/Diotima levantam o problema de saber qual é a *relação* entre o caso A e o caso B, entre o B e o C, etc. Expliquemo-nos melhor: a proximidade entre as diferentes instâncias *μεταξύ* pode ter que ver apenas com a existência de uma isomorfia (no sentido referido) entre elas – e esgotar-se nisso. De sorte que os fenómenos específicos da instância A e os da instância B pertencem como que a “ilhas” incomunicáveis entre si, definidas apenas em função da sua identidade própria. Mas pode também acontecer que a relação entre as diferentes instâncias de *μεταξύ* esteja constituída de uma forma completamente diferente – e que seja possível identificar aspectos que introduzem ligação, afinidade, cruzamento, etc. entre dois ou mais casos de *μεταξύ*.

O segundo problema diz respeito ao que está na base da análise do *μεταξύ* no discurso de Sócrates/Diotima e a motivação, a saber: a identificação de *ἔρω*. O *μεταξύ* entra em cena precisamente como tentativa de determinar a identidade ou natureza de *Ἔρως*, ou seja, como resposta à pergunta: «τί οὖν ἄν εἴη ὁ Ἔρως;» (202d8). Ora, até que ponto é isso relevante? Qual é a articulação entre o fenómeno de *ἔρω* e o *μεταξύ* entendido como estrutura formal – quer dizer: não apenas o *μεταξύ* *θηνητοῦ* *καὶ*

ἀθανάτου (que é propriamente o que responde à pergunta “τί οὖν ἄν εἴη ὁ Ἔρως;”), mas todas as modalidades de μεταξύ sem exceção? Vem essa relação (a relação entre ἔρως e μεταξύ) apenas do facto de Sócrates/Diotima estarem a falar de ἔρως? Quer dizer, deve-se essa relação somente às propriedades específicas do seu discurso (a sua encenação dramática, o seu tema e contexto, etc.), de tal modo que a análise do μεταξύ poderia ser levada a cabo sem qualquer ligação a ἔρως? Ou dito de outra forma: é a relação entre ἔρως e μεταξύ uma relação meramente *accidental* ou traduz, pelo contrário, algo de *essencial*?

O que levanta, por sua vez, o problema de saber qual é o nexos (se é que há algum) entre os dois problemas que referimos: o problema da unidade do campo semântico do “μεταξύ terminológico” e o problema da relação entre μεταξύ e ἔρως.

Posto isto, trata-se de seguir a hipótese de leitura sugerida. Antes do mais, cabe tentar ver mais de perto cada uma destas modalidades do μεταξύ que se acham identificadas no início do discurso de Sócrates/Diotima. Por um lado, isso implica uma tarefa de “*isolamento*” dos principais passos do *Corpus Platonicum* em que essas modalidades são analisadas, a fim de ganhar a pista da sua especificidade, das suas características próprias, da sua identidade, dos fenómenos com que têm que ver, etc. Mas, por outro lado, no que dissemos está também envolvida, como vimos, uma tarefa de articulação entre as diferentes modalidades em causa, quer dizer, a suscitação do problema (da possibilidade) de o μεταξύ estar cunhado pela existência de “estruturas pervasivas”, que são comuns ou transversais a diferentes modalidades.

Fixemos, antes do mais, os passos do *Corpus Platonicum* que julgamos serem mais centrais para a discussão das diferentes modalidades de μεταξύ, naquele a que se chamou o seu uso terminológico:

- a) **μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου**: *Symposium*, 201dss. (designadamente, 202a9, b5, d11, e1);
- b) **μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας**: *Symposium*, 202a1ss. (designadamente, 202a3, 204b1, b5); *Respublica* V, 471c-480a, *Respublica* VI, 509d-511, *Respublica*

VII, 514a-535a (designadamente, 477a7-10, 478d3-11, e5, 479c7, d4-9, 511d4, 533c4);

- c) **μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ ἢ μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ**: *Lysis*, 216c-220d (designadamente, 220d6).

CAPÍTULO II

Μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτffου

O μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου encontra no discurso de Sócrates/Diotima – designadamente em 202dss. – o seu desenvolvimento mais fundamental. Isto não quer dizer que não haja outros passos do *Corpus Platonicum* com algum relevo para a compreensão desta modalidade do μεταξὺ e dos fenómenos nela implicados. Acontece é que o referido passo do discurso de Sócrates/Diotima no *Symposium* põe o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου de tal modo sob foco e submete-o a uma tão aturada caracterização que é, se assim se pode dizer, o texto-chave para se perceber que é que está em causa nesta noção. É essa focagem mais insistente, em toda a sua complexidade, que se trata agora de tentar acompanhar.

§1. Ἔρως e o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. A primeira identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: o δαίμων

Como se disse, 202dss. concentra-se no μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e analisa o que se passa com a constituição desta modalidade de μεταξὺ com que Ἔρως é identificado. Uma vez destituído da sua condição de θεός²⁶⁰, Ἔρως sc. o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é apresentado como um δαίμων, um «δαίμων μέγας».²⁶¹ Antes do mais, a entrada em cena do δαίμων ocorre num contexto marcado pela oposição entre o “lugar” dos deuses e aquele que pertence aos θνητοί sc. aos βροτοί. Esta oposição tem que ver,

²⁶⁰ Quer dizer, como vimos, uma vez marcada a alteridade que existe entre Ἔρως e o plano da plenitude sc. da divindade (que se caracteriza pela posse do superlativo).

²⁶¹ Cf. 202d8-e1: «Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός; Ἦκιστά γε. Ἀλλὰ τί μὴν; Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.»

em primeiro lugar, com uma alteridade entre *modos de ser*: a identidade dos ἀθάνατοι é completamente diferente da dos θνητοί e representa, em face dela, um plano de realidade definido por predicados inteiramente distintos (i.e. por isso que se exprime no valor privativo da designação “ἀ-θάνατοι”). Em segundo lugar, a oposição em causa prende-se também com uma diferença de *dignidade* ou de *estatuto*: os ἀθάνατοι são entes com *mais valor* que os θνητοί, têm *maior dignidade e importância* que eles. Ora, a entrada em cena do δαίμων vem justamente introduzir um “terceiro” para lá das duas determinações referidas. De sorte que a relação entre os ἀθάνατοι e os βροτοί deixa de ser “simples” e passa a estar também configurada pela presença deste “novo” elemento. Mas o ponto fundamental é que este “terceiro” vem ocupar um “lugar” *diferente* do “lugar” dos ἀθάνατοι e também daquele que pertence aos θνητοί. Mais precisamente, este “terceiro” constitui uma determinação *intermédia* entre os ἀθάνατοι e os θνητοί – e isto nos dois sentidos referidos, quer dizer, tanto no que diz respeito ao seu *modo de ser* como no que respeita à sua *dignidade*. Numa palavra: por uma parte, o δαίμων possui também uma identidade própria, *irredutível* à identidade das outras duas determinações; por outra parte, tem uma *dignidade intermédia*, que faz que ele seja mais perfeito, mais digno, mais importante que os θνητοί, mas menos perfeito, digno e importante que os ἀθάνατοι.

Mas isto ainda não é tudo – e não basta para se perceber minimamente o que é próprio do δαίμων, tal como aparece nesta caracterização. Assinalemos ainda dois aspectos que ajudam a precisar aquilo de que se trata. Por um lado, embora tenha uma posição intermédia entre o mortal e o imortal, o δαίμων pertence *mais* à esfera do divino do que à do humano – é, se assim se pode dizer, mais divino que outra coisa (ou corresponde como que a uma *divisão interna* ou *subdivisão da esfera do divino*). Por outras palavras, corresponde a algo como uma forma “menos divina” do divino (que, por isso mesmo, pode ser reconhecida como menos afastada ou mais próxima do humano).²⁶²

Por outro lado, é também importante referir que a categoria do δαίμων tem que

²⁶² À partida, pode parecer paradoxal que se diga isto (que possa fazer sentido dizer isto), uma vez que o que está em causa é algo *intermédio* entre o mortal e o imortal (e essa posição intermédia deveria significar qualquer coisa como *equidistância*). Mas percebe-se até que ponto é na verdade assim como dizemos, se se considerar o contraste entre qualificar o δαίμων a que é feita referência a) como uma forma “diminuída” do divino ou b) como uma forma superior do humano. A partir do momento em que se desenha esta alternativa, percebe-se imediatamente que o que está em causa na caracterização proposta por Sócrates/Diotima é muito mais da ordem de a) do que da ordem de b).

ver com a fixação da condição ou do estatuto de ἔρως. Quer dizer, não se está a falar pura e simplesmente do mortal, do imortal e de algo intermédio (como se isso se passasse sem contexto, numa espécie de “éter”). Fala-se disso *no quadro de uma determinação da natureza de ἔρως*. Ora, isso tem, por sua vez, um significado muito claro no que diz respeito ao entendimento de ἔρως que parece estar pressuposto: mesmo que só discretamente, ἔρως parece estar entendido como uma *potência exterior* – como algo que sobrevém e submete um ser humano à sua presença, ao seu poder superior, etc.).²⁶³

No próprio texto, tudo isto que acabamos de dizer acha-se marcado com pinceladas muito rápidas – sem grande insistência. Com efeito, o ponto em que Sócrates/Diotima se concentram diz respeito à *função* – à *δύναμις* – que é própria do δαίμων (e, nessa medida, àquela que é própria de ἔρως). O passo mais importante a este respeito diz o seguinte:

«Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοὶς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.»²⁶⁴

Não é difícil identificar o fundamental das funções que Sócrates/Diotima atribuem ao δαίμων enquanto instância intermédia entre o mortal e o imortal. Trata-se de funções de *mediação* entre um plano e o outro. Diotima diz que Ἔρως tem a função de *transmitir*, *transportar* ou passar de um lado para o outro («ἔρμηνεύειν καὶ διαπορθεῦειν») as coisas que vêm dos homens e as que provêm dos deuses, de tal maneira que, ao estar assim no meio («ἐν μέσῳ») destes dois modos de ser, o δαίμων preenche por inteiro («συμπληροῖ») o que há entre eles e faz que o próprio todo se encontre unido consigo mesmo («τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι»).

Esta descrição comporta vários aspectos que importa destrinçar o mais claramente possível.

²⁶³ De sorte que, pelo menos nesta fase da sua exposição sobre ἔρως, Sócrates/Diotima parecem adoptar a compreensão tradicional de ἔρως como potência exterior, que toma alguém de assalto, o subjuga completamente à sua força, actua como “potência ocupante”, etc.

²⁶⁴ Cf. 202e3-7.

O primeiro desses aspectos prende-se com um quadro de *distância* ou *incomunicabilidade* entre dois planos marcadamente *diferentes e heterogêneos entre si*: o plano do imortal e o do mortal. A ideia fundamental deste quadro é a negação da $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ ²⁶⁵: só por si, o imortal e o mortal não se misturam, não têm relação. Dito de outro modo, o que caracteriza o imortal e o mortal é o facto de, enquanto tais, estarem *inteiramente de costas voltadas um para o outro*: num *completo afastamento*, sem qualquer tipo de *relação* entre si ou de *notícia* um do outro. E é justamente a possibilidade dessa relação – a possibilidade de o mortal e o imortal deixarem de estar completamente *fechados em e para si*, constituídos num absoluto *isolamento* ou numa absoluta *independência* relativamente ao para-lá de si – que é introduzida pelo δαίμων. Quer dizer: o que é próprio da determinação intermédia (do ἐν μέσῳ ὃν ἀμφοτέρων) é ser uma condição *sine qua non* de *mediação* entre os extremos. Cabe ao δαίμων fazer a *ligação* (ὁμιλία) e *criar a proximidade* sem a qual o mortal e o imortal permaneceriam como que *ocultos* ou *encerrados* na sua própria determinação e impossibilitados de estabelecer qualquer nexos com o respectivo exterior.

Vendo bem, esta ideia de ligação acha-se expressa de dois modos distintos: um modo “literal” e um modo “figurado”, por assim dizer. Assim, o δαίμων liga as duas margens (as margens correspondentes ao mortal e imortal) pela forma como *passa* de uma à outra, *transita* entre elas e, nesse sentido, *transporta* o que vem de uma para a outra. Em suma, a actividade do δαίμων é a do διαπορθμεύειν. Mas esta descrição ainda tem bastante de impreciso e não dá conta de todos os elementos a que é feita referência no próprio texto. Sócrates/Diotima *não* dizem que, por via do δαίμων, ocorre uma passagem *do próprio mortal* para o imortal ou *do imortal ele mesmo* para o mortal. A passagem em causa tem antes que ver com aquilo que se expressa na construção de παρά com genitivo: τὰ παρ’ ἀνθρώπων sc. τὰ παρὰ θεῶν. O que passa de uma margem para a outra (ou isso que transita através do δαίμων e por mediação dele) são as “coisas” que *vêm ou provêm do mortal* sc. *do imortal* – isto é: aquelas determinações que justamente *se prestam a ser passadas ou transferidas*. Nesse sentido, o que aparece desenhado é a ideia de qualquer coisa como um *comércio* – um complexo de “trocas” entre duas partes. Mas há ainda um elemento adicional relevante – que é aquele que resulta dos exemplos a que Sócrates/Diotima recorrem em 202e: «τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν». Com efeito, estes

²⁶⁵ Cf. 203a1-2: «θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυνται (...).»

exemplos mostram que os elementos transferíveis em causa (as oferendas e os sacrifícios, por um lado, as ordens e as recompensas, por outro) não são apenas isso: transferíveis. Sucede antes que têm o carácter de serem, pela sua própria natureza, intrinsecamente relativos à outra parte (à outra “margem”) e definidos pela forma como têm nesse outro o seu *terminus ad quem*.²⁶⁶

Isto que acabamos de ver diz respeito àquilo a que podemos chamar o *quadro* da descrição das funções do δαίμων (também poderíamos dizer: dos “pontos de aplicação” dessas funções). Importa agora focar um pouco melhor a própria caracterização dessas funções – a qual recorre fundamentalmente a dois verbos e, com eles, a duas ideias complementares. Os verbos são διαπορθμεύειν e ἐρμηνεύειν. Ou seja, por um lado, Sócrates/Diotima comparam o que está em causa com duas terras separadas pela distância e por uma massa de água. Neste caso, o δαίμων *cruza a distância*, faz o *transporte* entre essas terras, *atravessa* – é, se assim se pode dizer, o “leva-e-traz”. Mas, por outro lado, está também em causa uma segunda comparação: aquela que é introduzida pela referência ao ἐρμηνεύειν – i.e. a ideia das funções de interpretar ou traduzir. Neste caso, os extremos estão separados um do outro por *linguagens* distintas, que os fecham um ao outro e interpõem uma barreira entre eles. O δαίμων exerce as funções de tradução e interpretação, verte uma língua na outra (neste caso, não apenas porque consegue ir de uma à outra, mas porque, por assim dizer, “tem um pé numa e o outro pé na outra” – isto é, porque participa de ambas e está, por isso, em condições de traduzir de uma para a outra).

A conjugação destas duas imagens fundamentais não é puramente redundante.

²⁶⁶ Este aspecto é importante em vários sentidos, de que importa destacar sobretudo quatro. 1) As palavras de Sócrates/Diotima vincam como o mortal e o imortal *não* constituem *identidades absolutamente impermeáveis ou estanques*. Se assim fosse, não seria possível a própria actividade do δαίμων, quer dizer, não seria possível receber nada nem dar nada, numa palavra: não seria possível o transporte de A a B ou de B a A, justamente porque A e B estariam *enclausurados* ou *muralhados* em si mesmos e, nesse sentido, inteiramente impermeáveis à intervenção do δαίμων. As oferendas, os sacrifícios, etc. mostram, pelo contrário, como a identidade do mortal sc. do imortal envolve um *quantum* mínimo de permeabilidade ou de não-enclausuramento – que é justamente aquilo que permite a comunicação directa com o δαίμων e a comunicação indirecta (i.e. mediada) com a outra “margem”. 2) Mas isso não significa que as duas partes em questão podem dar qualquer seguimento a essa “permeabilidade” sem a intervenção da instância intermédia. 3) Por outro lado, ao acentuarem que a ligação (a passagem, a transferência, etc.) entre o mortal e o imortal ocorre *apenas* no quadro de “τὰ παρὰ...” e não no quadro da identidade *do próprio mortal* sc. *do próprio imortal*, Sócrates/Diotima vincam silenciosamente como as funções associadas à instância intermédia *nada têm que ver com a recíproca interferência ou “contaminação” entre a identidade dos extremos*, que, nesse sentido (e apenas nesse sentido), permanecem “fechados” um ao outro. 4) Finalmente, acresce a tudo isto que os exemplos acentuam que o comércio em causa tem, por assim dizer, um carácter *assimétrico* – marcado por aquela assimetria que tão claramente se acusa nos exemplos: de um lado vêm δεήσεις καὶ θυσίαι; do outro, ἐπιτάξεις καὶ ἀμοιβαὶ τῶν θυσιστῶν.

Pois, como acabamos de ver, cada uma delas traz elementos próprios. Mas, além disso, tal conjugação também contribui para tornar mais claro o que está em causa por uma outra razão, a saber, justamente pelo efeito convergente destas duas comparações²⁶⁷ – quer dizer, não só por aquilo em que *diferem*, mas por aquilo em que *concordam* ou se *interceptam*. Ora, aquilo em que as duas comparações concordam ou se interceptam é a ideia de *ligação*, de *travessia*, de *transposição do separado*. Quer se exprima essa ideia por recurso à noção de transporte entre margens (como se se tratasse de um “ferry”) ou por recurso à noção de um transporte em sentido “figurado” (o transporte na esfera da linguagem, i.e. a tradução sc. a interpretação), o decisivo passa justamente por este “levar-e-trazer” (por este “pôr A em contacto com B e vice-versa”, por este “tornar A de algum modo acessível a B e B a A”, por este “pôr A em diálogo com B” – ou como se queira dizê-lo).

A tudo isto a descrição que encontramos feita no passo citado junta ainda um outro aspecto fundamental, que se pode compreender melhor a partir do que acabamos de ver. Com efeito, Diotima não acentua apenas o facto de o δαίμων operar esta ligação ou esta peculiar forma de “mistura”; para além disso, acentua também como essa ligação *constitui um todo* – um todo *que de outro modo pura e simplesmente não teria lugar*. Vejamos um pouco melhor o que isto quer dizer.

Como vincámos, se não houvesse senão o mortal e o imortal, a radical heterogeneidade entre eles faria que estivessem completamente separados, isolados um do outro. A instância intermédia – o δαίμων – é que impede essa total ausência de pertença ou essa total ausência de ligação. É ele que os liga e integra em qualquer coisa de *comum*, *a que tanto um quanto o outro pertencem*. Ou seja: o δαίμων e as funções de mediação que lhe inerem fazem que os diferentes momentos componentes da totalidade definida pelo arco entre o mortal e o imortal não estejam meramente *justapostos*, antes se definam pela *comum pertença a um e o mesmo todo*, i.e. por estarem unificados como partes ou elementos *dele*. O δαίμων impede o isolamento ou o “οὐ μίγνυσθαι” e, ao fazê-lo, constitui um *horizonte comum* às diferentes determinações, integrando-as

²⁶⁷ I.e.: pelo concurso de διαπορθμεύειν e ἐρμηνεύειν, mas também ὁμιλία e διάλεκτος. A este respeito, tenha-se presente que a carga semântica de ἐρμηνεύειν não inclui apenas a ideia de duas línguas diferentes, no sentido mais espontaneamente identificável de duas línguas. A esfera de aplicação do verbo inclui também (e, no contexto, inclui sobretudo) a ideia de tradução da *linguagem oracular*, etc., que nem por pertencer à mesma língua deixa de requerer tradução (quer dizer, transposição entre esferas vedadas uma à outra, abertura de uma comunicação entre elas pela interposição de uma actividade mediadora).

num único todo – num todo em que só entram mediante o δαίμων e de que, por isso, só mediante ele são *momentos* ou *partes*.^{268 269}

Com isto, Diotima põe em relevo duas propriedades fundamentais da constituição de Ἔρως sc. do μεταξύ que haviam sido silenciadas, quando se falou da possibilidade do cabimento de um *tertium quid* definido pela sua posição intermédia entre extremos.²⁷⁰ Por um lado, mostra que o “intermédio” aqui em causa envolve a

²⁶⁸ Tudo o que dissemos permite, então, perceber que o μεταξύ apresentado no discurso de Sócrates/Diotima não se caracteriza apenas por ter esta ou aquela identidade, mas também por uma determinada forma de *actuação* ou *influência* sobre o para-lá de si. Este é justamente um dos traços fundamentais que encontrámos na exploração preliminar do μεταξύ (cf. sobretudo pp. 171ss.).

²⁶⁹ O caminho que trilhámos permite compreender melhor em que sentido Sócrates/Diotima falam de συμπληροῦν e a complexidade que na verdade se esconde atrás da referência a este verbo. “Συμπληροῦν” está, no fundamental (abstrairmos aqui do sentido médico da noção), definido entre dois pólos distintos: por um lado, implica a ideia de *contributo*, ou seja, a de algo que *ajuda* a (ou *contribui* para) preencher alguma coisa; por outro, envolve a noção de *preenchimento por inteiro*, i.e., traduz a “pedra de fecho” ou aquilo com o qual um determinado todo fica “pronto”, por assim dizer: fica inteiramente “cheio”, é completado, levado ao seu termo, ou atinge a sua completude ou plenitude. Veja-se BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, op. cit., sub voce; LIDDELL, H. G./SCOTT, R./JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, op. cit., sub voce. Ora, o que vimos permite perceber que o sentido a que o Sócrates/Diotima fazem apelo acaba não só por mobilizar *toda a carga semântica* referida, mas na verdade também por introduzir algo de *novum*, que de certo modo “excede” o sentido mais “forte” de συμπληροῦν e faz aparecer a ideia de “preenchimento completo” a uma luz muito diferente daquela que espontaneamente tende a ficar sugerida. Mas como? Antes do mais, o δαίμων sc. o μεταξύ é algo que *contribui* para “encher” o todo: ajuda precisamente a completá-lo. Neste sentido, o δαίμων *não difere* substancialmente quer do mortal quer do imortal: cada um deles é, independentemente da cota-parte que tem no todo em causa (isso não é explicitado por Sócrates/Diotima), justamente um contributo para que haja um todo. O δαίμων, o mortal e o imortal são precisamente os elementos ou as partes que formam esse todo: o todo resulta da sua acumulação. O que faz que o δαίμων *difira* do mortal e do imortal é “apenas” a circunstância de o seu contributo ser, para o dizer assim, o “contributo final”, aquele que vem “encher” o todo – de tal modo que é o acréscito introduzido pelo δαίμων que permite “fechar” o todo, completá-lo ou deixá-lo como que “pronto”. Visto deste ângulo, o δαίμων é então simultaneamente aquilo que contribui para o todo e aquilo que o completa, isto é, a “peça” a partir da qual o todo fica “pronto” ou “fechado”. Mas este ainda não é o aspecto fundamental. Com efeito, o aspecto fundamental está no *protagonismo* da especificidade do δαίμων: o protagonismo que lhe advém não apenas do facto de ele não constituir um contributo entre outros para a formação do todo (i.e. de ser justamente aquilo que vem preenchê-lo), mas sobretudo do facto de ele ser *o elemento de ligação entre todas as “peças”, sem o qual não haveria todo, mas determinações isoladas, dispersas ou “desgarradas”*. Quer dizer: por um lado, a “peça” correspondente ao δαίμων não é uma “peça” igual às outras; não é um mero acréscito (mais uma “peça”), como se viesse meramente justapor-se a elas. Por outro lado, esta natureza não-justaposta do “terceiro”, que difere do que é próprio do mortal e do imortal, está constituída de tal modo que tem a capacidade de *ligar e aglutinar em si a multiplicidade em causa*, fazendo que os diferentes elementos deixem estar meramente justapostos (sem qualquer nexos entre si, “fechados” sobre si) e passem a definir-se pela pertença a um todo comum, de que assumem a identidade de *momentos* ou *partes*, justamente. Numa palavra, o δαίμων é aquela determinação que exerce as funções de *forma*, no sentido clássico do termo. E esse é o aspecto decisivo: embora seja uma parte do todo, o δαίμων sc. o μεταξύ é *aquilo que constitui o próprio todo*, aquilo sem o qual nem sequer chega a haver qualquer todo (não tem lugar algo assim como um horizonte complexo, marcado pela unidade entre as suas diferentes partes). Na ausência da terceira parte, as outras duas partes como que “fogem”, ficam sem qualquer ligação uma com a outra e, nesse sentido, também sem qualquer ligação com o todo em causa.

²⁷⁰ Isto é, na identificação de Ἔρως como μεταξύ sc. como μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου que deixava completamente indeterminada a natureza deste “entre” e da relação que ele tem com os extremos em causa.

ideia de δεσμός²⁷¹: ligação, conexão, comunicação, etc. – de tal modo que não há apenas uma justaposição entre as diferentes “peças”; há, pelo contrário, comunicação, ligação, envolvimento, etc. entre elas – a comunicação, a ligação, o envolvimento, etc. que se constitui na (e a partir da) função mediadora do δαίμων.²⁷² Por outro lado, o que assim é identificado por Diotima mostra também que o μεταξύ implica uma determinação essencial de *movimento*, de “*dinamismo*”. É isso mesmo que se exprime na peculiar forma como Sócrates/Diotima descrevem o δαίμων: dizendo muito pouco sobre a sua natureza ou modo de ser e concentrando tudo na descrição da actividade que lhe é própria. Daí resulta que o δαίμων fica definido sobretudo pela sua actividade: pelo facto de *transitar* do mortal para o imortal (e vice-versa), pelo facto de não estar no meio como algo estático, mas antes em *constante commercium* (em constante actividade de “levar e trazer”, de “para-cá-e-para-lá”) entre os dois.

Posto isto, consideremos finalmente um outro aspecto, antes de avançarmos para lá da análise de 202e-203a. Tudo o que acabamos de ver aplica-se, antes do mais, ao δαίμων enquanto tal (ao μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου) e às funções que lhe são próprias. Mas, vendo bem, ainda que de forma meramente “silenciosa” e “enevoada”, fica “no ar” ou fica *sugerido* que tudo isto pode também ser transferido para o *próprio fenómeno de ἔρως*, modificando-o à sua luz. Se for assim (se for como fica sugerido nas margens do que Sócrates/Diotima dizem), a atribuição a ἔρως de funções mediadoras entre o mortal e o imortal não terá pura e simplesmente que ver com a *potência sobrehumana que em cada caso desencadeia ἔρως*, instaura o seu império, etc. (uma potência com dignidade “mitológica” intermédia: a meio caminho entre o mortal e o imortal). Não: a ser assim, essa peculiar fixação da actividade própria do δαίμων aplicar-se-á também *àquilo que é desencadeado por essa potência sobrehumana* (quer dizer, ao próprio ἔρως nesse sentido). E há, então, nas palavras de Sócrates/Diotima uma certa *ambiguidade*. Em virtude dela entra em cena uma componente de “contágio”,

²⁷¹ Cf. BURY, R. G. (ed), *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons LTD, 1973² (1909), ad 202e6ss: «The μέσον serves as the δεσμός by which the extremes (here θνητοί and ἀθάνατοι) are united into an organic whole (ὅλον). Cp. Procl. in *Alc. I.* pp. 69, 72, 77.»

²⁷² A este respeito, veja-se também o que é dito por REALE, G., “Il discorso di Socrate sull’Eros. Il gioco drammaturgico incrociato di tre maschere fatto da Platone nel *Simposio* per la rivelazione della verità sull’Eros”, in: GÜNTHER, H.-C./RENGAKOS, A. (eds.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart, Franz Steiner, 1997, 68s.: «Ma questo gran *dèmone intermedio fra immortale e mortale* ha uno straordinario potere, appunto quello di “mediatore” in tutti i sensi: in particolare è mediatore fra chio che è divino e umano: è una vera e propria *copula mundi*. (...) Dicevo sopra che Platone presenta l’Eros come *copula mundi*, ossia come *ciò che connette le cose e rende unitario il tutto*.»

por assim dizer: de um “contágio” das características do δαίμων para as próprias características de ἔρως enquanto aquilo que resulta da intervenção dessa entidade intermédia. Em resultado deste peculiar “contágio”, as palavras de Sócrates/Diotima “levantam a lebre” da possibilidade de acontecer que o próprio ἔρως (no sentido daquilo que “assenta arraiais” num ser humano quando este é afectado pela potência intermédia em causa) tem, também ele, o carácter de algo que medeia entre o humano e o divino – e, nesse sentido, põe o humano em contacto com o divino.²⁷³

§2. A segunda identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: a κήσις καὶ γέννησις

Esta é a caracterização que encontramos em 202e-203a. Acontece, porém, que a coisa não fica por aqui. Com efeito, na continuação do discurso de Sócrates/Diotima, encontra-se algo intrigante: em 206bss. (quer dizer: bastante mais para a frente), há qualquer coisa como uma nítida *reidentificação* do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

A este respeito, são de assinalar várias coisas:

1) trata-se indubitavelmente de uma nova identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, de sorte que, por um lado, é disso mesmo que se trata (e o que está a ser desenhado é, de novo, este mesmo μεταξύ), mas, por outro lado, o conteúdo que neste novo desenvolvimento é posto a corresponder ao μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου tem características muito diferentes das que se encontram na primeira identificação que acabamos de passar em revista;

2) essa nova identificação aparece num quadro muito diferente daquele que até aqui tem estado em causa – um quadro marcado pela interposição de 203b-206a (e tanto quer dizer: pela focagem de todo um conjunto de outros aspectos que podem criar “distância” entre a primeira e a segunda identificação deste μεταξύ e fazer perder de vista o “conflito” que há entre elas); e

3) essa nova identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου entra em cena sem

²⁷³ E isto de tal forma que, ao contrário do que está pressuposto até à intervenção de Diotima, ἔρως corresponderá não só a um fenómeno meramente “horizontal” (a algo que se passa apenas no quadro de uma relação entre o ἐραστής e o ἐρώμενος), mas também a uma relação “vertical”, constituída de raiz pela ligação com o divino sc. o imortal.

que haja a mais pequena referência ao facto de estar a ser introduzida uma nova identificação do já identificado; ela aparece sem qualquer explicação – como se aparecer uma outra identificação do mesmo μεταξύ (mais: uma outra identificação que difere substancialmente da primeira) fosse “a coisa mais natural do mundo”.

Já se tentará perceber melhor como pode ser assim e o que isto significa. Para já, importa tentar focar o teor desta segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, para depois se ponderar a questão do nexos que há entre ela e tudo o que acabámos de pôr em relevo.

A segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου começa a entrar em cena quando Sócrates/Diotima dizem que o modo de ser dos seres humanos – tanto no quadro do σῶμα como no da ψυχή – está constituído de tal forma que se pode falar de qualquer coisa como uma «κύησις καὶ γέννησις».²⁷⁴ Dito de outro modo: uma das propriedades da natureza dos seres humanos é estarem dotados de algo assim como uma *gravidez, fecundidade* ou *capacidade de gerar inerente*. Mas que aspectos é que Diotima tem em vista, quando fala de κύησις καὶ γέννησις?

Um primeiro aspecto importante diz respeito ao facto de a κύησις ser apresentada como *uma determinação fundamental de todos os seres vivos*, quer dizer: a) como uma determinação não circunscrita ao sexo feminino²⁷⁵ nem tampouco aos seres humanos, mas como algo que pertence a tudo quanto é vivo sem excepção e b) como uma determinação tal que na verdade *tudo* no vivo – e *em cada um dos seus momentos* – está marcado por κύησις, tem a natureza dela.²⁷⁶

Para esclarecer o que têm em vista quando falam de κύησις, Sócrates/Diotima começam por referir aquela componente do fenómeno em causa que é, por assim dizer,

²⁷⁴ Cf. 206c1-8: «Ἄλλ’ ἐγώ, ἢ δ’ ἢ, σαφέστερον ἐρῶ. κυοῦσιν γάρ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπειδὴν ἐν τινὶ ἡλικίᾳ γένωνται, τίκειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις. τίκειν δὲ ἐν μὲν αἰσχυρῷ οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.» Sobre o conceito de κύησις, veja-se designadamente CARVALHO, M. J., “Do Belo como Constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, *op. cit.*, 386ss.

²⁷⁵ Sobre a imagem da gravidez, etc. como algo que também ocorre no sexo masculino, veja-se, para além do referido na nota anterior, LEITAO, D. D., *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 (2012), em especial 182ss.

²⁷⁶ Sócrates/Diotima não falam expressamente de “vida”, de “seres vivos”, etc., nem produzem qualquer delimitação explícita do que está ou não está compreendido no âmbito que descrevem. Sabemos que estão a falar de “seres vivos” pelos exemplos que aduzem para ilustrar o que têm em mente. Mas, vendo bem, nem sequer é explicitamente afirmado que, para haver κύησις no sentido em causa, é indispensável pertencer à esfera daquilo que comumente compreendemos como “vivo” (por oposição às realidades que pura e simplesmente são, mas não “vivem”, etc.).

mais evidente. Assim, cada ser vivo tem a possibilidade de *gerar em si mesmo um outro ser* e de, nesse sentido, *transmitir* a vida a um outro que não ele mesmo. Por outras palavras, a vida contém em si como que o “princípio” de um outro ser vivo – de sorte que cada ser vivo não se fica por si, não se restringe a si mesmo, antes tem a capacidade de se *propagar* ou de *transbordar* em direcção a algo diferente de si, mas que repete na sua alteridade – quanto é possível, dado tratar-se de outro ente – a identidade daquele que o gerou. Quer dizer, faz parte da própria identidade da vida produzir a partir de si a identidade de um outro – que, apesar de não se confundir com a primeira, é tão igual a ela quanto pode sê-lo algo de outro, que dela difere. Numa palavra: a κύησις sc. γέννησις de que Diotima fala parece ter que ver com aquilo que comumente se designa como *reprodução* – a geração de descendentes por via da relação sexual entre homem e mulher («ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία»), etc.

Mas este não é o ponto decisivo, ou isto não basta para se perceber bem o que está em causa. O ponto decisivo está em que Sócrates/Diotima falam de uma *outra* forma de κύησις: de uma κύησις em *sentido lato* e, se assim se pode dizer, “*mais central*”. Com efeito, em vez de suceder que a κύησις seja (como no sentido estrito pareceria ter de ser) algo que só ocorre *de vez em quando* (no momento em que os seres vivos geram descendentes), sucede antes que a κύησις que Sócrates/Diotima têm em mente se distingue precisamente pelo seu carácter *contínuo*: por ser uma propriedade *constante, ininterrupta*. E, por outro lado, em vez de acontecer que essa outra forma de κύησις seja constante, sim, mas de tal modo que diz respeito *apenas a um dos muitos processos* que têm lugar nos seres vivos, sucede antes que ela afecta e determina essencialmente *tudo* nos seres vivos. Por outras palavras, a κύησις de que Sócrates/Diotima falam constitui algo de *envolvente*, “*alargado*” ou *pervasivo* – não apenas no sentido em que está *contínua* ou *invariavelmente* implicado nos seres vivos, mas também no sentido em que é *co-extensivo a tudo o mais*, i.e. no sentido em que *cunha e conforma*, a partir da determinação que é a sua, *tudo o mais* que ocorre neles.²⁷⁷

Mas que é que tudo isto quer dizer? Num primeiro momento, Sócrates/Diotima

²⁷⁷ Assim, a tese de Sócrates/Diotima parece ser justamente que a reprodução, no sentido mais facilmente reconhecível do termo, constitui *apenas um momento* daquilo para que apontam quando falam de κύησις. Esse momento é decisivo, sim, mas não no sentido em que *só ele* seja propriamente reprodutivo. A tese de Sócrates/Diotima é que *tudo o mais* na constituição de um ser vivo tem uma natureza *permanentemente reprodutiva* – de tal modo que a reprodução, no sentido estrito do termo, é apenas um *caso particular* da κύησις sc. da *reprodução* enquanto *modo de ser próprio, permanente e “pervasivo” de tudo quanto vive*.

começam por tentar pôr em evidência a sua tese em relação ao corpo («καὶ κατὰ τὸ σῶμα»); num segundo momento, procuram mostrar que ela também se aplica à esfera da ψυχή («καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν»).

²⁷⁸

Sucede, todavia, que para perceber bem a que se referem, é indispensável acompanhar a *mudança de perspectiva* ou a *mudança de escala* que está *pressuposta* em tudo quanto dizem a este respeito.

Essa mudança de escala ou de perspectiva tem que ver com aquilo que podemos designar como uma agudização da consciência do que está implicado no fluxo temporal. Por pouco que prestemos atenção a isso (porque estamos mais voltados para o registo da *subsistência das coisas*), a própria temporalidade enquanto tal significa uma *contínua e inexorável mudança de identidade* – na verdade, qualquer coisa como um *contínuo esvaimento ou uma contínua aniquilação do que vai sendo*. Esse aniquilamento ou essa perda diz respeito, antes do mais, a *cada momento do próprio tempo* – que de facto é suprimido mal chega a ser, em consequência de qualquer coisa como uma permanente voragem. Mas, por outro lado, também a *realidade* que “está” no tempo é afectada por esta constante substituição e arrastada na respectiva voragem. Pois, por mais que nos agarremos à ideia de que há qualquer coisa que subsiste (que aquilo que é num dado tempo vem de um tempo anterior e passa ao tempo seguinte, etc.), essa subsistência ou permanência não impede que haja de facto algo que continuamente se perde ou é aniquilado. Por outras palavras, mesmo que uma qualquer realidade seja vista como subsistente, aquilo que a faz num momento de tempo T perde-se com a passagem a T₁, da mesma forma que aquilo que a faz em T₁ se perde com a passagem a T₂, e assim sucessivamente. Em suma, na base da própria tese de subsistência está sempre como que uma sucessão de *identidades instantâneas* (cada uma das quais possui uma natureza tal que se perde assim que tem lugar – e é sempre já *a esvair-se, a dar lugar a outro*). Ou, como também podemos dizer, há qualquer coisa como um “pontilhismo” da identidade temporal – cindida em “ápices” que se destroem uns aos outros. E tudo quanto é no tempo partilha deste modo de ser (desta radical *descontinuidade*): está sujeito a uma inexorável e incessante *interposição de alteridade*, com a realidade própria de cada momento a ser anulada (continuamente anulada) num aniquilamento ou numa perda irreversível.

²⁷⁸ Cf. 206c2ss.

Ora, isto significa que a identidade de qualquer corpo que subsiste está nos antípodas do que seria uma *identidade integral* – sem cisão, sem perdas, sem qualquer sombra de alteridade. Nenhum corpo tem o que quer que seja de uma identidade dessa ordem – a qual não seria compatível com o próprio processo da temporalidade e implicaria uma completa subtração a ele.

É neste sentido que dizemos que Sócrates/Diotima operam como que uma *mudança de escala* – estão como que de olhos cravados no processo de *contínua perda de identidade do instante*: no “gota-a-gota” da ininterrupta anulação (da ininterrupta substituição de identidade) que faz o tempo e está indissociavelmente implicada nele.

Ora, sendo assim, essa mudança de escala introduz um *novo conceito de mortal ou de mortalidade* – quer dizer, um novo conceito de um dos termos (ou de um dos extremos) do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Podemos chamar-lhe o conceito da *mortalidade contínua*: da *contínua “morte” do instante* (e de tudo nele).²⁷⁹

Mas, por outra parte, a partir deste novo conceito de mortalidade desenha-se também um novo conceito de *imortal* ou de *imortalidade*. Esse novo conceito de imortalidade implica algo muito diferente do mero prolongamento indefinido da subsistência na sucessão do tempo. Com efeito, nos termos deste novo conceito implicitamente pressuposto nas palavras de Sócrates/Diotima, a imortalidade – o outro extremo a que mortalidade do instante se opõe – não pode ser senão a *completa subtração à corrosão do tempo* (à corrosão que impede a identidade plena).²⁸⁰ Quer dizer, resulta da própria mudança de escala acima referida que nesta nova perspectiva o

²⁷⁹ Porque é decisivo, importa insistir neste aspecto. O fluxo de não-identidade para que Sócrates e Diotima apontam tem que ver com a *ruptura de identidade* implicada na própria determinação do tempo enquanto tal (i.e. a ruptura que justamente advém da *multiplicidade* inerente ao tempo). A mudança de escala introduzida transfere a tónica e como que divide em “pequenas porções” ou “atomiza” aquilo que mais comumente aparece marcado pela tese de subsistência e de “identidade diacrónica”. O que Sócrates/Diotima vincam é que, por mais que pareça com toda a evidência que um corpo agora é o mesmo que era antes (i.e. por mais que se aceite esta evidência), a “mesmidade” em causa é sempre uma *mesmidade do não-mesmo* – há justamente uma multiplicidade, uma cisão, uma diferença entre o corpo-agora e o corpo-antes – que é absolutamente irredutível. É esta espécie de “tiquetaque” da identidade (ou melhor, este “tiquetaque” da irredutível não-identidade-plena) que molda o novo reconhecimento do mortal introduzido por Sócrates/Diotima. Por outro lado, isto também permite compreender um outro aspecto, a que já voltaremos: a segunda identificação do θνητόν que encontramos no discurso de Sócrates/Diotima cinde numa multiplicidade aquilo que desempenha as funções de θνητόν na primeira identificação. Pois esta equipara o θνητόν ao ser humano (entenda-se: como realidade *subsistente*, mesmo que até ao termo de um certo intervalo de duração), mas na verdade deixa de fora as “*mortes em pequena escala*” que fazem a própria temporalidade enquanto tal (e, assim, também o particular fluxo ou decurso temporal – ou melhor, a particular *extensão da “duração”*) a que o θνητόν no primeiro sentido também se acha intrinsecamente sujeito.

²⁸⁰ I.e. a completa subtração à travessia temporal.

imortal não pode ser senão *a plena identidade de uma realidade consigo mesma* – uma identidade tão plena e tão inatacável que não consente em si nada, absolutamente nada, da referida mortalidade do instante (i.e. da contínua interposição de alteridade sc. não-identidade que ela traz consigo).²⁸¹

Tudo isto permite então lançar luz sobre um último aspecto fundamental, antes de passarmos à análise do significado da *κύησις κατὰ τὸ σῶμα* sc. *κατὰ τὴν ψυχὴν*. Esse aspecto prende-se com o facto de esta segunda identificação do *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* implicar uma *mudança da natureza dos extremos* (do mortal e do imortal) sc. *do reconhecimento do intervalo definido por eles*. Mas que é que isto quer dizer?

Consideremos antes do mais como é assim no caso do *θνητόν*. Na sua primeira identificação (i.e. na primeira identificação do *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου*), o *θνητόν* é entendido como correspondendo ao *ser humano* – e tanto quer dizer: a algo definido por mortalidade no sentido em que tem uma *duração limitada*.²⁸² O *θνητόν* dura, subsiste, sim, mas está constituído de tal forma que essa duração ou subsistência encontra algures um termo. A *morte* é precisamente isso que põe termo à duração em causa (ou faz que ela não se prolongue indefinidamente). Por outras palavras, a mortalidade em causa na primeira identificação do *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* não tem propriamente que ver com a alteridade entre subsistir e não subsistir, mas sim com

²⁸¹ O que vimos permite compreender melhor um outro ponto desta reidentificação do imortal. Sócrates/Diotima não o afirmam expressamente, mas as indicações que nos dão acabam por acentuar como pode acontecer que deste novo conceito de imortalidade só consigamos ter uma noção *puramente apofática*. De sorte que não sabemos muito bem (não estamos em condições de determinar) a que é que ele corresponde. Precisamente porque tem um tal teor – i.e. precisamente porque remete para uma perspectiva completamente alheia à “mortalidade do instante” e, assim, inteiramente “para lá” de um olhar sujeito ao próprio decurso do tempo –, pode muito bem acontecer que o conceito de imortalidade implicado nesta segunda identificação não passe de algo meramente “simbólico”: de algo a que só se consegue ter acesso de forma confusa, indistinta, e que continuamente foge a uma captação adequada do seu conteúdo. Neste sentido, a ideia de algo caracterizado pela plena identidade consigo mesmo (algo absolutamente impermeável à mortalidade do instante) pode ser apenas uma possibilidade ou não passar de uma “ideia”, como dizemos. Mas, por outro lado, a circunstância de ser assim em nada altera o facto de ser algo constituído precisamente nestes termos (seja lá o que isso for) que traduz o extremo oposto à mortalidade no sentido mas próprio do termo.

²⁸² É claro que a oposição tradicional entre *θνητόν* e *ἀθάνατον* a que Sócrates/Diotima fazem referência não implica pura e simplesmente um contraste de durações – tem que ver com um muito mais complexo contraste de “condições de vida”. Mas isso não impede que, de todo o modo, também faça parte desse mesmo contraste um elemento relativo à duração: a contraposição entre a imortalidade dos deuses e a inexorável mortalidade dos seres humanos. Tal como também não impede que, apesar do contraste, tanto os deuses como os seres humanos sejam vistos como *realidades subsistentes no tempo* (que comungam nessa propriedade). E isto de tal forma que a noção de subsistência aí implicada deixa escapar aquilo a que aqui chamámos a “mortalidade do instante”. É este aspecto essencial que é revisto na passagem da primeira para a segunda identificação do *θνητόν*, de tal maneira que, por isso mesmo, faz sentido conferir especial destaque à componente mais propriamente relativa ao tempo que também está presente e é decisiva na primeira identificação.

a *extensão limitada* do horizonte da subsistência em causa. Nessa concepção, está implicitamente pressuposto que a vida humana tem a natureza de algo que subsiste e que, no horizonte temporal da sua duração, constitui uma *identidade plena*, qualquer coisa que é inteiramente isso que é – e que, por essa razão, se situa inteiramente de um dos lados da fronteira: do lado da vida, nada comportando do oposto (a morte). Em suma: a primeira identificação do *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* compreende a mortalidade de tal modo que a morte é, em certo sentido, inteiramente “exterior” ao próprio horizonte de duração da vida humana: a morte sc. a alteridade em relação à vida põe fim à duração em causa, mas não “entra” nela.

Ora, é justamente este pressuposto de identidade plena (de uma duração que não se acha intrinsecamente afectada por “morte”, ou de uma mortalidade compreendida apenas como cessação de um plano de realidade em si mesmo subsistente) que fica posto em causa na segunda identificação do *θνητόν*. Esta segunda identificação chama a atenção para o facto de a primeira desconsiderar a *mortalidade do instante* e ver as coisas como se a duração da vida correspondesse a uma pura subsistência do mesmo e não implicasse, pelo seu próprio sentido (i.e. pela sujeição à temporalidade que de raiz a define), as “*mortes em pequena escala*” que ocorrem em cada novo instante. Quer dizer: a segunda identificação do *θνητόν* nasce de um outro olhar sobre a própria forma como está *internamente* constituído o horizonte em que a vida (e designadamente a vida humana) ocorre e “dura” enquanto “dura”. E o que se documenta neste novo olhar (ou naquilo a que chamámos “mudança de escala”) é que essa duração – essa aparente permanência do “mesmo” – está na verdade *incessantemente atravessada por alteridade*, i.e.: pela “morte” que de raiz define cada instante da duração em causa. Assim, independentemente de a vida ter esta ou aquela duração (independentemente de a sua cessação vir mais cedo ou mais tarde), a sua natureza sujeita ao tempo faz que *tudo* nela seja constitutivamente alheio à plena identidade do “mesmo” – e envolva incessantemente *uma outra “morte”* (ou melhor: uma multiplicidade de ocorrências de “morte”) dentro do próprio território em que, de acordo com a primeira identificação do mortal, a morte não entrava. Pois envolve incessantemente aquela “morte” que é inerente ao próprio decurso do tempo: a “morte” decorrente da cisão ou alteridade (do “não-ser-o-mesmo”) que está implicada em cada novo instante.

Este é o ponto fundamental: a referida mudança de escala descobre *uma mortalidade que é “mais” tal* (se assim se pode dizer, uma mortalidade “*mais mortal*”)

do que a mortalidade inicialmente identificada. Esta mortalidade não é mais mortal no sentido de envolver uma forma de aniquilação que em si mesma seja mais aniquilação do que aquilo de que já se tinha ideia na primeira identificação. De certo modo até é menos mortal, pois é compatível com uma certa forma de subsistência da realidade em causa. Mas, por outro lado, é mais mortal, porque não apenas faz entrar a morte onde a primeira perspectiva não a incluía, mas, para além disso, põe uma irremediável perda da identidade (uma inexorável aniquilação) a pontuar a própria subsistência de forma contínua: *instante a instante*. É isso que torna esta segunda forma de “morte” algo de “mais mortal” do que a primeira: a circunstância de ela não ocorrer *apenas ao fim de algum tempo* (de não vir somente no termo de uma realidade que, enquanto dura, está inteiramente ao abrigo da “machadada” da morte), mas sim *em cada novo instante*.

E o que com tudo isto se desenha é que a segunda identificação do θνητόν descobre *um novo extremo* (a “morte” do instante), em relação ao qual o que antes aparecia como extremo (a mortalidade da duração) passa a assumir a posição de *algo decididamente aquém do extremo*, quer dizer: de *algo (meramente) intermédio*, μετὰξύ. Do lado da mortalidade há, portanto, um *alargamento de ângulo* ou um *alargamento do intervalo*: entra em cena algo *mais extremo* do que aquilo que só por distração e ilusoriamente parecia ser extremo. E isso produz como que uma *deslocação* ou *mudança de posição* do que antes parecia ser já extremo e agora passa a situar-se num lugar intermédio.

Mas algo de análogo ocorre também com o outro extremo: o ἄθάνατον. Mas em que sentido?

Se indagarmos como está compreendido o conceito de ἄθάνατον no primeiro tratamento a que é sujeito, salta à vista que, como dissemos, há na verdade uma *homogeneidade estrutural* entre o modo de ser dos ἄθάνατοι e aquele que pertence aos θνητοί. Com efeito, o que caracteriza o ἄθάνατον na primeira identificação é o facto de, em última análise, também ele ser uma realidade subsistente *no tempo*. O plano dos ἄθάνατοι diverge em muito do plano dos θνητοί – e, como vimos, poder-se-ia falar de uma diferença abissal entre eles: a diferença que advém da circunstância de, num caso, estar interposto um limite ou uma fronteira na própria duração, ao passo que, no outro caso, o horizonte temporal é indefinido e a extensão da duração em causa não tem qualquer termo, é indefinidamente prolongada. Mas, sendo assim, essa diferença ocorre sobre a base de uma propriedade fundamental comum: tanto os θνητοί como os

ἄθᾰνατοι estão compreendidos como realidades que *existem no tempo e atravessam o tempo*. A duração em causa é, claro está, muito diferente; mas *a própria sujeição ao tempo* não muda, permanece idêntica. E o que define o ἄθᾰνατον por contraposição ao θνητόν não é a impermeabilidade em relação à determinação do tempo, mas “apenas” a circunstância de o decurso do tempo não ter nunca um fim.

Mas, se é assim (se o ἄθᾰνατον da primeira identificação está tão exposto ao decurso do tempo quanto o θνητόν), então o que o caracteriza é, na verdade, o mesmo tipo de *não-imortalidade* – daquela mortalidade que a segunda identificação põe a descoberto como inerente ao próprio fluxo temporal. Ou seja: se os deuses diferem dos humanos apenas pela forma como “têm mais tempo”, a imortalidade que lhes é atribuída não tem, em última análise, nada de *pleno* – não é sequer *imortalidade* no sentido próprio do termo, mas antes algo tão sujeito à referida mortalidade do instante como qualquer realidade não-imortal no primeiro sentido. Como vimos, o que resulta do novo conceito de mortalidade introduzido com a referida “mudança de escala” é que o seu extremo oposto não poderá consistir na mera subsistência (na mera duração, na mera continuação) sem limite – pois mesmo essa total subsistência no tempo é continuamente marcada pela “morte” (e pela perda de identidade) do que vai sendo.²⁸³ Assim, a própria noção revista de uma mortalidade mais radical do que a primeira cria a tensão para o seu “positivo”: para qualquer coisa como uma imortalidade mais radical (uma imortalidade “sem pinga” do seu contrário e completamente impermeável à voragem do tempo sc. da mortalidade que este inevitavelmente traz consigo). Neste sentido, a segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου remete, na verdade, para algo ainda “*mais imortal*” (algo inteiramente alheio à morte e estanque em relação ao que quer que seja dela) do que o ἄθᾰνατον da primeira identificação. De sorte que – e isso é o fundamental – também neste caso se descobre um *novo extremo*: um extremo relativamente ao qual o que antes aparecia como extremo passa a assumir a posição de *algo aquém do extremo*, quer dizer: de algo (*meramente*) *intermédio*, μεταξύ. Assim sendo, também deste lado – do lado do imortal – se dá um *alargamento de ângulo* ou um *alargamento do intervalo*: a entrada em cena de algo *mais extremo* do que aquilo que só ilusoriamente parecia ser extremo. E isso produz como que uma *deslocação* ou *mudança de posição* do que antes parecia ser já extremo e agora passa a situar-se num lugar intermédio.

²⁸³ E tão continuamente marcada por tudo isso quanto no nosso caso.

A conjunção destes dois momentos da reidentificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου permite perceber em que sentido se pode falar de uma verdadeira metamorfose dos extremos do μεταξύ em causa e, portanto, também do reconhecimento do intervalo por eles definido. Podemos dizer, recorrendo a conceitos já antes esclarecidos, que os extremos da primeira identificação não têm senão uma *natureza meramente relativa ou funcional*.²⁸⁴ E isso quer dizer que, tanto num caso como no outro (i.e. em relação quer ao mortal quer ao imortal), o que primeiramente aparece como extremo consente na verdade algo *para lá* de si: algo que vai ainda “*mais longe*” na direcção em causa – e é, assim, “mais” extremo do que aquilo que desempenha essas funções na primeira identificação. Dito de outro modo: na primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, a totalidade do intervalo é apenas uma totalidade *parcial*, ou o intervalo em causa tem uma natureza meramente *intermédia* – de sorte que deixa fora de perspectiva um “para-lá” (mais: um *duplo* “para-lá”) que na verdade consente. Em suma: a primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου faz uso de noções de “mortalidade” e de “imortalidade” ainda bastante *lassas* e *distráidas*, que não olham com atenção para os seus próprios conteúdos e não percebem que a mortalidade é algo na verdade muito “mais mortal” do que ter uma duração finita sc. que a imortalidade é algo muito “mais imortal” do que ter uma duração que nunca cessa.

Mas, sendo assim, isto significa ainda que não é apenas em relação aos extremos que se pode falar de uma noção lassa e distraída. *Também o μεταξύ* em causa na primeira identificação (o δαίμων) tem um carácter *lasso* e em grande parte *desfocado*, *distráido*. Pois a sua inscrição num intervalo que consente um para-lá faz que o μεταξύ identificado corresponda na verdade a uma instância intermédia *meramente funcional* – e tanto quer dizer: a algo a) que perde de vista o cabimento da instância intermédia em toda a sua amplitude (i.e. todo o espectro de “intermédios” possíveis entre o mortal e o imortal) e b) que não está em condições de estabelecer aquilo que de facto desempenha as funções de μεταξύ, isto é, aquilo que, nesse sentido, é o intermédio “*absoluto*”, o intermédio *realmente tal* (o intermédio de um intervalo total).²⁸⁵

Posto isto, ficam reunidas as condições para compreender o conceito de “κύρις καὶ γέννησις” mencionado por Sócrates/Diotima. Vejamos, em primeiro lugar, o que se

²⁸⁴ No sentido em que, no CAPÍTULO I, contrapusemos a noção de “relativo/funcional” à de “absoluto” (cf. pp. 94ss., 181ss.).

²⁸⁵ Na acepção oportunamente fixada.

diz a respeito da κύσις κατὰ τὸ σῶμα: a *κύσις corpórea*.

A descrição do fenómeno da κύσις que tem lugar no corpo passa, em primeiro lugar, pela chamada de atenção para o seu nexo com a “mudança de escala” que referimos anteriormente. Com efeito, Sócrates/Diotima vincam como também as determinações corpóreas (os cabelos, as carnes, os ossos, o sangue) e o corpo no seu todo («καὶ σύμπαν τὸ σῶμα») se caracterizam pela sua *sujeição ao tempo* – e tanto quer dizer: por estarem expostos ao “tiquetaque” do decurso temporal e à sua *intrínseca mortalidade*, tal como qualquer outra realidade que exista “no” tempo. Assim, por mais que se adopte a perspectiva de que se trata do *mesmo* corpo (e, vendo bem, tende a ser essa perspectiva que cada um de nós adopta), por mais que semelhante perspectiva pareça inabalável e se imponha a sua evidência, a sujeição do corpo ao fluxo temporal não pode deixar de implicar a *ininterrupta cisão de identidade* que faz que, a cada novo instante, haja na verdade *um “outro” corpo, radicalmente diferente* da realidade do corpo no instante anterior (realidade que a cada novo instante já não é).

Mas se, como vimos, há qualquer coisa como uma contínua e inexorável “morte” do corpo (essa “morte” que de raiz o configura enquanto realidade sujeita à voracidade do fluxo temporal), o que é próprio do corpo é justamente não se esgotar num dado instante, antes estar constituído de tal modo que envolve uma peculiar forma de “*resistência*” à *alteridade* (à contínua mortalidade do instante), quer dizer, uma peculiar forma de *preservação e continuação* daquilo que de cada vez vai sendo – de preservação e continuação disso no “para-lá-do-instante”. Esse é o ponto fundamental para se perceber o conceito de κύσις corpórea.²⁸⁶ Com efeito, o corpo que atravessa o tempo está constituído de tal forma que se pode falar de qualquer coisa como uma *contínua reprodução* de si. Quer dizer: a sua *subsistência* vem de *se reproduzir continuamente*, de passar para a outra realidade no instante subsequente aquilo que tem lugar no instante antecedente.

Vejamos melhor o que isto significa. O corpo que de cada vez vai sendo está também continuamente a deixar de ser; mas, por outro lado, ele não se esgota num dado instante, como se pura e simplesmente “morresse” sem deixar qualquer rasto. Acontece

²⁸⁶ Aquilo que sempre de novo tendemos a contrapor à nova ideia de mortalidade introduzida por Sócrates/Diotima na segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (a saber, que, seja lá como for, há um sentido em que as realidades que eram atravessadas a aniquilação dos momentos do tempo e são de algum modo *as mesmas*) ganha aqui protagonismo. Sucede é que também isso aparece a uma nova luz – e com outra constituição (com uma constituição muito diferente daquela que corresponde à ideia da identidade plena).

antes que tem a capacidade de se *refazer* em cada novo instante. E, nesse sentido, é algo implicado numa *contínua substituição* do que de cada vez vai sendo *aniquilado*, instante a instante – substituição essa que “põe” novamente a ser tudo o que se perdeu. Em suma: o corpo próprio envolve uma peculiar forma de *transmissão* de si a um outro e, nesse sentido, a capacidade de *gerar* a partir de si um novo “ser” (uma “repetição” de si na alteridade). E é esse deixar-outro-em-vez-de-si (esse estar-sempre-já-a-deixar-outro, de tal modo que o seu próprio ser tem sempre já a forma de uma *transmissão para lá de si*) que o faz diferente, muitíssimo diferente, daquilo que corresponde à simples mortalidade sem mais (à mortalidade radical do segundo reconhecimento do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου): o absoluto desaparecimento de todo o plano da realidade do instante, i.e. o contínuo “salto” outro | outro | outro | outro ..., sem nada que o contrarie.²⁸⁷

Ora, para se perceber a particularidade desta κύησις ou γέννησις a que Sócrates/Diotima fazem referência (e que constituem, então, o μεταξύ reidentificado: aquilo que a nova identificação põe no lugar do δαίμων) há que ter em conta sobretudo dois aspectos.

O primeiro tem que ver com a mudança de acentuação nas relações entre identidade e alteridade sc. na marcação das respectivas fronteiras. Como vimos, aquilo a que chamámos a “mortalidade radical” prende-se com um *contínuo fluxo de pura e simples alteridade*. Mas o que Sócrates/Diotima agora põem em relevo na constituição

²⁸⁷ Assim, à imagem do que acontece na transmissão da vida em sentido estrito (i.e. na transmissão que se dá por via da ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία), também o corpo está constituído de tal modo que de cada vez é um acontecimento “aberto”, que *inclui em si um outro que não si* – e que, dessa forma, é intrinsecamente “*transbordante*” ou “*extravasante*” em relação a algo diferente de si. Tal como a κύησις em sentido estrito, também a κύησις de todo o corpo instante a instante faz que o corpo no instante T de certo modo se reitere ou reproduza a si mesmo na alteridade do instante T₁. De sorte que a identidade em causa – ou aquilo que faz do corpo “o mesmo” ao longo do tempo – tem justamente que ver com o que Sócrates/Diotima exprimem, quando dizem: «ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ». O corpo mantém-se “o mesmo” pelo modo como não se esgota em cada instante (não está absolutamente “fechado” nele), antes tem a capacidade de constituir continuamente algo de *novo* ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ e, assim, repor o que sucessivamente vai sendo suprimido. A partir do que dissemos, percebe-se um pouco melhor o enunciado de 207c8-e1: «Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὁμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκαστῷ τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό—οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὅσα καὶ αἷμα καὶ σὺμπαν τὸ σῶμα.» Neste sentido, veja-se também 208a7-b2 (o contexto não é exactamente coincidente com a “κύησις corporea”, mas a ideia fundamental é a mesma): «τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφύζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.»

do corpo é que a simples alteridade está, por assim dizer, *contrariada* em virtude do facto de o novo instante – o “novo corpo” que vem substituir aquilo que era – ter o carácter de uma “repetição” disso, quer dizer: de um *outro* acontecimento do *mesmo* (ou de algo que se pode exprimir na fórmula “outro x mesmo”).²⁸⁸

Em segundo lugar, importa também ter presente que, quando Sócrates/Diotima falam de κήσις ou γέννησις, o que está em causa não é apenas um elo de ligação entre as identidades sucessivas do “tiquetaque temporal” – como se o corpo que perdura fosse constituído por essas diversas identidades (corpo-T₁, corpo-T₂, corpo-T₃, ...) ²⁸⁹ e a isso se viesse *juntar, nos intervalos*, o elemento de κήσις. Não: o ponto decisivo está em que, embora o μεταξύ que é a κήσις tenha intrinsecamente que ver com o “tiquetaque temporal” e o esvaimento que lhe corresponde, para haver κήσις não basta que se “venha juntar” um elemento de ligação *nos intervalos*. É preciso muito mais do que isso: é preciso que, em cada momento de tempo (i.e. no seio de cada identidade diversa, no seio de corpo-T₁, corpo-T₂, corpo-T₃, etc.), *já haja outra coisa* que não o simples ser-em-esvaimento da mortalidade.

Expliquemo-nos melhor.

A κήσις/γέννησις de que Sócrates/Diotima estão a falar coincide e tem de coincidir com a aniquilação de cada instante (e de todo o corpo nele): no preciso momento em que está a ser aniquilado por passagem de um instante a outro, o corpo tem de contrariar essa anulação por via de qualquer coisa como um “contra-movimento”, que vai contra a corrente do tempo. Mediante esse contra-movimento transmite-se a um *outro si* (tão idêntico a si quanto o consente a irremediável alteridade que os separa). Quer dizer: a aniquilação do corpo é como que “dobrada” por uma reprodução dele, por esse movimento de reprodução que tem de coincidir com a anulação e de a atravessar “contra a corrente”.²⁹⁰ Mas, sendo assim, isso não significa de modo nenhum que há tudo isto apenas *no intervalo* entre T₁, T₂, T₃, etc. (sc. no intervalo entre corpo-T₁, corpo-T₂, corpo-T₃, etc.) – como se a reprodução em causa

²⁸⁸ De sorte que se pode falar, indiferentemente, de um “*outro mesmo*” ou de um “*mesmo que é outro*”.

²⁸⁹ Exactamente como no quadro da simples “mortalidade radical”.

²⁹⁰ Como isso é possível, como é que, no preciso momento em que é anulada, a realidade em causa se pode transmitir, eis o que Sócrates/Diotima não explicam. Mas, vendo bem, o que está em causa não é propriamente esclarecer em última análise como é que tal é possível, mas sim a capacitação de que, visto que há a inexorável alteridade do “tiquetaque temporal”, a subsistência do corpo não tem nada que ver com a identidade plena – só pode consistir em qualquer coisa como o referido contra-movimento de reprodução no tempo.

ocorresse de forma meramente *justaposta* aos momentos de “mortalidade simples” ou fosse algo que se *acrescenta* a eles “*vindo de fora*”, por assim dizer. Por outras palavras: a resistência à aniquilação do corpo (ao “salto” intransponível da alteridade entre corpo-T₁, corpo-T₂, corpo-T₃, ...) não corresponde a qualquer coisa como uma “peça” autónoma em relação à natureza do próprio corpo em cada instante, que de algum modo se viesse “anexar” a ele e, assim, cobrir o hiato que separa T₁ (sc. corpo-T₁) de T₂ (sc. corpo-T₂). A referida transição (o referido ir-contr-a-corrente-do-tempo) nos intervalos só é possível se *a própria realidade em cada tempo já estiver votada a essa transmissão de si* – quer dizer, se *não* for pura e simplesmente no modo do estar-que-sempre-já-se-esvai, antes se achar constituída no modo do *estar-que-sempre-já-se-reproduz*. Também podemos descrever este aspecto se dissermos que, para haver de todo em todo transição, é preciso que o corpo em cada momento do tempo seja *já* portador de mais do que si, ou integre já em si o “projecto” de algo mais. Numa palavra: a transição entre corpo-T₁, corpo-T₂, corpo-T₃, etc. só é possível se em cada instante o corpo estiver já “*grávido*” – de tal modo que a sua identidade não é a de algo “fechado”, antes *inclui já* a identidade de um *outro* e é de raiz algo “cruzado” ou interligado com esse *outro*. E, sendo assim, a diferença entre a κύησις/γέννησις e o mortal (no sentido que a segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου dá a este termo) *não* reside apenas naquilo que se passa nos intervalos: o μεταξύ é *de raiz* (é *toto coelo*, é *integralmente*) diferente do simples mortal, porque está *em tudo* marcado pelo modo de ser da *transmissão* (pelo modo de ser da intrínseca relação com um “outro” e pela capacidade de constituir em si o “projecto” desse “outro”).²⁹¹

Em suma: quando Sócrates/Diotima falam de uma espécie de *gravidez*, o que está em causa é este peculiar modo de ser da transmissão própria do corpo enquanto μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: o modo de ser da gravidez (sc. da reprodução) da identidade.

No que dissemos está implicado um aspecto que importa acentuar bem, para prevenir equívocos. Quando se fala aqui da natureza intrinsecamente transmissiva do μεταξύ, poder-se-ia pensar que essa transmissão (i.e. esse ter-já-um-outro-que-não-si a animar cada instante do fluxo temporal sc. cada realidade envolvida nesse instante)

²⁹¹ Ainda veremos este aspecto mais em pormenor, mas podemos referi-lo desde já: a equação “μεταξύ = κύησις” (sc. o σῶμα como μεταξύ constituído na forma de κύησις) implica que o μεταξύ é, *de raiz*, como que um ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν da *própria identidade das coisas*. O movimento de *transporte* ou de *transmissão* é a “marca de água” do μεταξύ aqui em causa.

diz apenas respeito ao *terminus a quo* da transmissão. O instante T_1 sc. o corpo- T_1 teria então o modo de ser da transmissão no sentido em que é sempre já o *ponto de partida* de T_2 sc. do corpo- T_2 . E T_2 sc. o corpo- T_2 estaria constituído de tal modo que repetiria em si essa “abertura” ou “gravidez” em virtude da qual já inclui o “projecto” de T_3 , ou é no modo da transmissão da realidade que “ocupava” T_2 (e está já a ser suprimida) para T_3 . Mas, vendo bem, não é isto – ou não é só isto – que está em causa. Não se trata apenas de que cada instante é este ser-na-transmissão, como se o seu “ponto de chegada” (aquilo de que está “grávido” ou gera em si) fosse algo “fixo” ou correspondesse a um *ponto de “paragem”*, a partir do qual se iniciaria então um novo processo de κύσις. Por outras palavras: cada instante do fluxo temporal sc. cada realidade que de cada vez o “ocupa” não é feito de κύσις apenas no sentido em que é sempre de novo o ponto de partida dela – ou, o que é o mesmo: não há κύσις apenas no sentido em que T_1 é no modo da transmissão para T_2 . Há κύσις também no sentido em que o *terminus ad quem* dessa transmissão (T_2) *tem já o modo de ser da κύσις*, de tal maneira que a “chegada” a T_2 nunca é a “chegada” a algo de “fixo” e “pleno” (só si-mesmo), mas é isso que é na forma como T_2 *está já a transmitir a T_3 o conteúdo que lhe foi transmitido*. Ou, visto de um outro ângulo: T_2 “recebe” T_1 de tal modo que o seu “receber” T_1 nunca é apenas isso – é um “receber” T_1 *transformado* já pela “gravidez” de T_3 . E, assim sendo, o que faz do decurso temporal sc. de toda a realidade “nele” um acontecimento de κύσις não é apenas o facto de, instante a instante, o *terminus ad quem* da transmissão estar já incluído no *terminus a quo* (na forma de uma “gravidez” dele), como se o *terminus ad quem* fosse de todo o modo algo em que se “para” e sobre a base do qual partiria como que *a posteriori* um novo momento de κύσις. Não: o que faz que o decurso temporal esteja de raiz conformado pela κύσις é também o facto de todo o transmitido na transmissão (tudo aquilo que, nesse sentido, dá origem a um instante subsequente) “acolher” sempre já esse transmitido num “meio” marcado pela κύσις – num “meio” que justamente faz que o transmitido não seja apenas tal (algo transmitido, ponto!), mas *eo ipso* algo já integrado numa transmissão e modificado por ela. Em suma: o que está em causa é qualquer coisa como uma *presença maciça e constante da κύσις*, de tal modo que o fluxo temporal (sc. a passagem da realidade no quadro desse fluxo) equivale a uma contínua operação de κύσις: um A “grávido” de um “B” que, por sua vez, é sempre já na forma de uma “gravidez” de C (i.e. o surgimento de “B” não é possível fora da determinação da “gravidez”: é isso que é como algo de raiz “grávido”) – e assim sucessivamente.

Tudo isto significa, então, que no μεταξύ (no corpo enquanto μεταξύ no sentido aqui em causa) o movimento da *contínua aniquilação* (o acontecimento da “morte” – da absoluta anulação – a cada instante) está internamente atravessado por um *contra-movimento*, que vem “compensar” o primeiro: o movimento da *transposição* ou da *transferência* do que era (e foi anulado) em T para o momento subsequente, T₁. De sorte que o que daí resulta, no momento T₁, é uma *outra* ocorrência do *mesmo*, definida pelos dois aspectos (e não mais por um do que pelo outro): por ser o *mesmo* apesar de ser outro (por ser o mesmo quanto pode ser, visto que se trata de outro) e por ser *outro* apesar de ser o mesmo (por a “mesmidade” em causa, por maior que seja, não impedir que se trate já absolutamente de outro). E tudo isto de tal forma que aquilo que assim se constitui em T₁ passa pela replicação em si dos *dois* movimentos referidos: o surgimento de T₁ a partir do contra-movimento de transmissão é tal que está sujeito ao mesmo movimento de anulação que afectava T. Ou seja: o resultado da passagem de T para T₁ (i.e. aquilo que se constitui em T₁ por substituição e transferência do que havia em T) tem uma natureza tal que é *eo ipso* (é em si mesmo *também já*) o movimento de anulação da realidade transferida ou “replicada” em T₁. De sorte que a) T₁ repete em si o cruzamento entre “mesmidade” e “alteridade” que referimos (o cruzamento em virtude do qual o corpo é o mesmo, apesar de ser outro, e é outro, apesar de ser o mesmo) e b) o movimento de anulação (i.e. o movimento que está na base da “alteridade”) e o movimento de contra-anulação (i.e. o movimento que constitui a “mesmidade”) não são movimentos *separáveis* ou *independentes*: o resultado da transferência de T para T₁ é isso que é *na forma como está já a ser anulado*; e a anulação da realidade de T₁ está constituída de tal modo que, *na sua própria identidade*, *está já também o contra-movimento de transmissão para T₂* – e assim sucessivamente.

Mas o que vimos até aqui é apenas uma parte do problema. Com efeito, Sócrates/Diotima acentuam como algo de equivalente se passa também na esfera da *ψυχή*, de tal modo que não são apenas as determinações corpóreas que estão envolvidas num processo de κύησις, mas também as determinações “psíquicas”.²⁹²

Assim, por um lado, o que é próprio das determinações da *ψυχή* (das suas teses ou opiniões, dos seus medos, sofrimentos, desejos, prazeres, etc.) e da *ψυχή* no seu

²⁹² É isso que muito claramente se diz no seguimento de 207c8-e1: «καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἡθῆ, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέπ ὅτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.» (207e1-5).

todo²⁹³ é esvair-se ou serem completamente aniquiladas com a passagem a cada novo instante. De sorte que, à imagem do que acontece na esfera do corpo, também a *ψυχή* está continuamente exposta à *mortalidade do instante* sc. à *ininterrupta supressão ou aniquilação* das determinações que de cada vez a constituem. Também neste caso, por mais que nos pareça evidente que há subsistência, ela *não* corresponde de modo nenhum a uma *plena identidade*: há uma inexorável interposição de alteridade em virtude da qual o que antes era deixa de ser e o que agora há é outro, inanulavelmente outro, em relação àquilo que era. Nada, absolutamente nada, do que vigora no instante T é pura e simplesmente igual ao que vigora no instante seguinte: entre um e o outro instante medeia uma “*distância*” *abissal* ou uma *completa alteridade*. Ou seja, entre a “*ψυχή-T*” e a “*ψυχή-T₁*” (entre os *τρόποι*, ἡθῆ, δόξαι, ἐπιθυμίας, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, etc. de T e os de T₁) há uma relação de *absoluta descontinuidade* – e a passagem de um instante ao outro implica o aniquilamento, a perda de tudo o que anteriormente havia.

Mas, sendo assim, por outro lado, o que caracteriza a *ψυχή* sc. as determinações “psíquicas” é terem também a capacidade do “*ἀεὶ καταλείπειν ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ*” – de tal forma que cada realidade suprimida é, a cada instante, *reposta* ou *substituída* por uma nova versão de si. E é isso que introduz uma componente de “*resistência*” ao “império” da mortalidade: uma *oposição* ao completo esvaimento de tudo o que vai sendo. Ou seja: tal como vimos a respeito do *σῶμα*, também a *ψυχή* (e tudo nela) se caracteriza por uma peculiar forma de *κύησις*, i.e. por de algum modo ser capaz de, a cada novo instante, *se refazer* ou *reproduzir* – e, assim, “pôr” novamente a ser, na alteridade de um novo instante, tudo aquilo que anteriormente a constituía.

Ora, isto significa que também em relação à *ψυχή* se deve falar de um *movimento de contínua anulação* internamente atravessado por um *contra-movimento de transmissão* das realidades em causa para o momento subsequente. E também neste caso o que resulta no momento subsequente é uma *outra* ocorrência do *mesmo*, definida pela *inseparabilidade* entre os *dois* aspectos: por ser o mesmo apesar de ser outro e por ser outro apesar de ser o mesmo. Ou, visto de outro ângulo: a aniquilação da realidade que tem lugar a cada instante está constituída de tal modo que se acha intrinsecamente “dobrada” por um movimento oposto de contra-anulação, que vem justamente “compensar” a referida aniquilação e reproduzir na esfera de T₁ tudo aquilo que pertencia a T. Assim, o movimento de anulação implicado na passagem para T₁ é tal

²⁹³ Para parafrasear a expressão que Sócrates usa em relação ao corpo, em 207e1: “καὶ σύμπαν τὸ σῶμα”.

que *está já atravessado* pelo movimento de contra-anulação e é isso que é na forma como não apenas *está-a-deixar-de-ser*, mas inclui em si já um “outro”: o “outro” correspondente à reprodução, ao *estar-já-a-reproduzir-se*, ou ao “projecto” de um “mais”. De sorte que o referido movimento de anulação não é algo isolado, “absoluto” ou “fechado” em si, antes tem *já* a passar por si (como algo intrinsecamente envolvido na sua determinação) um contra-movimento, que permite o surgimento de T_1 e a “replicação”, na esfera de T_1 , da realidade própria de T . E tudo isto de tal maneira que, finalmente, também T_1 se acha envolvido não apenas no contra-movimento de anulação, mas também no movimento oposto, de anulação, que faz que, no preciso instante em que há reprodução (no preciso instante em que algo ocorre no modo do *estar-a-reproduzir-se*), também haja – de forma indissociável com isso, a “contaminar” todo o conteúdo da reprodução em causa – um esvaimento absoluto introduzido pela intrínseca “mortalidade” do fluxo temporal. E assim sucessivamente.

A descrição de Sócrates/Diotima poderia ficar por aqui; mas, na verdade, ela vai mais longe e chama a atenção para algo ainda mais “estranho”, “bizarro” ou “insituável” do que aquilo que vimos até aqui («πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι κτλ.»)²⁹⁴. Com efeito, vinca que até as *ἐπιστήμαι* (os saberes ou conhecimentos) – quer dizer, aquilo que pareceria mais firme, inabalável, invariável ou, como se diz num outro passo do *Corpus Platonicum*²⁹⁵, aquilo cuja natureza é precisamente ser *μόνιμον* – estão sujeitas à “mortalidade”, no sentido aqui em causa. De tal modo que a sua “subsistência” é radicalmente diferente de uma simples permanência do “mesmo”, sólida e firmemente assente de uma vez por todas, antes só se consegue por *um constante esforço de reprodução, de κόησις*.²⁹⁶ Assim, o que caracteriza cada momento do nosso património de saber – «μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν», i.e. nada menos do que a *totalidade* dos saberes de que dispomos – é estar afectado pela contínua interposição de alteridade que sempre de novo se constitui a cada instante. Também no caso da *ἐπιστήμη* há, pelo menos *quoad nos*, uma sujeição ao fluxo temporal. E também neste caso semelhante sujeição ao fluxo temporal faz que em cada novo instante haja um

²⁹⁴ Cf. 207e5.

²⁹⁵ Cf. *Meno*, 98a6.

²⁹⁶ Cf. 207e5-208b2: «πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστήμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἔσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταυτὸν πάσχει. ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὥς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σφάζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφάζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.»

apagamento ou esquecimento, uma obliteração, uma perda – em suma, uma λήθη ou uma ἔξοδος – de cada saber. Daí resulta que saber que constitui o nosso património cognoscitivo não é algo que pura e simplesmente “esteja aí” (como se correspondesse a qualquer coisa adquirida de uma vez para sempre), antes está continuamente a esvair-se, a “sair” da memória e, assim, a cair em esquecimento.

Mas, por outro lado, a nossa relação com esse património de saber não se reduz nunca ao mero esvair-se, à contínua ἔξοδος daquilo que a dada altura se sabe. No nosso caso, em cada novo instante está envolvida uma peculiar capacidade de reproduzir a totalidade dos momentos de saber e de renovar a memória daquilo que havia (e se converteu em λήθη). Por outras palavras: há algo de “outro”, algo de irreduzível à mera perda (à ἔξοδος sc. à λήθη simples, sem mais), que é responsável pela contínua re-criação ou re-produção da memória que se esvai e, por via disso, salva e preserva (σώζει) cada um dos saberes de que dispomos. Há algo que “arranca” à memória que continuamente se esvai as diferentes ἐπιστήμαι e, assim, assegura esta peculiar forma da sua subsistência: a subsistência de um “mesmo” ininterruptamente cindido pela alteridade de cada instante do tempo. A isso que a cada instante reproduz as ἐπιστήμαι, substitui a memória que se tinha por uma nova e permite a “manutenção” do património cognoscitivo corresponde a μελέτη, o μελετᾶν, de que se fala em 207e5ss. A μελέτη sc. o μελετᾶν – o esforço, a aplicação, o zelo ou cuidado, etc. – exprime justamente a *actividade* mediante a qual há um movimento contrário à pura perda, capaz de lhe (re)conquistar a “presa” e “salvar” aquilo que ela continuamente leva consigo e aniquila. A μελέτη sc. o μελετᾶν traduz a *resistência* que é própria da κύησις a essa perda (à ἔξοδος, à λήθη) e que faz que não haja apenas um contínuo esvaimento, mas também – co-implicado nele ou a passar por ele, como algo que o “dobra” e ao mesmo tempo vai ao arrepio dele – um movimento de contínua reprodução de tudo aquilo que a cada instante “sai” da memória e é absorvido por λήθη. De sorte que, tal como acontece com as componentes do σῶμα e da ψυχή, cada momento de saber, cada ἐπιστήμη, não é apenas no modo do estar-já-a-esvair-se; nesse esvaimento (e cruzado com ele) é também no modo do estar-já-a-reproduzir-se (e, assim, no modo de um ir-que-se-renova sc. de um ir-que-se-mantém-pela-reprodução-de-si). Em suma, para usar a formulação a que Sócrates/Diotima recorrem no passo agora em causa, o que define a constituição do saber em nós é a capacidade do «τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν», do contínuo deixar, no lugar daquilo que parte e se torna caduco, algo

de novo, diferente disso.

Ora, o que vimos permite então perceber um aspecto fundamental da peculiar conformação da γέννησις/κύησις – e que é o seguinte. Aquilo que Sócrates/Diotima acabam por acentuar é que a κύησις traduz *a* determinação de *tudo* o que acontece em nós. Tudo o que somos é feito de κύησις ou ocorre no interior da sua “atmosfera”. Quer em relação ao corpo, quer em relação à lucidez, quer ainda em relação a todas as determinações que a estruturam (aos seus saberes, às realidades que configuram o acesso que tem, i.e. a isso que pareceria eximir-se à “mortalidade” do tempo e dispensar o que quer que seja de κύησις) – em relação a isso que constitui a “matéria” de que somos feitos opera *uma e a mesma determinação*. Em suma: é nada menos do que tudo o que somos – e tudo em cada um dos seus momentos – que, na sua própria constituição, assenta sobre a κύησις, ou como que “vem” dela. Nesse sentido, a κύησις é a própria identidade daquilo a que chamamos “vida” ou, se assim se pode dizer, o seu “rosto”.

§3. Balanço

O que considerámos permite então lançar luz sobre a forma como Sócrates/Diotima caracterizam o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e o “(re)definem” a partir do conceito de κύησις/γέννησις. O essencial do que procuram pôr em foco é expresso num conjunto de enunciados convergentes:

- a) «ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.»²⁹⁷;
- b) «τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενὲς ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις.»²⁹⁸
- c) «ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι κτλ.»²⁹⁹;

²⁹⁷ 206c6-8.

²⁹⁸ Cf. 206e7-8. Sobre o significado da expressão “ὡς θνητῷ” veja-se designadamente DOVER, *Plato: Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (1908), *ad loc.*: «lit. ‘as for (sc. something) mortal’, i.e. ‘as far as can be the case for something mortal’.»

²⁹⁹ Cf. 207d1-3.

d) «θνητὸν ἀθανασίας μετέχει»³⁰⁰.

Mas que é que estes enunciados querem dizer, para que é que apontam? São vários os aspectos que convém ter presentes para responder adequadamente a esta pergunta.

1. Antes do mais, importa não esquecer que o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. a κύησις tem um carácter *absoluto*³⁰¹ ou o ocorre no interior de um intervalo *total*, que nada deixa de fora, ou não consente o cabimento de qualquer coisa ainda para lá dos extremos detectados (i.e. não deixa subsistir algo mais mortal do que o θνητόν sc. mais imortal do que ἀθάνατον identificados). Como tentámos mostrar, é isso que é introduzido pela reidentificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, pela κύησις: a κύησις traduz algo situado entre extremos *absolutos* – extremos insusceptíveis de se converterem em intermédios por desconfinamento de ângulo, i.e. extremos que levam em conta a totalidade do alargamento possível das determinações a que dizem respeito (que têm em consideração aquilo que as faz ser *superlativamente* tais) e que, nesse sentido, nada têm para lá deles. Uma das traves-mestras deste novo conceito de μεταξὺ é, portanto, a tese implícita de que em absoluto não pode haver nada de mais mortal do que aquilo a que chamámos a mortalidade do instante nem nada de mais imortal do que a plena identidade completamente subtraída à “machadada” do tempo.³⁰²

2. A segunda determinação importante diz respeito à *alteridade* entre o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. a κύησις e os extremos a que diz respeito (o θνητόν e o ἀθάνατον) – ou seja, àquilo a que, no sentido etimológico (mas só no sentido etimológico), podemos chamar a *neutralidade* do μεταξὺ. O μεταξὺ aqui em causa não é nem um nem o outro dos extremos em causa: é um *nem/nem* (um οὔτε/οὔτε ou um μήτε/μήτε) relativamente a eles. Essa alteridade tem, antes do mais, que ver com o facto de o μεταξὺ constituir um τρίτον em face do θνητόν e do ἀθάνατον: algo muito diferente deles, para lá da sua identidade. De sorte que a relação entre o que é θνητόν, por um lado, e o que é ἀθάνατον, por outro, não é uma relação de contraditoriedade –

³⁰⁰ Cf. 208b3. Veja-se todo o passo de 208a7-b4: «τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτη τῇ μηχανῇ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα· ἀθάνατον δὲ ἄλλη.»

³⁰¹ No sentido em que atrás usámos esta expressão e a opusemos à noção de relativo/funcional (cf. pp. 94ss., 181ss.).

³⁰² Cf. *supra* pp. 250ss.

que exclua qualquer *tertium quid* e seja suficiente para cobrir a totalidade do universo na ordem de determinações em causa. Acontece antes que há *algo mais* – um “mais” que se define a) por ser *diferente* dos extremos e b) por ocorrer *entre eles*, *no meio* deles (i.e. por ser precisamente intermédio). Em suma: um dos traços fundamentais do “rosto” do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου tem que ver com a noção complexa de um τρίτον ἐν μέσῳ ou com algo que podemos descrever como um ser-algo-diferente-dos-extremos-a-ocorrer-entre-eles.

3. Ora, Sócrates/Diotima acentuam que este *nem/nem* tem uma constituição muito peculiar. Pois, havendo uma *alteridade* fundamental entre o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e os extremos a que é relativo, o que caracteriza o μεταξύ é estar constituído pela *conjugação* entre o θνητόν e o ἀθάνατον. Quer dizer: o *nem/nem* está de raiz sobredeterminado e transformado pela noção de um *et/et*: a sua alteridade em relação aos extremos tem precisamente que ver com a peculiar forma de *reunião*, *nexo* ou *cruzamento* que estabelece entre eles.³⁰³

Mas, sendo assim, qual é a natureza deste *et/et*, como é que ele está formado, quais são os aspectos que envolve? O essencial passa por perceber que as componentes de mortalidade e de imortalidade não são duas componentes que façam parte da identidade do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (sc. da κύσις), sim, mas estejam, por assim dizer, em diferentes “regiões” dele – como se formassem qualquer coisa como um “aglomerado” composto por duas determinações que *não se interceptam ou não interferem na constituição uma da outra*. Não. A síntese entre o θνητόν e o ἀθάνατον que tem lugar na esfera da κύσις é muitíssimo diferente.

Como vimos, o que caracteriza a “mortalidade absoluta”, tal como ela acontece em nós (i.e. tal como ela acontece no μεταξύ que somos), é estar *sempre já* “compensada” – e tanto quer dizer: *transformada na sua própria identidade* – pela presença da componente oposta (da componente de imortalidade sc. da permanência do “mesmo”). *Quoad nos* a própria “mortalidade” tem *sempre já a passar por ela* – como algo “*imiscuído*” na sua identidade, “*alojado*” no interior dela, *cruzado ou fundido com ela* – uma componente do imortal: da permanência, da resistência ao esvaimento, que justamente faz que na própria “morte” haja já o “projecto” – a “*gravidez*” sc. a *reprodução* – de um “outro si” sc. de uma reiteração da realidade em causa. Mas algo

³⁰³ Cf. *supra* pp. 257ss.

de análogo se passa também em relação à imortalidade. De facto, a sujeição ao fluxo temporal faz que a imortalidade seja por natureza *frágil, débil, precária* – e que a permanência (a subsistência ou preservação do mesmo) em causa seja algo *continuamente deitado abaixo* (minado ou destruído pelo seu oposto).³⁰⁴ Quer dizer: a imortalidade ocorre *sempre já na forma do seu oposto*: na forma do não-ser-si-mesmo, da contínua destruição da identidade. Nesse sentido – e é este o ponto fundamental –, a imortalidade está *de raiz “contaminada” pela mortalidade*. A sua identidade está constituída de tal modo que tem sempre *a passar por si* – como algo *“imiscuído” na sua própria determinação, “alojado” nela, cruzado ou fundido com ela* – uma componente do mortal: da contínua aniquilação absoluta de nada menos do que tudo o que é “posto” pela própria transmissão (quer dizer, pelo μεταξύ).

Com base no que considerámos, pode-se então perceber melhor a natureza do *et/et* que está no centro do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. da κύησις. E podemos exprimi-la à luz de um dos “modelos da mistura” explorados no primeiro capítulo deste estudo. Com efeito, se nos perguntarmos qual é o modelo de conjunção (de envolvimento ou correlação, etc.) envolvido na determinação da κύησις, salta à vista que esse modelo é nem mais nem menos do que o “*modelo do híbrido*”, i.e.: a compreensão do *et/et* nos termos de uma *fusão* ou *mistura completa* entre os extremos.³⁰⁵ O que caracteriza o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é a *intrínseca “contaminação” recíproca dos extremos*: aquela peculiar identidade constituída na forma do A-a-passar-por-B sc. do B-a-passar-por-A. Tudo no μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. na κύησις tem a forma deste “um-no-outro” – não apenas de um “A-e-B”, mas de algo muito diferente disso: de um “A-em-B” sc. de um “B-em-A”. Ora, isso significa que *não* há qualquer margem de *separação* ou *independência* entre os extremos – não há nem sequer um *quantum mínimo* de identidade *plena* (no sentido de uma identidade constituída só por si mesma, absolutamente si mesma ou em completa identidade consigo).³⁰⁶ No seu próprio seio, cada componente da mistura *envolve sempre já a identidade da outra componente*. Neste sentido, A nunca é *só A*, é isso que é *na junção com B* – é A *no modo de B*. E esta junção está constituída de tal maneira que B não se vem meramente justapor ou anexar a A (por assim dizer, vindo de “fora”

³⁰⁴ I.e.: continuamente a precisar de ser tentado de novo, continuamente exposto à possibilidade de acabar, etc.

³⁰⁵ Cf. *supra*, em especial pp. 143ss., 193ss.

³⁰⁶ Não há nada que seja propriamente imortal (*só imortal*) e também não há nada que seja propriamente mortal (*só mortal*).

dele), sem “entrar” na sua determinação e sem a modificar com a sua presença. Não. A é o que é *com B a passar por si*, a “contaminar” a sua *própria identidade*. De sorte que nada em A (nenhum momento da sua determinação) está livre desta “contaminação” com B: A só é o que é no modo como *tem já B* no seu “interior”, no modo como se acha constitutivamente “dobrado” por B – ou, para usar a fórmula que oportunamente referimos para descrever o nexos entre alteridade e mesmidade que está no centro do fenómeno da *κύησις*: A é de raiz um “outro que si”, um “A-que-é-B” (A x B). Em suma: a *κύησις* desenha um modelo concreto de compreensão do *et/et*: o modelo da *total e intrínseca fusão* entre os extremos, em que nada – absolutamente nada – está constituído apenas pela determinação que é a sua, antes está *sempre já a passar por outro* e é *integralmente feito desse cruzamento com o diferente de si*.

Se não estamos em erro, é justamente para algo assim que apontam os enunciados de Sócrates/Diotima a respeito da *κύησις*, designadamente as fórmulas “ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῳ ἀθάνατον” (o imortal no mortal), “ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ” (o imortal para o mortal), ou ainda “θνητὸν ἀθανασίας μετέχει” (o mortal participa da imortalidade). Tais fórmulas destinam-se precisamente a exprimir a peculiar natureza da relação entre o θνητόν e o ἀθάνατον que entra na composição do *μεταξύ*. No *μεταξύ* θνητοῦ καὶ ἀθανάτου nenhuma das componentes correspondentes aos extremos é aquilo que é *isoladamente* (nenhuma delas é algo-só-si-mesmo). Sucede antes que só é aquilo que é já a *participar* (μετέχειν) do seu oposto – ou é isso que é *no seu oposto* (ἐν θνητῷ sc. ἐν ἀθανάτῳ). Dito de outro modo: cada um dos extremos *inclui sempre já* o outro, de tal maneira que nada no θνητόν sc. no ἀθάνατον está “livre” desse nexos com o extremo oposto ou da participação dele. A identidade do θνητόν sc. do ἀθάνατον é, assim, a de uma determinação *constitutivamente “híbrida”*, *em si mesma feita do cruzamento com o seu oposto* ou “contaminada” por ele. Em suma: o *μεταξύ* θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. a *κύησις* tem de raiz que ver com aquele “*um-no-outro*” que atrás referimos: o “*θνητόν-no-ἀθάνατον*” sc. o “*ἀθάνατον-no-θνητόν*”.

4. Contudo, estes aspectos ainda não são suficientes para perceber a natureza do *μεταξύ* θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Com efeito, o que a define também passa por aquilo que podemos exprimir ao falar de um *dinamismo intrínseco*: o *μεταξύ* θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. a *κύησις* traduz uma determinação *não-estática*, *não-posta-aí-em-sossego-no-seu-lugar*, completamente avessa a qualquer tipo de “*estância*”, *fixidez* ou *inércia*. Com efeito, o *μεταξύ* θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. a *κύησις* é algo constitutivamente *activo*,

actuante – nesse sentido, algo de raiz envolvido numa *passagem*, num *trânsito* ou *encaminhamento*, num “*estar-a-ir-continuamente-para-além-de-si*”, ou como possamos dizê-lo. Isso significa, numa palavra, que o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου não é apenas *intermédio* como se o seu “ser-no-meio” pudesse corresponder apenas a um “*estar-nele*” (na forma de algo plácido, inerte, ou “preso” ao seu lugar), mas também – e fundamentalmente – *intermediário*, quer dizer: algo em constante *movimento*, a *passar de x a y*, a *mediar entre x e y*, etc. O μεταξύ é essencialmente *afã* – *tentativa*, *inquietação* ou *desassossego*, *esforço*.

Vendo bem, tudo isto não é “novo”, está já implicado na primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. no δαίμων. Com efeito, faz já parte do δαίμων (é algo que está presente no seu centro) a ideia de *actividade*, *dinamismo*, etc. – mais especificamente, da actividade que cruza a distância entre o mortal e o imortal, medeia entre os dois opostos, faz a travessia entre eles, transmite a um o que vem do outro, etc. Numa palavra: o δαίμων tem precisamente que ver com um ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν.

Mas, sendo assim, há de facto algo de *novo* – radicalmente novo – na forma como esta ideia se acha compreendida na segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sc. na κύησις. Com efeito, se nos perguntarmos como está compreendida a ideia de actividade no caso do δαίμων (i.e. como está compreendido a sua capacidade do ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν), salta à vista que ela não diz senão respeito à sua *função* ou a qualquer coisa que o δαίμων “faz”, “leva a cabo” – e isto de tal modo que, *em si mesmo*, o δαίμων continua a ter um carácter *estante*, *fixo*, etc. Dito de forma mais precisa: tal como se acha compreendido na sua primeira identificação, o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é algo dotado de uma actividade, de um poder transitivo, etc., sim – mas tudo isso é meramente “*acidental*” ou “*adjectivo*” em relação a um ente que, em si mesmo, está constituído de uma forma diferente, i.e.: como algo que subsiste ou tem um modo de ser fundamentalmente estático, inerte. Por outras palavras: o δαίμων *não* é ele mesmo feito de ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν; o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν *não* é definatório da sua realidade. O δαίμων é isso que é – é algo, como aparentemente todos os demais entes, estático, com uma identidade fixa – e “depois”, de forma “acrescentada” ao que ele de todo o modo já é, exerce funções associadas à ideia de actividade ou trânsito. Tal como um carteiro não é ele mesmo o “cá e lá” daquilo que faz, antes acontece que esse movimento constitui apenas uma função que se exerce (e é,

nesse sentido, algo de “periférico” em relação a um modo de ser totalmente diferente: estático, subsistente, com uma “sede” própria ou como que “posto em si mesmo”) – assim também a actividade do “cá e lá” que pertence ao δαίμων tem a forma de um *mero exercício de funções* e não traduz nada de intrínseco relativamente ao modo como a própria realidade em causa se acha constituída (o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν não é a “matéria” de que ela é feita).

Ora, algo de muitíssimo diferente se passa a respeito da κύησις. Neste caso, a constituição do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου tem características tais que podemos reconhecer nelas – e tanto quer dizer: *no próprio modo de ser do μεταξύ, no seu ser-isso-mesmo-que-é* – a ideia de transitividade, passagem, transporte, intermediação, etc. O núcleo do segundo conceito de μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου está constituído de tal modo que, *em si mesmo*, é justamente feito do movimento de transmissão que caracterizava a função do δαίμων: a κύησις está *globalmente* configurada pelo modo de ser da *transmissão* de A a B, pelo intrínseco movimento de transporte ou passagem de A a B – em suma, pela “*gravidez*” de um B em A, que faz que A seja sempre já na relação com B e na “passagem do testemunho” a ele. Neste sentido, a passagem da primeira para a segunda identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου corresponde a qualquer coisa que podemos exprimir como uma *interiorização* ou *apropriação* das funções do δαίμων. A κύησις ocorre precisamente *na forma do ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν* – ela (a κύησις) *é* a própria actividade de transporte de A a B, de transmissão entre o mortal e o imortal, e a peculiar “ὁμιλία καὶ διάλεκτος”³⁰⁷ que assim constitui a partir de si. Quer dizer: ao passo que o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν da primeira identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου descrevia apenas o exercício de determinadas funções ou tarefas – de tal modo que elas eram perfeitamente compatíveis com um modo de ser completamente diferente e não “entravam” no seu núcleo –, o que é próprio da segunda identificação desta instância intermédia é que o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν não é “adjectivo”, “periférico” ou “acidental”. De sorte que pura e simplesmente deixa de haver μεταξύ, se se suprimir o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν e as demais determinações que, na primeira identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου, eram usadas para caracterizar as funções (e apenas as funções) do μεταξύ enquanto δαίμων. No caso da κύησις, o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν *é a própria “essência”* do μεταξύ: o μεταξύ é isso que *é na forma como cruza a distância* (a

³⁰⁷ Para usar a expressão de 203a3.

distância entre um dado instante do tempo e o instante seguinte).³⁰⁸

Em suma, pode dizer-se que a κύησις recupera em si precisamente as mesmas determinações do δαίμων, mas colocando-as num plano completamente diferente – o que permite falar de uma novidade central e de uma autêntica ruptura com o “modelo do δαίμων”. Pois num caso o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν, etc. descreve aquilo que um tipo de ente *faz, tem* como tarefa³⁰⁹; no outro, exprime *a própria identidade* de todos os entes (sc. de todos os entes sujeitos ao decurso temporal): aquilo que se *é*.³¹⁰ Em suma, no segundo caso o ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν não é a actividade de um ente constituído de outro modo (como algo que, em última análise, não “risca” no que se efectivamente é), mas *a determinação fundamental* (a condição *sine qua non*) de todos e cada um dos entes.

5. A ideia de que o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é algo *de raiz* (i.e. não apenas na sua função, mas na sua própria identidade: no seu ser-isso-que-é) animado por *dinamismo, actividade*, em suma, pela *tensão* que advém do seu ser-na-forma-do-ἐρμηνεύειν-καὶ-διαπορθμεύειν está intimamente ligada a um outro aspecto. Esse aspecto tem que ver com o *carácter orientado* do μεταξύ.

Poderia acontecer que o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου fosse intrinsecamente algo configurado por “inquietação” (algo sempre já envolvido num movimento entre “cá e lá”, na travessia entre os extremos e, assim, avesso a qualquer tipo de estância, etc.), mas de tal modo que a relação com os extremos (ou o papel desempenhado por eles) fosse completamente *indiferente*. Expliquemo-nos melhor. O que vimos significa que a relação que o μεταξύ tem com o θνητόν e com o ἀθάνατον está sempre já marcada por um *quantum* mínimo de *não-indiferença*: a não-indiferença que advém do facto de os extremos serem justamente objecto do ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν, i.e. de não apenas estarem “aí”, como se fossem indiferentes para a própria constituição do μεταξύ, antes corresponderam a algo que interfere nessa mesma constituição (e serem, nesse sentido, determinações que “riscam”, que marcam o modo de ser do μεταξύ). Mas, sendo assim, isso pode perfeitamente coexistir com uma forma de não-indiferença – no sentido em que *não há qualquer heterogeneidade qualitativa entre os extremos*. Quer isto dizer que o μεταξύ poderia ser totalmente *neutro* em relação aos extremos, não ter nenhuma

³⁰⁸ Mais: como envolve na verdade uma *colossal multiplicação* do ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν, ininterrupta e indefinidamente presente em todo o fluxo temporal.

³⁰⁹ A periferia (ou componente adjectiva dele) que é a sua actividade.

³¹⁰ O próprio centro do seu modo de ser.

“*preferência*” por um ou pelo outro. De sorte que o seu ser-a-caminho poderia não ter a forma de uma *tendência para X*, de um encaminhamento *por mor de X*, *orientado na direcção de X*, etc. Vendo bem, em certo sentido é precisamente isto que se passa com a primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Com efeito, o δαίμων faz apenas a transição entre os extremos e a relação que tem com eles exerce a sua actividade nos sentidos. Quer dizer: o δαίμων faz toda a espécie de “trocas” entre A e B, não tende mais para um do que para outro, não “faz” mais “caso” de um do que do outro – e, assim, desse ponto de vista, os extremos são *absolutamente indiferentes*.

Mas o que se passa na esfera da κύησις é algo muito diferente. A κύησις está constituída de tal modo que os extremos têm uma determinada *diferença de relevância*, são *qualitativamente heterogénos*. A κύησις é não-indiferente aos extremos no sentido em que estabelece um como seu *pólo positivo* – o ἀθάνατον – e outro como seu *pólo negativo* – o θνητόν. O ἀθάνατον e o θνητόν são diferentes não apenas no que diz respeito ao seu conteúdo (ao seu “quê”, ao ter estas e aquelas propriedades), mas também no que concerne o seu “estatuto”, “valor” ou “qualidade”: o ἀθάνατον é algo “melhor” sc. “bom”, digno de ser perseguido, etc. e o θνητόν é algo “pior” sc. “mau”, de que se foge, a que se procura voltar costas, etc. Noutros termos, a segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου confere-lhe um carácter *intrinsecamente orientado*: o μεταξύ é algo “preocupado” em alcançar o ἀθάνατον, algo a tender para o ἀθάνατον na forma de um *apego a ele*, algo que ocorre *por mor* dele e, inversamente, é também algo “em fuga” do elemento de mortalidade, algo que se relaciona com o θνητόν como qualquer coisa a *evitar* ou *combater*. De sorte que o núcleo do μεταξύ envolve também uma componente de *desequilíbrio* ou *assimetria* na relação que ele tem com os extremos. Quer dizer: os extremos não se encontram num mesmo plano de relevância ou não são indiferentes: não são algo *neutral* desse ponto de vista. Acontece antes que há uma “*hierarquia*” de *importância*, que introduz diferenças de “peso” ou de “gravidade” e faz que a relação com os extremos seja de raiz *assimétrica* sc. configurada por um “*mais*” e um “*menos*” (por um “melhor” e um “pior”) na ordem da tensão de não-indiferença em causa. Em suma, o μεταξύ da segunda identificação não corre do ἀθάνατον para o θνητόν: não envolve uma pressão do ἀθάνατον para o θνητόν, não é um afã de “mortalização” do imortal – mas o contrário.

É tudo isto que se exprime muito bem nos conceitos de ζήτησις, μελέτη, σπουδή, ἔρως ou ainda no enunciado de 208b5: «ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ

σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἔπεται». A κύησις está intrinsecamente associada a uma *procura do ἀθάνατον* («ή θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος»)³¹¹, a um *esforço por adquiri-lo*, a um *por-mor dele* (ἀθανασίας χάριν) – e tanto quer ao mesmo tempo dizer: a um esforço, etc. por eliminar, contrariar κατὰ τὸ δυνατόν (*tanto quanto possível*, visto que se trata também de algo mortal, indelevelmente cunhado por isso) a componente de mortalidade em si e a “distância” que assim a separa do seu *terminus ad quem*. Neste sentido, a κύησις tem de raiz a forma de um empreendimento *votado ao ἀθάνατον*, de um encaminhamento “virado” para ele, “voltado” na sua direcção como algo que se “quer” ou *pretende alcançar* – ou de uma peculiar forma de ἔρως: o ἔρως do “sempre”, do ἀεὶ sc. da ἀθανασία (genitivo objectivo), o ἔρως da supressão completa do que há de mortal (de apartamento em relação à “coisa amada”) e da integral posse da imortalidade. Em suma: a κύησις corresponde justamente a um “projecto” de imortalidade a partir da “contaminação” com o seu oposto (i.e. com isso que faz 1. que a relação com a ἀθανασία envolva uma componente de *fraqueza, debilidade* ou “ἀδυναμία”³¹² e 2. que a ἀθανασία exista precisamente *ainda só como “projecto”* sc. como *terminus ad quem* de uma tensão desiderativa – e não já como efectiva posse).

Aliás, vendo bem, esta peculiar *assimetria* está presente em qualquer das quatro formulações acima citadas a que Sócrates/Diotima recorrem para exprimir o peculiar modo de ser do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.³¹³ Isso é particularmente claro no caso das duas últimas – c) e d)³¹⁴ –, que atribuem funções muito diferentes a cada um dos extremos. Mas, por outro lado, também na segunda formulação – b)³¹⁵ – se define a γέννησις como um ἀειγενὲς καὶ ἀθάνατον contracto (tal como é possível para um θνητόν) e não como uma mortalidade contracta (tal como é possível para um imortal). E, por último, o mesmo se verifica também no caso da primeira formulação – a)³¹⁶ –, que fixa a κύησις ou γέννησις como sendo fundamentalmente um ἀθάνατον no meio do oposto (e não o contrário: uma mortalidade no meio da imortalidade).

³¹¹ Cf. 207d1-2.

³¹² A *debilidade, fraqueza*, etc. que se exprime na fórmula “κατὰ τὸ δυνατόν” (207d1), mas que ressoa também em “ὡς θνητῷ”, no enunciado de 206e7-8 (cf. *supra* nota 298).

³¹³ Cf. pp. 266s.

³¹⁴ C) «Ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι κτλ.»; d) «θνητὸν ἀθανασίας μετέχει».

³¹⁵ «Τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενὲς ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις».

³¹⁶ «Ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις».

6. Mas a tudo isto está ainda associado um outro aspecto fundamental, que poderíamos descrever como a *totalização* do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Ao auscultarmos o uso não-terminológico do μεταξύ, deparámo-nos já com este aspecto³¹⁷ – mas, sendo assim, ele aparecia apenas como uma “peça solta” entre outras, a que não estava dado especial protagonismo e que deixava ainda alguns problemas por esclarecer. As análises do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου que encontramos no discurso de Sócrates/Diotima não só integram essa “peça” num quadro mais abrangente, inserindo-a numa peculiar “figura geral” do μεταξύ, mas, para além disso, fazem questão de pôr a tónica nela e de chamar a atenção para o facto de ela ser uma determinação absolutamente fundamental.

Podemos mais facilmente ganhar a pista do que está aqui em causa a partir da contraposição ao modelo desenhado na primeira identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (ο δαίμων) – em particular, se suscitarmos o problema da relação entre essa primeira identificação e a ideia de totalidade, ou melhor, o problema de saber como está compreendida a pertença do μεταξύ ao todo definido pelo intervalo entre o mortal e o imortal. A resposta a esta questão não é muito difícil de dar. Com efeito, salta à vista que a instância intermédia na primeira identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é, antes do mais, uma determinação *circumsrita* ou uma *parte* do todo mais vasto a que pertence. O δαίμων constitui uma mera “*região*” – um “*sector*” *entre outros* – da totalidade a que pertence. E o δαίμων é isso que é (e tem as funções que tem, etc.) precisamente pela forma como há algo que o excede, algo que já cai fora da determinação que é a sua e que constitui, assim, uma outra “*região*”, um outro “*sector*” – e, na verdade, outros dois “*sectores*” da totalidade em causa.

Mas no primeiro modelo de compreensão da instância intermédia está ainda implicado um segundo aspecto. Apesar da sua natureza meramente circumsrita, o μεταξύ caracteriza-se por estar montado sobre a base de uma perspectiva “*rasgada*”, *livre, totalmente desconfinada* ou *desangulada*. Ou seja, o ponto de vista que reconhece o δαίμων não está vinculado a ele. É uma perspectiva capaz de *aceder directamente à totalidade do que há* (i.e. tanto aos extremos quanto à determinação intermédia) – e isto de tal modo que abrange ou “*varre*” com o seu olhar 1) a totalidade em causa, 2) a forma como essa totalidade está dividida (i.e. cada uma das suas “*regiões*”) e 3) a articulação entre o todo e as várias “*regiões*” que fazem parte desse todo.

³¹⁷ Cf. pp. 162 e, em especial, 196ss.

Ora, isto significa duas coisas, interligadas entre si. Por um lado, significa que o ponto de vista com base no qual todo o modelo da primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου se acha construído tem um carácter *panorâmico*, que cobre nada menos do que *tudo o território* que vai do mortal ao imortal, sem nada deixar de fora, sem perder um iota daquilo que faz parte desse território. Mas, por outro lado, o que dissemos significa também que o μεταξύ da primeira identificação – o δαίμων – é *visto como que “de fora”*, a partir de uma perspectiva, por assim dizer, “*neutra*” e “*testemunhal*”, que não se encontra minimamente vincula a ele nem a qualquer uma das demais determinações).³¹⁸ E o facto de ser assim implica, por sua vez, um outro aspecto – a saber, que o ponto de vista a que recorre a “montagem” do “modelo do δαίμων” tem na verdade a capacidade de *ver de forma transparente* todas e cada uma das determinações em causa, de as *acompanhar de um modo totalmente eficaz ou inteligível*. Em suma: o que caracteriza a primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é estar montada sobre a base de um olhar ao mesmo tempo *panorâmico* e marcado por qualquer coisa como uma *pretensão de eficácia*.³¹⁹

Vendo bem, estes dois momentos – o carácter simultaneamente *circunscrito* e *transparente/eficaz* da instância intermédia – constituem dois esteios fundamentais daquilo a que atrás chamámos a “vocação natural” do conceito de μεταξύ.³²⁰ O que é próprio desse conceito da instância intermédia – mais: o que com toda a evidência parecem ser duas condições *sine quibus non* de toda e qualquer determinação intermédia – é justamente o facto de parecer consignar a) uma parte de um horizonte mais vasto (e ter, nesse sentido, uma fronteira bem definida entre si e aquilo que já não é intermédio), e b) algo que se vê a ocupar esse lugar (a posição intermédia) a partir de um ponto de vista que também tem acesso aos extremos (caso contrário, como seria possível estabelecer um dado X como “intermédio”?!). Mas, sendo assim, o que encontramos na segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου vem romper

³¹⁸ O facto de ser assim levanta justamente o problema de saber *a partir de “onde”* sc. *com base em que ponto de vista* é que o modelo da primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου se encontra concebido. Por outras palavras: quando no “modelo do δαίμων” se fala do μεταξύ, do θνητόν e do ἀθάνατον e se caracteriza cada uma destas determinações deste e daquele modo, *qual é o ponto de vista que “fala” e produz essa caracterização?* Se percebemos bem, Sócrates/Diotima deixam este aspecto indeterminado.

³¹⁹ E isto de tal modo que as duas coisas passam uma pela outra ou estão implicadas uma na outra: é a natureza panorâmica do olhar a partir do qual se concebe o “modelo do δαίμων” que abre a porta à referida pretensão e, inversamente, é a ideia de eficácia que reclama para si o carácter panorâmico desse olhar, i.e. a capacidade de ele aceder a nada menos do que tudo.

³²⁰ Cf. pp. 195, 200.

com estas duas teses fundamentais, transfigurando-as e fazendo aparecer o μεταξύ a uma luz completamente diferente. Importa então perceber como e em que sentido(s) é assim.

É claro que também nesta segunda identificação o que está em causa são três instâncias: o θνητόν, o ἄθνατον e o μεταξύ. A esse respeito, nada mudou: há qualquer coisa como uma tripartição da totalidade. Mas acontece que essa totalidade deixa de caber dentro do âmbito do que se consegue acompanhar; todo o ponto de vista em que se está é invadido pelo μεταξύ e a referência aos extremos (ao “puro” θνητόν e ao “puro” ἄθνατον) converte-se numa referência, se assim se pode dizer, inteiramente apofática.

Assim, em primeiro lugar, o que caracteriza a instância intermédia correspondente à κύησις/γέννησις é o facto de ela já *não* poder ocorrer apenas como uma parte, mais ou menos circunscrita, do horizonte a que se acede. O μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθνατου da segunda identificação *não tem um carácter parcial, regional*: não é uma determinação entre outras com que estamos em contacto. Em que sentido?

Por um lado, o que caracteriza a κύησις é estar *sempre já para lá* – constituída numa *irreversível saída* – do contacto com a determinação do absolutamente mortal, em que cada identidade se encontra fechada no absoluto de si, num permanente esvaimento de si, etc. Quer dizer: a κύησις está de raiz marcada pelo *irreversível alargamento* ou *excesso* em relação a esse quadro de “fulgurações estigmáticas” – de tal modo que um quadro assim constituído é algo a que pura e simplesmente *não temos acesso*, ou de que não temos senão uma noção *inteiramente apofática*. Mas, por outro lado, o que caracteriza o *terminus ad quem* desse alargamento para lá da pura dispersão de instantes fechados em si é, por sua vez, ficar retido na κύησις sc. no imortal como mortal – e, nesse sentido, não alcançar nada que exceda a própria κύησις. O radical excesso sobre o ser-no-modo-da-mortalidade-absoluta “para” na κύησις, não vai além dela e, assim, de modo nenhum chega ao que quer que seja de correspondente à determinação do ἄθνατον, no sentido da reidentificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθνατου: a pura identidade consigo mesmo, completamente livre da cisão que é própria do tempo. De onde resulta que também neste caso o conceito de imortalidade traduz um conceito meramente apofático.

Ora, tudo isto quer então dizer que a perspectiva correspondente ao μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθνατου reidentificado sc. a perspectiva de cada um de nós enquanto

acontecimento de κύησις tem na verdade a natureza de algo assim como “um único dia de μεταξύ”. Com efeito, o μεταξύ reidentificado traduz propriamente aquilo com que se tem relação, ou é propriamente a determinação do acesso que se tem, de tal modo que tudo o mais – tanto o “menos” ou o “para cá” do μεταξύ sc. o “puro” θνήκτον quanto o “mais” ou o “para lá” correspondente ao “puro ἀθάνατον” – está posto fora do seu horizonte, é-lhe exterior. Em suma: tanto o θνήκτον quanto o ἀθάνατον aqui em causa situam-se como que “alhures” em relação a um horizonte *totalmente ocupado pelo μεταξύ*. Nesse sentido – e é esse o ponto fundamental –, a κύησις constitui uma determinação *omniabarcante* e *omnipresente* em todo o nosso acesso: a κύησις é propriamente a determinação de tudo aquilo com que estamos em contacto, a determinação do modo como o nosso acesso enquanto tal se acha constituído (e de tudo nele).

Assim sendo, o que a reidentificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου acaba por desenhar é precisamente aquilo que podemos descrever como uma *hipertrofia do μεταξύ*.³²¹ As análises da segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου convertem o μεταξύ justamente numa determinação que se estende a tudo e que não deixa lugar para mais nada: o μεταξύ deixa de corresponder a algo circunscrito, bem demarcado, nitidamente inserido dentro de certos limites e claramente contraposto a outras determinações para lá dele. O μεταξύ deixa de ser apenas uma parte, que “encaixa” pacificamente num quadro marcado pela convivência com outras determinações para lá dele, e adquire um carácter “inchado”: ele sai fora dos seus limites, excede o lugar contido que lhe estava reservado e, assim, como que “*usurpa*” (*chama a si* ou *reclama para si os “direitos”* sobre) a totalidade do horizonte de acesso do nosso ponto de vista. É este o aspecto fundamental: o μεταξύ que está no centro da segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é uma determinação *omniabrangente, absolutamente aberta ou “explodida”*: é algo que *absorve em si* a totalidade daquilo com que estamos em contacto; é algo que *se estende* ou *extravasa* a nada menos do que *tudo* e, nesse sentido, é precisamente isso que constitui, a partir de si, o próprio todo – até onde a vista alcança³²², *o todo tem a forma do μεταξύ: o todo é μεταξύ*.

³²¹ Para voltar a usar a expressão a que acima recorremos (cf. p. 200).

³²² A “vista” que propriamente se tem.

Mas, se é assim, se o μεταξύ da segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου corresponde a algo omnipresente (de tal modo que todo o horizonte a que se tem acesso se acha “absorvido” ou como que “devorado” por ele), isso implica também, por outro lado, uma *ruptura em relação à pretensão de transparência* – i.e.: à pretensão da possibilidade de uma perspectiva sinóptica, totalmente desangulada, capaz de aceder tanto ao μεταξύ como aos extremos, etc. – que está no centro da primeira identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Com efeito, o alastramento do μεταξύ à totalidade daquilo com que estamos em contacto *fecha* o nosso olhar na esfera de determinação do próprio μεταξύ, *prende-o* a ele. Vê-se a partir do μεταξύ. Ao contrário do que acontece no caso do “modelo do δαίμων”, o que é próprio da κύησις é não deixar espaço para uma “folga” do olhar, é não consentir a abertura em virtude da qual se é capaz de acompanhar, “ver à transparência” o que está para-lá-de-si. Neste sentido, mesmo que foquemos as determinações dos extremos (mesmo que tentemos voltar o olhar para isso que já não é μεταξύ, mas sim os extremos enquanto tais, na identidade que é só a sua: em “estado puro”, se assim se pode dizer), aquilo a que temos acesso *não* é – como no “modelo do δαίμων” – as determinações dos próprios extremos, num *contacto directo* com eles ou numa *comunicação desobstruída, transparente* com aquilo a que *eles mesmos* correspondem. Não: o μεταξύ da segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου está constituído de tal modo que toda e qualquer relação possível com os extremos é sempre já *interna* a ele sc. ao *domínio absolutamente “totalitário”* que ele constitui a partir de si. Em suma: o μεταξύ reidentificado por Sócrates/Diotima é algo de que não nos conseguimos *libertar* e que sempre de novo *prende a si, retém em si*, obstruindo o acesso a qualquer outra determinação. E, assim, o carácter omniabarcante do μεταξύ ou isso que faz dele uma determinação omnipresente (uma determinação que tudo inclui em si, como momento da sua própria constituição) é precisamente o mesmo que “*fecha*” tudo na própria esfera do μεταξύ – de sorte que a totalidade daquilo com que estamos em contacto está sempre já “*enclausurada*” nessa esfera (é “*prisioneira*” dela).

A partir do que dissemos é possível tentar juntar uma outra “peça” importante. Essa “peça” prende-se com uma questão formulada anteriormente³²³: a questão de saber qual é o significado que assim adquirem as determinações dos extremos, i.e.: o θνητόν e o ἀθάνατον *em “estado puro”*, na identidade que só a eles lhes pertence,

³²³ Cf. pp. 200s.

independentemente de tudo o mais. Quer dizer: se há um fechamento na esfera do *μεταξύ* (se *tudo é μεταξύ*, feito dele e “contaminado” por ele), que sentido tem falar de “extremos” (i.e. daquilo que precisamente já não é *μεταξύ*)? Se tudo aquilo a que temos acesso é “prisioneiro” do *μεταξύ* e está enclausurado na “bolha de sentido” que ele mesmo constitui, então – é o que parece – a noção de “extremos” não é senão uma noção *absurda, inane*, que desvanece mal se percebe a efectiva natureza do *μεταξύ* e que não desempenha qualquer papel no modo como o nosso acesso se acha formado. Dito ainda de outro modo: é o absoluto fechamento na esfera do *μεταξύ* suficiente para apagar a notícia dos “extremos” sc. de um irreduzível para-lá-dele – ou acontece antes que essa notícia se mantém e continua a desempenhar algum papel relevante, mesmo quando se reconhece que o *μεταξύ* tem as características de que falámos? E, se for este o caso, como é isso possível?

O discurso de Sócrates/Diotima inclui algumas pistas que permitem lançar luz sobre este problema. Em primeiro lugar, Sócrates/Diotima acentuam como a esfera de determinação do *μεταξύ* é intrinsecamente relativa aos extremos no sentido em que é *por contraste com eles* que se consegue apurar a identidade que lhe é própria. Quer dizer: a possibilidade de determinar o *μεταξύ* (de vislumbrar o modo como ele está constituído, as funções que é chamado a desempenhar, etc.) não decorre apenas dele, ou não está “fundada” apenas sobre ele. Ou dito de forma talvez mais precisa: o plano correspondente ao *μεταξύ* não é um plano absolutamente “auto-suficiente”, como se fosse possível isolá-lo de tudo o mais e, *só a partir dele*, perceber a que é que corresponde, qual a “matéria” de que é feito, etc. Neste sentido, os extremos (o *θνητόν* e o *ἀθάνατον*) não são completamente “exteriores” ao *μεταξύ*: eles *subsistem* de alguma maneira (não são algo que se possa assim despedir sem mais e que se perde absolutamente de vista, etc.). E eles subsistem, continuam a desempenhar um papel relevante, justamente pela forma como servem de *pontos de contraste* com o próprio *μεταξύ* e, assim, permitem abrir a porta à compreensão de qualquer coisa constituída de modo radicalmente diferente deles.

Mas há que ter em conta um segundo ponto, bem mais importante. O que dissemos significa que o acesso à esfera do *μεταξύ* também passa decisivamente pela consideração dos extremos sc. pela demarcação ou contraste em relação a eles, mas, sendo assim, nada nesse contraste implica o que quer que seja de *presença dos extremos* no território do *μεταξύ*. O que caracteriza esse território é justamente a *negação* dos

extremos – é relacionar-se com eles como algo *absolutamente exterior*, como algo que, assim, em nada parece “riscar” no modo como o próprio μεταξύ está internamente constituído. Neste sentido, o problema que enunciámos permanece tal qual: como é possível que os extremos desempenhem algum papel minimamente relevante numa esfera de determinação radicalmente diferente deles que se caracteriza pela propriedade de ser *global, omnipresente*?

A este respeito, as palavras de Sócrates/Diotima apontam para o facto de os extremos (sc. o θνητόν e o ἀθάνατον) serem, por assim dizer, os “pólos” da “espargata” incluídos na própria constituição do μεταξύ sc. naquilo que ele é. O μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου *vai do θνητόν ao ἀθάνατον* – e a “matéria” de que é feito é precisamente a dessa co-presença *desses extremos*. É certo que a essa presença corresponde uma transfiguração completa da identidade dos extremos – de tal modo que nada há de θνητόν sc. de ἀθάνατον em “estado puro”, “fora” da sua recíproca intersecção ou “contaminação” –, mas isso em nada impede que o modo de ser do μεταξύ esteja precisamente definido *em função dos extremos* e constitua nada mais nada menos do que uma peculiar forma de relação (de ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν) *entre eles*. Numa palavra: o μεταξύ não é apenas a mistura (o “um-no-outro”) entre um *quantum* de mortal e um *quantum* de imortal. Não: o μεταξύ é *o próprio mortal*, i.e. o θνητόν em toda a sua “pobreza” ou “precariedade” – *o próprio mortal* transformado pela presença da imortalidade sc. por uma relação com a imortalidade; e, inversamente, o μεταξύ é também *o próprio imortal*, i.e. o ἀθάνατον em todo o seu “esplendor” – *o próprio imortal* transformado pela “contaminação” com o seu oposto, contraído pela prisão em algo de “estigmático”.

Mas acresce ainda um terceiro aspecto, que é na verdade o fundamental e que acaba por desenhar algo surpreendente e, à primeira vista, até contraditório. Esse aspecto é o seguinte. Como vimos, a segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου põe a nu o seu carácter intrinsecamente orientado: o que é próprio do μεταξύ é estar-a-caminho-do-ἀθάνατον, é estar em tensão para ele, empenhado na sua perseguição ou envolvido no “projecto” da sua aquisição. Ou, para referir apenas um dos enunciados que Sócrates/Diotima usam para exprimir este aspecto: «ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος».³²⁴ Ora, isto significa – é esse o ponto que importa vincar com toda a nitidez – que o “ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος” que constitui

³²⁴ Cf. 207d1-2.

o *terminus ad quem* do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é, na verdade, qualquer coisa de *exterior* à própria esfera do μεταξὺ e *absolutamente para lá dela*. É o ἀθάνατον *ele mesmo*, “só” ele, sem “pingo” de θνητόν sc. de μεταξὺ – em suma, é nada menos do que o ἀθάνατον em “estado puro”. Quer dizer: o *terminus ad quem* do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου não é algo assim como um μεταξὺ “mais desenvolvido” ou um μεταξὺ mais próximo da ἀθανασία do que do seu oposto. Não. A tensão que “alimenta” o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é uma tensão dirigida à *integral posse do ἀθάνατον*, à *plena identificação com ele*, de tal modo que *nada – absolutamente nada* – subsista do seu contrário. Ou, como também podemos dizer: o “projecto” que se acha inscrito no “coração” do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é nada menos do que um “projecto” de apropriação do *superlativo* em matéria de ἀθανασία. De sorte que só ela – só a ἀθανασία enquanto tal, sem sombra da presença do seu contrário – estaria em condições de satisfazer a tensão sc. o encaminhamento que é próprio μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.³²⁵

Ora, este aspecto vem modificar substancialmente o quadro em que até aqui nos movíamos. Para se perceber até que ponto é assim, importa perceber que aquilo que agora aparece como próprio da constituição do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου não é apenas a assimetria ou o desequilíbrio em virtude do qual o μεταξὺ se relaciona com os extremos a partir de uma “hierarquia de importância” que atribui ao ἀθάνατον maior relevância (ou faz que ele tenha mais “peso”, “risque” mais) do que o θνητόν. Isso é de facto assim – mas o que agora se trata de acentuar é que este desequilíbrio tem, na verdade, proporções tais que, em última análise, implica a supressão de toda e qualquer componente de mortalidade sc. a posse integral da imortalidade. Ou, o que é o mesmo: o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου está constituído de tal modo que aquilo para que ele “atira” é algo situado *fora dele*, num plano de realidade *completamente estranho ao seu*. Também podemos traduzir este aspecto de uma forma paradoxal, mas que exprime bem o que aqui está em causa. O μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου tem uma constituição tal que aquilo para que remete é propriamente a sua *anulação* ou *destruição*: algo não-μεταξὺ, i.e. a supressão integral de toda a presença de não-ἀθανασία que ele inclui como

³²⁵ Assim, por mais que o ἀθάνατον esteja fora do horizonte e seja algo com que se tem um contacto meramente apofático, esse para-lá do horizonte e com que se tem um contacto meramente apofático é o alvo inerente e permanente do μεταξὺ. Da mesma forma que, por mais que o θνητόν esteja fora do horizonte e seja algo com que se tem um contacto meramente apofático, esse para-lá do horizonte e com que se tem um contacto meramente apofático é aquilo de que por inerência o μεταξὺ está sempre a tentar fugir.

componente estrutural do seu modo de ser.

É este o ponto que faz aparecer tudo o que vimos até aqui a uma luz muitíssimo diferente – e é também ele que permite compreender melhor em que sentido a expansão do território do μεταξύ à totalidade daquilo com que estamos em contacto de modo nenhum anula a ideia de “extremos” ou é suficiente para a suspender ou lhe tirar relevância. De facto, decorre do que tentámos mostrar que toda a tentativa de isolamento ou separação entre o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e os extremos a que é relativo sc. os extremos em “estado puro” (em especial, o ἀθάνατον, que é propriamente o “motor” desta forma de μεταξύ) implica na verdade *a anulação de toda a esfera do μεταξύ*. Pura e simplesmente deixa de haver μεταξύ se se puser no lugar do seu *terminus ad quem* algo diferente da ἀθανασία absoluta, da “pura” ἀθανασία.

Mas isso significa, por outro lado, que é o próprio μεταξύ que constitui *em si e a partir de si uma relação com o seu exterior*. Neste sentido, o μεταξύ inclui em si como que uma *outra forma de κύησις/γέννησις*, diferente daquela que até aqui considerámos. Essa κύησις/γέννησις corresponde à capacidade de *reproduzir ou gerar em si* a notícia ou o acesso (um acesso do lado de “cá”, sim, mas *já* um efectivo acesso) a algo exterior a si, para lá da sua identidade – e é precisamente isso que constitui o seu autêntico “ponto de fuga”. Este é o aspecto fundamental: o fechamento na esfera do μεταξύ sc. a recondução de todo o nosso ponto de vista à identidade de algo μεταξύ (e só μεταξύ!) de modo nenhum quer dizer que seja possível eliminar a noção de “extremos”. Pois o que de raiz caracteriza o μεταξύ é *remeter para fora de si*, ter nesse “fora” (nesse já-não-ser-metξύ) a sua efectiva “vocação” ou o seu próprio sentido (aquilo a que ele está “chamado” e que o “anima”).^{326 327} E, assim, o que define o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é, de facto, esta natureza paradoxal e aparentemente contraditória, em virtude da qual o fechamento absoluto na sua ordem de sentido (a absorção da totalidade na determinação que lhe corresponde) é ao mesmo tempo *gerador de um “exterior”, da notícia de um “outro” para-lá-de-si* – que a) vem desequilibrar ainda mais o núcleo do μεταξύ, fazendo dele algo absolutamente descompensado ou desproporcionado e b)

³²⁶ O mesmo se passa em relação ao seu pólo negativo, i.e. aquilo de que foge: ao tiquetaque de que, sempre *já* fora dele, sempre *ainda* se mantém prisioneiro.

³²⁷ Ou, para o exprimir de outro modo: o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου constitui algo não “auto-suficiente” num sentido muito mais fundamental do que aquele que anteriormente enunciámos, quando nos referimos à necessidade de contraposição entre o μεταξύ e os extremos para fixar a esfera de determinação que é própria da instância intermédia. O μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é algo não “auto-suficiente” também – e fundamentalmente – no sentido em que aquilo que abrange em si (e isso é tudo!) não é suficiente para satisfazer a tensão que tem inscrita no seu próprio modo de ser.

torna possível que o fechamento em que se encontra a instância intermédia seja capaz de criar *a partir de si* o “projecto” ou o “programa” daquilo que corresponde, ou melhor (dado o próprio fechamento), *corresponderia* à superação ou “resolução” dessa desproporção.

Com base no que considerámos é possível compreender um pouco melhor em que sentido se pode ou não falar dos extremos como uma noção “absurda”, “inane”. Assim, por um lado, o que vimos significa que os extremos (e, em particular, o extremo positivo: ο ἄθνατον) não são algo dispensável – e que o fechamento absoluto na esfera do μεταξύ é não só compatível com mas requiere (tem implicado no seu próprio sentido) uma relação com extremos, é intrinsecamente relativo a um acesso a eles. Visto deste ângulo os extremos *não* são de forma alguma uma noção absurda ou inane: eles constituem o núcleo do próprio μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθνατου e de modo nenhum desvanecem quando se reconhece o carácter omniabrangente do μεταξύ. Em suma: o μεταξύ está constituído de tal maneira que, apesar do seu carácter omnipresente, é intrinsecamente “extrovertido”: “atira” para “fora” de si, tem esse “fora” já incluído no seu “interior” (no seu âmago), de tal maneira que o “fora” não é uma determinação alheia ao próprio modo de ser do μεταξύ.

Mas, por outro lado, há também algo que perturba este estado de coisas e abre a porta à possibilidade de ο θνητόν e ο ἄθνατον corresponderem *efectivamente* a uma noção absurda, inane, ilusória, sem qualquer préstimo, absolutamente malformada – ou, para o exprimir na fórmula idiomática que encontramos em vários passos do *Corpus Platonium*: qualquer coisa “οὐδὲν ὑγιές”.³²⁸ Por enquanto não se trata de explorar esta possibilidade a fundo, mas tão-só de tentar perceber em que sentido(s) se deve falar dela e levá-la a sério.

³²⁸ Sobre o sentido idiomático de “οὐδὲν ὑγιές” veja-se v.g. ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato*, Cambridge, University Press, 2009 (1902), ad 523bss.; van BROCK, N., *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1961, 169; BURNET, J. (1960), *op. cit.*, ad 262; DOVER, *The Evolution of Greek Prose Style*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 65; JEBB, R. C. (ed.), *Sophocles: The Philoctetes*, Cambridge, University Press, 2010 (1890), ad 1006; van LEEUWEN, J. (ed.), *Aristophanis Acharnenses*, Leiden, Sijthoff, 1901, ad 956; OLSON, S. D. (ed.), *Aristophanes: Acharnians*, Oxford, University Press, 2002, ad 955-6; IDEM/AUSTIN, C. (eds.), *Aristophanes: Thesmophoriazousae*, Oxford/N.Y., Oxford University Press, 2004, ad 392-4, 636; POSTE, E. (ed.), *The Philebus of Plato*, Oxford, University Press, 1860, ad 44c; SCHÖPSDAU, K. (ed.), *Platons Nomoi (Gesetze)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, ad 630b2; SOMMERSTEIN, A. H. (ed.), *The Comedies of Aristophanes: Thesmophoriazousae*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1994, ad 392-4, 636; STEVENS, P. T., “Colloquial Expressions in Aeschylus and Sophocles”, *The Classical Quarterly* 39 (1945), 95-105, neste caso 99; IDEM (ed.), *Euripides: Andromache*, Oxford, Clarendon Press, 1971, ad 448; TARRANT, D., “Colloquialisms, Semi-Proverbs and Word-Play in Plato”, *The Classical Quarterly* 40 (1946), 109-117.

Aquilo que leva a falar desta possibilidade prende-se com o fenómeno do fechamento na esfera do μεταξύ que anteriormente referimos. Como vimos, esse fechamento significa justamente que não temos qualquer acesso ao que seja o θνητόν sc. o ἄθάνατον enquanto tal. Toda a representação que temos dos extremos (toda a noção que fazemos deles) é, de raiz, interna ao μεταξύ e acha-se sempre já sediada nele ou “filtrada” pela sua própria determinação.³²⁹ Quer dizer: o fechamento de todo o nosso acesso na esfera do μεταξύ traz consigo a impossibilidade de um contacto com os extremos enquanto tais, de sorte que, como vimos, a notícia da determinação que lhes corresponde ou, o que é o mesmo, a representação da ausência do μεταξύ é algo que *em absoluto se desconhece* e de que não temos mais do que uma noção *meramente apofática*.

Ora, é justamente isto que expõe os extremos à possibilidade de serem de facto qualquer coisa de “οὐδὲν ὑγιές”, no sentido referido. Ou seja: é a totalização do μεταξύ que torna possível que ao conteúdo dos extremos não corresponda absolutamente nada: que eles não sejam senão os “pontos de fuga” de uma determinada esfera de sentido, para lá da qual nada disso tem efectivamente cabimento (e, assim, diz na verdade respeito a algo ilusório, inane, malformado, etc.). Ou, dito de outro modo: nada impede que os extremos sc. a noção que fazemos deles seja um mero “produto” do μεταξύ: algo “posto” ou constituído só por ele, algo meramente imanente à sua lógica de funcionamento (à forma como ele está “montado”) e que, nesse sentido, não tem qualquer correspondência com aquilo que efectivamente se poderá passar fora do plano intermédio – e isto ou porque os extremos de facto não existem (não são nada fora do μεταξύ, na ausência dele) ou então porque o conteúdo da sua determinação é, de todo o modo, muito diferente daquilo que o μεταξύ está em condições de conceber.

Por fim, tudo isto permite compreender melhor um outro aspecto. Vendo bem, o que as análises do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου acabam por desenhar é qualquer coisa como uma *completa inversão* da “lógica” do conceito de μεταξύ. Tal conceito, como a própria designação indica, parte dos extremos, tem neles a sua raiz ou pressupõe-nos. Contudo, o que se passa no caso do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθανάτου sugere que *in re* pode

³²⁹ De tal modo que a notícia do θνητόν (da mortalidade superlativa) está sempre já “contrariada” pelo contacto com o ἄθάνατον como algo que influi nela e impede o acesso àquilo para que ela remete: o θνητόν em “estado puro”. E, inversamente, o acesso que temos ao ἄθάνατον (à imortalidade superlativa) está de raiz “obstaculizada” pela presença do elemento oposto, fazendo que nesse contacto com o ἄθάνατον na verdade nada haja de imortalidade no sentido próprio do termo, mas qualquer coisa de radicalmente diferente dela.

passar-se justamente o contrário – e que toda a relação com os extremos pressupõe de raiz o μεταξύ e, nesse sentido, vem dele, parte dele.

CAPÍTULO III

Μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc.

μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος

À primeira vista, o discurso de Sócrates/Diotima no *Symposium* e aquilo que se desenha a partir das análises do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου pouco contribuem para a compreensão da modalidade de μεταξὺ que agora se trata de focar: o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος.³³⁰ De facto, a referência a esta forma de μεταξὺ, em 202a, parece ter um carácter *meramente ilustrativo*. Trata-se apenas de fornecer mais um *exemplo* de uma instância intermédia (i.e. de um οὔτε/οὔτε), que vem fortalecer ou tornar mais nítida a tese – que Sócrates faz sua – de que, pelo menos em certos casos, os opostos (desta feita, a σοφία e a ἀμαθία) não esgotam as determinações

³³⁰ Como se verá melhor, as análises do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας – e tanto quer dizer: não apenas do μεταξὺ enquanto tal, mas de todo o espectro das determinações na ordem de sentido em causa (a σοφία e a ἀμαθία, etc.) – estão *intrinsecamente ligadas* a uma outra forma de μεταξὺ sc. a um outro âmbito de determinações: o ὄν e o μὴ ὄν, etc. E, inversamente, toda a ordem de sentido a que o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος é relativo envolve também um *nexo intrínseco* com as determinações implicadas no μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. De tal modo que – é esse o ponto fundamental – ambas as modalidades de μεταξὺ *passam uma pela outra* ou constituem duas “faces de uma mesma moeda” e, nesse sentido, *não podem ser tratadas em separado*. Não cabe no espaço de uma nota mostrar até que ponto é de facto assim; isso tornar-se-á progressivamente mais claro na continuação. Em todo o caso, importa desde já referir o seguinte. O que o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας se destina a descrever é a situação e conformação de um determinado *acesso*, i.e. de um determinado “ver” ou de uma determinada forma de “captação”. Mas, sendo assim, o que de raiz caracteriza o acesso ou o “ver”, pelo menos tal como estamos em condições de o conceber, é justamente ter um *apresentado*, um *correlato*, ou um “visto”, cujo estatuto se define por uma relação ao campo de determinações ὄν, μὴ ὄν, etc. Ora, é exactamente isso que está em causa no μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος: a descrição do que aparece ao ponto de vista que vê o que vê na forma do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Por outras palavras: o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος traduz a outra “face da moeda”, que procura apurar a que é que corresponde um apresentado ou um “visto” tido na modalidade do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Em suma: os dois momentos referidos – o momento da conformação do “ver” (sc. o momento correspondente ao espectro de determinações envolvido no μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας) e o momento da conformação do “visto” (sc. o momento relativo à ordem de sentido introduzida pelo μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) – são dois momentos constitutivamente interligados, co-implicados um no outro ou interdependentes: o “ver” é intrinsecamente relativo a um “visto” e, assim também, o “visto” não pode ocorrer sem um ponto de vista que o “vê” ou que “assiste” ao seu aparecimento. O que acabamos de enunciar não dá conta de todos os aspectos – e pode-se dizer que há alguns que ficam fora de perspectiva. Mas, para já, este breve apontamento terá de bastar.

possíveis no intervalo definido pela própria oposição.³³¹ E a breve referência ao μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας queda-se aparentemente nisto – de sorte que esta modalidade de μεταξὺ é focada apenas de passagem e sem grande desenvolvimento.

Procura-se agora apurar até que ponto é realmente assim, ou se não será possível identificar elementos fundamentais sobre a constituição do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας no discurso de Sócrates/Diotima – elementos que tornem a referência ao μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας mais do que um mero exemplo entre outros e o façam aparecer com um papel muito mais relevante.

§1. A identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας no discurso de Sócrates/Diotima

1.1. A primeira identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας: ὀρθὰ δοξάζειν sc. ὀρθὴ δόξα. O defeito que o coloca num plano aquém da σοφία – a incapacidade do λόγον διδόναι – e a compatibilidade entre isso e o τοῦ ὄντος τυγχάνειν. A alteridade entre o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας assim constituído e o quadro fixado nas análises do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου

O μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (ou aquilo que também se designa por μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας) é apresentado em 202a2ss., no quadro da resposta dada por Diotima à pergunta de Sócrates sobre o que possa ser tal coisa – «τί τοῦτο;». A resposta de Diotima é a seguinte:

«Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαι ἐστίν – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; – οὔτε ἀμαθία – τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; – ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.»³³²

³³¹ Veja-se sobretudo 201e8-202a4: «Καὶ ἐγώ, Πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχροὺς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός; Καὶ ἦ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη· ἦ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν; Μάλιστα γε. Ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἦ οὐκ ἦσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας; Τί τοῦτο;».

³³² Cf. *Symposium*, 202a5-9.

A determinação intermédia entre a σοφία e a ἀμαθία (ou entre a φρόνησις e a ἀμαθία) é identificada com o ὀρθὰ δοξάζειν, ou a ὀρθὴ δόξα. Não cabe aqui fazer um levantamento exaustivo do campo semântico deste conceito nem do tratamento específico a que ele é sujeito no *Corpus Platonicum*. Considere-se apenas o seguinte.

O ὀρθὰ δοξάζειν para que Diotima chama a atenção tem que ver, antes do mais, com a esfera do δοξάζειν, tal como se encontra circunscrita em alguns passos do *Corpus*, designadamente no *Theatetus*, 189e6-190a7³³³, e no *Philebus*, 38c5-d11³³⁴. Nesses passos, Platão foca o que está em causa no δοξάζειν, usando como meio de contraste o que é próprio de estados de *dúvida*, *hesitação* ou *indecisão* relativamente àquilo que aparece (à sua identificação, determinação, etc.). Assim, não há δοξάζειν (mas apenas tensão para ele) enquanto se hesita, duvida, etc. – quer dizer, enquanto se mantém *opacidade* ou *indefinição*. O δοξάζειν entra em cena precisamente no momento em que *se dissipa* essa opacidade ou indefinição – e ela é “*decidida*” por um determinado juízo sobre “isso” que aparece (como acontece quando uma balança deixa de oscilar entre os dois lados e acaba por pender decididamente para um). Ou, dito de outro modo: o δοξάζειν entra em cena naquele momento em que o duvidar (διστάζειν, *Theatetus*, 190a3) ou o não estar a ver as coisas de forma clara, nítida, definida (μὴ πάνυ σαφῶς, *Philebus*, 38c5) dá lugar a um *determinado assentamento*: a uma fixação, decisão ou definição de como as coisas são. Δοξάζειν corresponde, em suma, à *ultrapassagem* ou *suspensão de uma perspectiva irresoluta*, “*em aberto*” (de uma perspectiva que não “pende” para nenhum dos lados, ou que não está em condições de estabelecer o que se passa); há δοξάζειν a partir do momento em que a opacidade daquilo que aparece fica desfeita e se é capaz de estabelecer ou fixar (κρίνειν, *Philebus*,

³³³ «{ΣΩ.} Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. ὥς γε μὴ εἰδῶς σοὶ ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἐαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζει, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ’ ἐγώ γε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν· σὺ δὲ τί; {ΘΕΑΙ.} Κἀγώ.»

³³⁴ «{ΣΩ.} Πολλάκις ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθορώμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταῦθ’ ἅπερ ὀρεῖ; {ΠΡΩ.} Φαίην ἂν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὗτος ἀνέροιτ’ ἂν ὧδε; {ΠΡΩ.} Πῶς; {ΣΩ.} Τί ποτ’ ἄρ’ ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ’ ἐστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ; ταῦτ’ εἰπεῖν ἂν τις πρὸς ἐαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ’ ἅττα κατιδὼν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε; {ΠΡΩ.} Τί μήν; {ΣΩ.} Ἄρ’ οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπών; {ΠΡΩ.} Καὶ πάνυ γε. {ΣΩ.} Καὶ παρενεχθεὶς γ’ αὖ τάχ’ ἂν ὡς ἐστὶ τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι. {ΠΡΩ.} Μάλα γε.»

38c6)³³⁵ uma dada *versão de como as coisas são* (um “*é assim!*” delas) – de sorte que as coisas assumem um “rosto” preciso, definido (dão-se a ver no seu ser “isto” ou “aquilo”: um *homem*, uma *estátua* feita por pastores, etc.).

Dizer isto (circunscrever o *δοξάζειν* no modo como Platão o faz, usando como meio de contraste o *διστάζειν*, etc.) não significa que todo o *δοξάζειν* corresponda a uma decisão entre duas – e só duas – orientações contrárias, como acontece numa balança. Na verdade, o *δοξάζειν* pode decidir um quadro de possibilidades muito mais complexo (com um cardinal mais elevado); e também pode resultar de outras formas de indefinição *mais vagas*, em que não há propriamente um número definido de alternativas possíveis para a “decisão” em causa nem tampouco uma clarividência em relação ao teor dessas alternativas (ao que elas possam ser, à sua determinação concreta) – e a opacidade tem, portanto, um carácter muito mais “aberto” e “enevado” ou “turvo”.

Além disso, o caminho seguido por Platão procura pôr em relevo que a natureza própria do *δοξάζειν* também não significa uma outra coisa, a saber, que todo o *δοξάζειν* seja obrigatoriamente precedido de *διστάζειν* sc. de hesitação, dúvida, irresolução. Como se indicou, o *διστάζειν* figura apenas como *meio de contraste* para pôr em relevo o fenómeno central que Platão tem em vista: o estabelecimento de um dado modo de ser das coisas, a contracção do “em aberto” numa versão das coisas que prevalece decididamente sobre possibilidades alternativas. Ou seja: o *δοξάζειν* que tem lugar no nosso ponto de vista não tem forçosamente um carácter *segundo*, *superveniente* ou *derivado* em relação ao *διστάζειν*, etc. – como se este fosse uma condição *sine qua non* de todo o *δοξάζειν* (i.e. como se todo o *δοξάζειν* ocorresse necessariamente sobre a base de um *διστάζειν* e o pressupusesse para se constituir como tal). Vendo bem, como tantas vezes se acentua no *Corpus Platonicum*, pode – e tende mesmo a – passar-se connosco justamente o contrário, a saber, que a nossa perspectiva está embarcada em momentos de *δόξα* (teses, fixações de sentido ou assentamentos de como as coisas realmente são) a respeito de uma quantidade de coisas em relação às quais nunca estive em dúvida, hesitação, etc. De tal modo que damos connosco *sempre já* em regime de *δοξάζειν* pelo menos relativamente a uma parte (e, na verdade, à maior parte) das “matérias

³³⁵ Tenha-se presente a particularidade do campo semântico de *κρίνειν*, *κρίσις*, etc. enquanto significa ao mesmo tempo *escolher*, *seleccionar* e *julgar*, *ajuizar* sc. *formar um juízo sobre alguma coisa*, *definir*, *decidir* (tanto no sentido de *decidir-se a fazer algo*, como no sentido de *decidir em favor de x, y ou z*).

judicativas”.

Ora, implicado em tudo isto está ainda um aspecto que importa vincar com nitidez, mesmo que apenas de forma breve e preliminar. A “decisão judicativa” (ο κρίνειν) que estabelece uma determinada versão das coisas acha-se intimamente associada a uma *pretensão de conformidade* entre essa “decisão” e aquilo a que ela diz respeito (aquilo que efectivamente se passa). Quer dizer, ο δοξάζειν não tem lugar numa óptica neutra em relação a haver ou não haver *adequação* entre a fixação produzida e aquilo a que diz respeito. Faz parte do próprio “acto” do κρίνειν sc. do δοξάζειν ser *de raiz* portador desta *pretensão de adequação* com aquilo que ocorre. E o assentamento de uma determinada configuração e identidade do aparecimento (“é um homem!”, “é uma estátua!”) tem justamente a natureza de um “é assim!”, no sentido em que envolve *eo ipso* uma convicta definição ou “resolução” do modo de ser das coisas, que precisamente se toma por *adequada* e aparece aos seus próprios olhos como estando em absoluta conformidade com o que *realmente* se passa.

Mas aqui acresce um outro ponto importante. A pretensão de adequação intrinsecamente envolvida no δοξάζειν *pode ou não ser justificada*, ou pode ela mesma ser, por sua vez, *adequada* ou *inadequada*. Quer dizer: haver já δοξάζειν enquanto tal – haver uma fixação *com pretensão de ser adequada* – não significa de maneira nenhuma que *seja adequada a pretensão de que se reveste*. É facto que à fixação constitutiva de todo o δοξάζειν inere uma “petição de adequação” ou uma tese de conformidade. Mas, sendo assim, nada garante que essa pretensão inerente a todo o δοξάζειν enquanto δοξάζειν tenha de facto fundamento. Ou seja: a pretensão de adequação é uma condição *necessária* de todo e qualquer δοξάζειν; mas não é condição *suficiente* para a sua própria adequação (para a adequação da própria pretensão de adequação) – e isto de tal modo que o “é assim!” sem mais (sem nada que o sobredetermine) está justamente exposto à possibilidade de a pretensão de que se reveste ter, afinal de contas, um carácter infundado. Vendo bem, é enquanto sustenta a pretensão de ser adequado – e só porque sustenta tal pretensão – que um δοξάζειν pode ser justamente *o contrário* do que, por inerência, pretende ser: *não-adequado*.³³⁶

³³⁶ É também esta alternativa – a alternativa entre haver/não haver de facto adequação – e, assim, a sujeição do δοξάζειν à possibilidade de não ser adequado que se exprimem com nitidez no referido exemplo do *Philebus*, 38c5ss. (cf. *supra* nota 308), designadamente quando se diz: «{ΣΩ.} Ἄρ' οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπὼν;

Com isto, tocamos o segundo momento essencial do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, tal como é caracterizado em 202a5-9 – e que é o seguinte. A identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, no trecho referido, não inclui apenas a δόξα sc. o δόξάζειν. Nessa identificação do μεταξὺ, o δόξάζειν acha-se sobredeterminado pela propriedade de ser ὀρθόν, ou seja, pela ideia de *adequação, correcção*, etc.³³⁷ Com efeito, o δόξάζειν em causa nas palavras de Diotima corresponde àquele que é *correcto, adequado, verdadeiro, genuíno, acertado, fundado e legítimo* – quer dizer: é um δόξάζειν que de facto “acerta” no que realmente ocorre e que, nesse sentido, não “passa ao lado”, antes dá a ver o que efectivamente “está lá”: põe em contacto com o modo como as coisas verdadeiramente são (estabelece uma versão adequada das coisas, forma um juízo correcto sobre elas, etc.). Numa palavra, o δόξάζειν sc. o ὀρθὰ δόξάζειν está constituído de tal modo que produz um τοῦ ὄντος τυγχάνειν: *ele revela o próprio modo de ser das coisas* ou *atinge aquilo que elas são de veras*. E, assim, passa-se com esta forma de δόξάζειν que a adequação que ele reclama para si – a pretensão de adequação envolvida no juízo sobre aquilo que lhe aparece – é efectivamente aquilo que pretende ser.

Antes de avançarmos, observe-se de passagem um aspecto que importa vincar já. Esse aspecto está ligado ao que dissemos sobre o nexos entre o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος.³³⁸ De facto, se perguntarmos como é que se acham definidos os três termos que Sócrates/Diotima estão a identificar (σοφία, ἀμαθία e μεταξὺ), emerge com clareza que os três são caracterizados a partir da sua relação com o *âmbito do ὄν* – que, assim, desde o princípio está envolvido no μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, ou é chamado a desempenhar um papel relevante – e mesmo decisivo – em relação a ele. Por um lado, o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας de que Sócrates/Diotima estão a falar em 202a5ss. tem a determinação nuclear do τοῦ ὄντος τυγχάνειν. Por outro lado, o que fica *aquém* deste μεταξὺ (se assim se pode dizer, o que se situa do lado do extremo inferior: da ἀμαθία) distingue-se precisamente pelo contrário: pela *negação ou ausência do τοῦ ὄντος τυγχάνειν*. Finalmente, o extremo *superior* (a σοφία, a φρόνησις, a ἐπιστήμη) distingue-se, como já veremos, por

{ΠΡΩ.} Καὶ πάνυ γε. {ΣΩ.} Καὶ παρενεχθεῖς γ’ αὖ τάχ’ ἂν ὥς ἔστι τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι.»

³³⁷ Em rigor, poder-se-ia dizer que o “ὀρθά” diz respeito àquilo que é objecto do δόξάζειν (i.e. ao δόξαζόμενον), no sentido em que, por exemplo, o conceito se encontra desenhado no *Philebus*, 38c5ss. Mas, para efeito do que aqui está em causa, podemos abstrair deste aspecto e compreender a expressão como se esta referência ao carácter ὀρθόν do δόξαζόμενον tivesse a natureza de uma qualificação adverbial do δόξάζειν.

³³⁸ Cf. p. 290, em especial nota 331.

corresponder a uma forma qualificada (ainda mais “perfeita”) *de τοῦ ὄντος τυγχάνειν*.

Diotima não explora minimamente este nexos ou este envolvimento, mas ele está de facto implicado no que é dito – e isto de tal forma que, mesmo que só silenciosamente, a) alude-se a qualquer coisa como um “cordão umbilical” entre o âmbito do *conhecer* e o do *ser* e b) suscita-se o problema de saber como está constituído esse outro âmbito a que a ordem de determinações do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας parece estar indelevelmente associada.

Todavia, o que vimos até aqui é somente uma parte do que está presente no passo de 202a – e de certo modo ainda perde de vista o fundamental. Com efeito, quando recorrem ao termo δόξα para explicar a instância intermédia entre σοφία e ἀμαθία, Sócrates/Diotima também estão a aludir à *conotação negativa* desta palavra: a conotação que a liga à ideia de *defeito* – ou seja, liga a palavra “δοξάζειν” à ideia de algo marcado por um significativo *factor de imperfeição*.

Mas o que importa aqui não é apenas a ideia geral de um δοξάζειν com qualquer coisa de defeituoso. O ponto decisivo é mesmo a identificação precisa do *defeito específico* em causa. Nas palavras de Sócrates/Diotima em 202a, esse defeito específico implicado no δοξάζειν diz respeito àquilo que se designa como “τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι”.³³⁹

O que caracteriza o δοξάζειν que Sócrates/Diotima fazem corresponder ao μεταξύ é, então, por um lado, o τοῦ ὄντος τυγχάνειν (o ser correcto, “acertar no alvo”, coincidir com aquilo que realmente se passa, numa palavra: ser ὀρθόν) – e, por outro lado, envolver um certo tipo de defeito, mais precisamente a incapacidade de *fundamentar* porque é que “acerta”, o não estar em condições de *justificar* ou *dar conta* do sua própria ὀρθότης, em suma: o estar privado do λόγον δοῦναι (ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι). E é precisamente isso – é o facto de ao ὀρθὰ δοξάζειν faltar um fundamento ou de ele não estar na posse de uma *razão de ser* das coisas – que faz dele

³³⁹ Não podemos aqui seguir de perto a complexidade de significados envolvida na fórmula “λόγον δοῦναι”, “λόγον διδόναι” ou afins, nem acompanhar a sua “história”, a forma como se desenvolveu, os seus principais “intervenientes”, os sentidos que o *Corpus Platonikum* recupera e aqueles que introduz, sobredeterminando ou complexificando ainda mais a fórmula, etc. No que se segue, temos em vista apenas o sentido mais *lato*, *genérico* da fórmula, que é aquele que, se percebemos bem, está em causa nas análises de Sócrates/Diotima. Neste sentido geral, “λόγον δοῦναι” exprime sobretudo a ideia de *dar conta de algo*, *justificá-lo*, *fornecer as explicações* para a sua ocorrência e, assim, dá lugar à ideia de qualquer coisa como uma *particular competência cognitiva*: estar em condições de fazer tudo isso, saber dar razão do modo como algo é isso mesmo que é (tem a conformação que tem, etc.).

um «ἄλογον πᾶγμα».³⁴⁰

Assim sendo, a este elemento de defeito dentro da esfera do τοῦ ὄντος τυγχάνειν corresponde, por outro lado, o cabimento de uma segunda modalidade de τοῦ ὄντος τυγχάνειν, superior a essa (i.e. àquela que é formada pelo ὀρθὰ δοξάζειν) e marcada justamente pela ausência do defeito próprio da δόξα (sc. por ser capaz do λόγον δοῦναι).

Num rápido esboço, vejamos um pouco melhor que é que pode corresponder à ausência de λόγον δοῦναι e à superação desse defeito – e tanto quer dizer ao mesmo

³⁴⁰ Na verdade, o defeito que assim é atribuído ao ὀρθὰ δοξάζειν – a incapacidade do λόγον δοῦναι – não é absolutamente *unívoco*. Sucede antes que pode dizer respeito a diversas coisas. Com efeito, pode-se falar de diversas especificações do defeito em causa (diversas modalidades de fragilidade), a que correspondem diversas especificações do aperfeiçoamento que faz a diferença entre a δόξα e a σοφία. De sorte que a superação do defeito atribuído ao ὀρθὰ δοξάζειν não é simples; também ele pode passar pelo cumprimento de várias “cláusulas” ou de vários “requisitos” adicionais. Sócrates/Diotima não chegam a especificar de que defeito (sc. de que superação de defeito) concretamente se trata. Mas, sendo assim, é possível fazer algumas conjecturas. Por um lado, Diotima pode estar a acentuar o carácter ἄλογον do ὀρθὰ δοξάζειν no sentido em que este último não é capaz de dar conta *dos próprios conteúdos que fixa como δοξαζόμενα*: o que eles são, qual o seu teor, qual a sua causa, o que é que resulta deles ou quais são as suas implicações, etc. Por outro lado, a natureza infundada do ὀρθὰ δοξάζειν pode igualmente ter que ver com a circunstância de o δοξάζειν não conseguir dar conta *de si mesmo* e garantir a *certeza* da sua própria adequação. O δοξάζειν pode ser muito correcto ou adequado (ὀρθόν) sem conseguir ultrapassar a *incerteza* sobre se o é ou não. Numa palavra, um ὀρθὰ δοξάζειν pode também ser ἄλογον, porque a adequação que produz em relação ao que aparece coexiste com a *falta de fundamentação da sua própria adequação*, que justamente impede *saber com certeza que (como, porquê) é de facto assim como estabelece que é*. Mas Sócrates/Diotima podem ter em vista ainda uma outra coisa. Um juízo verdadeiro pode também ser ἄλογον num sentido, por assim dizer, “*funcional*”, isto é, naquele sentido que tantas vezes encontramos ilustrado, por exemplo, nos diálogos platónicos: o não ser capaz de resistir a objecções, o não estar em condições de desfazer este ou aquele “ataque”, o não conseguir defender uma determinada tese que se sustenta, em suma: o não saber jogar o “xadrez” do λόγος.

Como se disse, tudo isto não passa de um rápido esboço, que não só refere por alto cada uma das “cláusulas” mencionadas, como pode muito bem ser ainda incompleto. Mas, sendo assim, isso não deve fazer perder de vista o essencial. E o essencial está em que, como já se verá melhor, a superação do defeito implicado no ὀρθὰ δοξάζειν ou, o que é o mesmo, a sobre-determinação do ὀρθὰ δοξάζειν pelo λόγον δοῦναι, que vem transformar a ὀρθή δόξα numa perspectiva efectivamente cognoscitiva (na perspectiva da ἐπιστήμη, da σοφία, etc.), tem justamente que ver com a *qualificação da adequação sc. do τοῦ ὄντος τυγχάνειν por algo mais para além dela* e, na verdade, por uma *multiplicidade* de “cláusulas” ou “requisitos” que excedem a simples adequação enquanto tal.

Ora, isto permite-nos focar um ponto decisivo. Independentemente de saber qual o teor específico da determinação em causa, Sócrates/Diotima estão a desenhar uma *estrutura formal* (“adequação + x”) e a vincar duas coisas: por um lado, a adequação é uma condição necessária para haver conhecimento, mas, por outro lado, não é uma condição suficiente e tem de ser completada por algo mais. Neste aspecto, as palavras de Sócrates/Diotima explicitam a noção de conhecimento/saber *de que, tenhamos ou não consciência disso, todos nós partilhamos*. Com efeito, cada um de nós tende a conceber o conhecimento, no sentido próprio do termo, não apenas como uma pura adequação sem mais, como um simples τοῦ ὄντος τυγχάνειν, mas como algo que, *com base nessa adequação* (assentando nela), cumpre igualmente outras “cláusulas” adicionais, que pelo menos em parte coincidem com aquelas que referimos acima. Assim, só para dar um exemplo, não aceitaríamos como correspondendo à noção de conhecimento uma perspectiva que, embora adequada (embora “atingisse” a realidade do que se passa, etc.), não fosse capaz de garantir que o é, i.e.: carecesse de ter certeza sobre a própria adequação do juízo que produz. Porque não é essencial para o que estamos a considerar, deixa-se em aberto a questão de saber a) se os outros aspectos acima referidos estão ou não nas mesmas circunstâncias, b) que outras determinações fazem parte de “x” e c) se o conceito de conhecimento implica efectivamente algo com a forma “adequação + x”.

tempo: que é que em última análise está em causa nas várias “personagens” (ἀμαθία, μεταξύ, σοφία) que Diotima faz entrar em cena no passo de 202a, como é que estas “personagens” estão compreendidas, etc.

Em primeiro lugar, o que define a ἀμαθία é a *total ausência de adequação*, a *negação do τοῦ ὄντος τυγχάνειν*.³⁴¹ É essa a sua “fronteira”: tudo o que se situa “para cá” do τυγχάνειν sc. da adequação – tanto a simples ausência de apresentação como qualquer forma de “ver” que apresenta algo, mas que não está em conformidade com o que efectivamente se passa³⁴² – caracteriza-se justamente por ser ἀμαθής.

Se é a isto que corresponde o modo de ser do extremo negativo do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (a falta de τυγχάνειν em relação ao ὄν), a σοφία (a ἐπιστήμη, a φρόνησις, em suma: a posse de um olhar cognoscitivo no sentido mais próprio do termo) define-se precisamente pelo contrário: pela *adequação* – pelo τυγχάνειν – a respeito do que realmente se está a passar. Mas, vendo bem, não é apenas isto que está em causa no conceito de σοφία, tal como ele aparece no referido passo do *Symposium*. O que caracteriza a σοφία não é só a pura e simples adequação. Há qualquer coisa como *uma cláusula ou um requisito adicional*: a adequação sc. o τοῦ ὄντος τυγχάνειν *acompanhado por algo mais* – o λόγον δοῦναι.³⁴³

Posto isto, podemos agora considerar mais de perto o que está em causa na caracterização do ὀρθὰ δοξάζειν como μεταξύ entre a ἀμαθία e a σοφία.

Enquanto o ὀρθὰ δοξάζειν expõe aquilo que realmente se passa, i.e. enquanto

³⁴¹ Note-se, entre parêntesis, que é assim apenas no quadro das análises de Sócrates/Diotima. Ou seja: o que é dito por Sócrates/Diotima não significa que o campo semântico de “ἀμαθία” inclua somente este sentido ou que a ideia de não-τυγχάνειν (sc. de negação do τοῦ ὄντος τυγχάνειν) constitua o denominador comum desse campo, a partir do qual seria possível recuperar e “desdobrar” todos os outros sentidos. Na verdade, como de resto é vincado noutros passos do *Corpus Platonicum*, “ἀμαθία” pode consignar também outros valores semânticos bastante diferentes da ideia de ausência-de-τυγχάνειν e de facto irreduzíveis a ela. Não cabe aqui acompanhar essa vasta multiplicidade de aspectos. Importa apenas acentuar que, no passo do *Symposium* aqui em causa, a ἀμαθία está definida pela ideia fundamental de τυγχάνειν (sc. de τοῦ ὄντος τυγχάνειν) e que o conceito de ἀμαθία é compreendido justamente em função da ideia fundamental de τυγχάνειν, i.e. como *negação do τυγχάνειν* ou como *completa privação dele*.

Do que referimos neste rápido esboço resultam, então, duas coisas. Por uma parte, a compreensão de ἀμαθία neste passo do *Symposium* envolve uma significativa *contração* ou *restrição* do campo semântico do conceito. Por outra parte, a noção de ἀμαθία que se desenha neste passo é fundamentalmente uma noção *negativa* e *indiferenciada*: ela corresponde à negação do τοῦ ὄντος τυγχάνειν, sem mais. Ora, isso significa que “mete várias coisas no mesmo saco” e designadamente que cobre tanto a *pura e simples ausência de apresentação* (o puro e simples ignorar, o desconhecer de todo em todo) quanto *qualquer apresentação que se caracterize por não ser adequada e ficar fora do τοῦ ὄντος τυγχάνειν*.

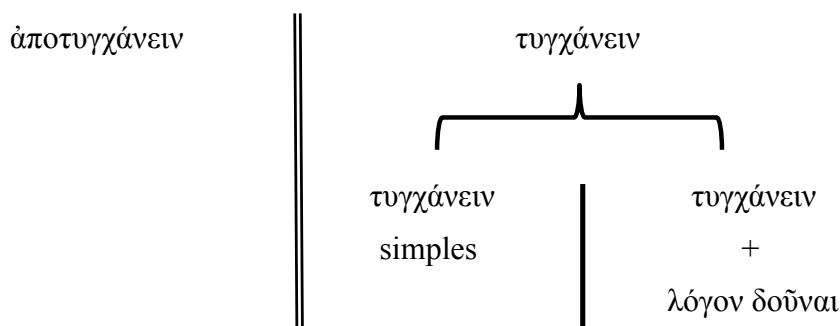
³⁴² Veja-se nota anterior.

³⁴³ N.b.: uma *multiplicidade* de cláusulas ou requisitos adicionais, *grosso modo* correspondentes ao preenchimento dos vários requisitos implicados no ἔχειν λόγον δοῦναι. Cf. *supra* nota 341.

envolve como propriedade fundamental do seu modo de ser o τοῦ ὄντος τυγχάνειν, ele situa-se *de raiz* “para lá” (“do lado de fora”) da ἀμαθία, excede-a e comunga com a σοφία no facto de “alcançar” ou “atingir” o que as coisas são deveras: tem contacto com aquilo mesmo que se passa, etc. Quer dizer, a “fronteira” entre a ἀμαθία e o μεταξύ (sc. o ὁρθὰ δοξάζειν) – ou melhor: aquilo que os coloca em planos distintos no que diz respeito à “qualidade” do acesso e faz que o segundo esteja “acima” do primeiro, ou diste menos do extremo positivo (da posse cognitiva no sentido mais próprio do termo) do que ele – é precisamente a alteridade entre o τοῦ ὄντος τυγχάνειν e a *privação* (ou *incapacidade*) dele.

Mas a instância intermédia está, como um intervalo, definida por dois termos – e é também importante a segunda “fronteira”, ou a “fronteira” superior. Esta tem que ver com a falta do λόγον δοῦναι, i.e. com a fragilidade em virtude da qual a adequação inerente ao plano intermédio (o seu modo de ser ὁρθόν: o facto de dispor de um efectivo τοῦ ὄντος τυγχάνειν) não coexiste, apesar de tudo, com a capacidade para se justificar ou fundamentar a si mesma e tem, nesse sentido, um carácter ainda *imperfeito e perfectível*. Por outras palavras: o τυγχάνειν que define o ὁρθὰ δοξάζειν envolve ao mesmo tempo um elemento de *não-saber*, que justamente faz dele algo que, em parte, ainda pode ser “apanhado em falso”, algo que ainda não é totalmente sólido – em suma, algo *ainda aquém da σοφία no sentido mais próprio do termo*.³⁴⁴

Ora, tudo isto desenha uma distribuição de diferentes planos de acesso como que numa “escala”, que poderíamos representar do seguinte modo:



No centro desta “escala” está, antes do mais, a *alteridade fundamental* entre o ἀποτυγχάνειν e o τυγχάνειν: a não-coincidência vs. a coincidência com o ὄν (com aquilo

³⁴⁴ I.e.: ainda aquém do cumprimento de todas as cláusulas ou de todos os requisitos implicados na noção de conhecimento *strictiore sensu*.

que efectivamente se passa, etc.). É isso que faz que tudo o mais para além da ἀμαθία seja *constitutivamente* diferente dela, inteiramente estranho a ela. Nesse sentido, a fronteira que separa o ἀμαθία do para-além-dela é muito mais “espessa”, “cerrada” e marca qualquer coisa como um abismo de alteridade, a partir do qual se constituem perspectivas com um modo de ser absolutamente diferente. Mas, por outro lado, ao contrário do que se passa com a esfera da ἀμαθία, que não é alvo de qualquer especificação ou diferenciação, o território “acima” da ἀμαθία – ou o território do τοῦ ὄντος τυγχάνειν – *não é inteiramente homogéneo, indiferenciado*. A “escala” desenhada por Sócrates/Diotima divide-o, marca nele alteridade – designadamente a alteridade entre *dispor ou não dispor do λόγον δοῦναι*. E, assim, o τυγχάνειν está constituído de tal maneira que pode ser *simples* (e consistir na mera coincidência com o ὄν, *sem mais*) ou pode estar *sobredeterminado* e como que “enriquecido” pelo λόγον δοῦναι.³⁴⁵

Mas o que dissemos não acentua com suficiente nitidez alguns aspectos relevantes, de entre os quais importa, para já, assinalar o seguinte.

Se de facto acontece que a focagem do τυγχάνειν dá lugar a uma complexificação ou “desdobramento” da totalidade do horizonte a ele relativo, fazendo aparecer três tipos de acesso (ἀμαθία – ὀρθὴ δόξα – σοφία) onde Sócrates (e nós com ele) esperávamos apenas dois, o que, por outro lado, caracteriza a ὀρθὴ δόξα é que ela não constitui um μεταξύ em relação ao próprio τυγχάνειν.

Expliquemo-nos melhor. O μεταξύ de que Sócrates/Diotima falam é um μεταξύ entre a σοφία e a ἀμαθία, mas não tem nada que ver com a admissão de uma instância intermédia entre τυγχάνειν e ἀποτυγχάνειν. Neste aspecto, o que Sócrates/Diotima dizem a respeito do μεταξύ entre a σοφία e a ἀμαθία não muda nada. E em relação ao τυγχάνειν e ao ἀποτυγχάνειν domina uma óptica de *disjunção simples*: ou há τυγχάνειν ou há ἀποτυγχάνειν – *tertium non datur*. Também podemos exprimir este aspecto fundamental dizendo que, na identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας em 202a, a instância intermédia é introduzida por “desdobramento” da esfera do τοῦ ὄντος τυγχάνειν – e não por outra coisa.

O essencial de tudo isto, o que importa reter (porque vai ser decisivo na continuação) é que, embora nesta identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας esteja em

³⁴⁵ Insista-se neste ponto: por um λόγον δοῦναι *complexo*, internamente constituído por uma *variedade* de cláusulas ou requisitos.

causa a ideia de algo de intermédio, digamos assim, entre o conhecer e o ignorar, a ideia de algo intermédio entre o conhecer e o ignorar que aqui se desenha *não* dá um único passo de distanciamento relativamente à evidência espontânea de que em relação a um qualquer X susceptível de ser conhecido só há duas possibilidades no que diz respeito a tê-lo ou a não o ter.

Insista-se neste ponto, que é de facto central. O defeito apontado ao μεταξύ sc. ao ὀρθὰ δοξάζειν – apesar de o fazer distar da noção de saber no sentido mais pleno do termo – em nada, absolutamente nada, impede que ele “acerte em cheio” no ὄν (i.e. naquilo que realmente se passa, sem qualquer margem de escondimento ou distorção) e continue a ser, como Diotima diz, algo τοῦ ὄντος τυγχάνων. Por outras palavras, o que falta à ὀρθῇ δόξᾳ, ou o que ela deixa fora de perspectiva, não é nada que a exproprie da posse do ὄν: tudo na ὀρθῇ δόξᾳ, de uma ponta à outra, mostra, desvela totalmente – sem qualquer “pingo” de desvirtuamento – o ὄν. Nesse sentido, o defeito que inere ao δοξάζειν expresso nas palavras de Sócrates/Diotima tem, no fundo, um carácter de certa forma secundário ou periférico no que diz respeito à ideia de posse ou acompanhamento das coisas. O ὀρθὰ δοξάζειν está constituído de tal forma que se situa aquém da ἐπιστήμη, sim, mas isso de modo nenhum obsta a que ele esteja, em última análise, *já instalado, já completamente sediado* naquilo que é próprio da ἐπιστήμη: revelar a realidade tal como ela exactamente é, sem qualquer margem de desvio.

Ora, se é assim, o μεταξύ que acaba por ser identificado em 202a aparentemente *nada tem que ver* com o que se apurou em relação μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, isto é, àquele que foi o “resultado” da reidentificação da instância intermédia entre o mortal e o imortal. E parece ser assim sobretudo por quatro razões, que importa brevemente assinalar.

1. Em primeiro lugar, o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας caracteriza-se, como vimos, por estar já em contacto directo, desobstaculizado com o ὄν – por tê-lo já posto a descoberto e, nesse aspecto fundamental, em nada distar do acesso que é próprio da ἐπιστήμη. Isso confere ao *nem/nem* correspondente ao ὀρθὰ δοξάζειν uma natureza muito peculiar. Ele é, de facto, diferente dos extremos a que diz respeito e tem uma identidade própria, irreduzível à identidade quer da ἀμαθία quer da σοφία. Mas, sendo assim, o que na verdade salta à vista na caracterização do ὀρθὰ δοξάζειν é que ele não difere substancialmente do conceito formal de conhecimento, ou seja, comunga com ele na noção fundamental de τοῦ ὄντος τυγχάνειν. Dito de uma forma mais precisa: de

acordo com as palavras de 202a, o ὁρθὰ δοξάζειν está constituído de tal modo que é *interior* ao próprio τοῦ ὄντος τυγχάνειν – e há justamente *um denominador comum* entre o ὁρθὰ δοξάζειν e a σοφία, que os faz pertencer a *um mesmo* quadro de adequação fundamental: o quadro definido pelo τοῦ ὄντος τυγχάνειν. Isso significa, por um lado, que a alteridade entre μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e a σοφία, contrariamente ao que resulta das análises do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, não é uma alteridade *radical* ou não traduz uma heterogeneidade entre *modos de ser*; é antes algo totalmente *interno* ao plano do saber, inteiramente já feito dele. E isto de tal maneira que, por outro lado, o ὁρθὰ δοξάζειν é e, no fundo, não é um “a meio caminho” entre os extremos. Pois o que o define é já ter ultrapassado em absoluto o que de fundamental pode haver de ἀμαθές (a ausência ou a incapacidade do τυγχάνειν) e, assim, *incluir já* o “rasgo” de perspectiva que caracteriza o olhar do extremo positivo sc. um olhar efectivamente cognoscitivo: o τοῦ ὄντος τυγχάνειν enquanto tal.

2. Acresce a isto um segundo ponto importante, que se prende com a “constituição interna” do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας descrito em 202a. O que caracteriza o modo como o ὁρθὰ δοξάζειν está formado é a sua *independência* ou *autonomia* em relação aos extremos. Com efeito, o τρίτον de que Sócrates/Diotima falam não é de modo nenhum feito da *conjunção* dos pólos entre os quais se situa – e a sua identidade não passa de raiz por algo assim como um “composto” dos extremos, constituído pelo cruzamento entre eles. Neste caso, os extremos são, no fundamental, “*exteriores*” ao modo de ser do μεταξύ – quer dizer aqui: não “entram” ou não interferem na sua constituição, não desempenham um papel minimamente relevante na sua composição interna. A σοφία e a ἀμαθία desempenham apenas a função de “balizas”, por assim dizer – as quais permitem fixar um determinado intervalo e vincar a contraposição entre o que, em relação a esse intervalo, não coincide com qualquer um dos extremos, antes ocorre *no meio* deles. Isto é particularmente evidente no caso da relação entre o μεταξύ e o extremo negativo. De facto, como vimos, o núcleo do ὁρθὰ δοξάζειν nada comporta de ἀμαθία sc. de ἀποτυγχάνειν. Mas, vendo bem, é algo de análogo que se passa no quadro da relação entre o μεταξύ e seu extremo positivo. Pois, apesar da afinidade estrutural entre ambos (dessa afinidade que os constitui como modalidades de um τοῦ ὄντος τυγχάνειν fundamental), o que define o ὁρθὰ δοξάζειν é nada incluir em si dessa propriedade acrescentada ao τυγχάνειν que faz emergir a determinação do conhecimento (da σοφία, da φρόνησις, etc.) no sentido mais próprio do

termo: o λόγον δοῦναι.

3. Ao que dissemos está intimamente ligado um outro aspecto. Esse aspecto tem que ver com a circunstância de o μεταξύ aqui em causa traduzir uma determinação essencialmente *estática*, *inerte* – ou, dito de outro modo, não corresponder a algo animado por um “encaminhamento” sc. pela “projecção” em si de um “para-além-de-si”. O contacto inteiramente aberto, desobstruído com o ὄν, por um lado, e a ausência de um nexó intrínseco com o extremo positivo, por outro, fazem que o núcleo do μεταξύ seja ele mesmo avesso a qualquer componente de *tensão*, “*desejo*”, “*inquietação*”, *procura*, etc. Nesse sentido, o ὁρθὰ δοξάζειν é uma determinação inteiramente coincidente e em “paz” consigo mesma; nada tem do modo de ser como que “dilacerado” e internamente feito de afã (esforço ou tensão para a aquisição disso que lhe falta) que, como vimos, é próprio da segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

4. Neste contexto, importa assinalar ainda um último ponto de alteridade entre a estrutura do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου reidentificado e aquela que, em 202a, é posta a corresponder ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. ao ὁρθὰ δοξάζειν. Ao contrário do que se apura na reidentificação da instância intermédia entre o mortal e o imortal, o ὁρθὰ δοξάζειν tem uma natureza *circunscrita*, *regional*, ou diz respeito a uma parte (uma “região” entre outras) do horizonte com que se está em contacto. O ὁρθὰ δοξάζειν está, portanto, nos antípodas de ser qualquer coisa de omniabrangente, omnipresente ou de constituir, como dissemos, a determinação em que assenta (e a que se reduz) a totalidade daquilo a que temos acesso. Com o que fica desenhado em relação ao ὁρθὰ δοξάζειν passa-se exactamente o oposto desta possibilidade de um μεταξύ “transbordante”, absolutamente abaricante. Com efeito, a caracterização do ὁρθὰ δοξάζειν sc. do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας tem lugar num quadro que o excede – numa perspectiva “aberta” ou “rasgada”, que não se reduz ao próprio μεταξύ, antes tem um acesso ao para-lá-dele. E isso de tal modo que é em resultado desse acesso ao para-lá-dele e por contraposição a esse para-lá que situa e identifica o próprio μεταξύ. O que, por outro lado, significa então que os extremos estão compreendidos de tal forma que correspondem, em grande parte, a determinações *tidas em transparência*: determinações a que se tem um acesso *eficaz*, *adequado* (de sorte que é perfeitamente claro que é que as diferencia do μεταξύ, qual a natureza da apresentação que lhe corresponde, etc.).

1.2. A *reidentificação* do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας como φιλοσοφεῖν e a entrada em cena de uma determinação intermédia entre o saber e o ignorar muito diferente do ὀρθὰ δοξάζειν

É este o estado de coisas que encontramos estabelecido em 202a – e é precisamente ele que parece pôr o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας num pé *muito diferente* daquele que caracteriza a segunda identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Aparentemente entre uma coisa e outra há apenas em comum o nome: trata-se em ambos os casos de algo que se presta a ser definido como “μεταξύ”, sim – mas a forma como um e o outro estão constituídos é radicalmente distinta.

Mas, vendo bem, este “desencontro” não é novo: repete, de certo modo, aquela mesma não-correspondência que, como vimos, se verifica entre a primeira e a segunda identificação do próprio μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. E, por outro lado, volta a produzir-se aqui o mesmo tipo de “περιπέτεια”. Pois também em relação ao μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας se pode falar de uma *revisão* ou *reidentificação*: num primeiro momento ele aparece caracterizado como acabamos de ver. Mas, depois, aparece uma nova caracterização não coincidente com aquela que se desenha em 202. E isto de tal modo que também aqui se verificam três aspectos, que tornam muito mais nítida a afinidade que há entre os dois casos, quer dizer, entre a) a primeira e segunda identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e b) a primeira e segunda identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας:

1) em 204a1-b5, encontramos efectivamente uma segunda identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας – e tanto quer dizer: uma *nova focagem* disso mesmo que está em causa em 202a, mas de tal forma que aquilo que esta reconsideração faz corresponder ao modo de ser do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας é algo com características muito diferentes daquelas que, como acabamos de ver, se desenhavam em 202a.

2) a nova identificação desta modalidade do μεταξύ ocorre num contexto significativamente diferente. Ora, isso significa que há justamente uma *distância* ou *descontinuidade* entre as duas identificações em causa: a distância introduzida pela separação entre elas (por, no fio da discussão, não haver contiguidade entre uma e outra) e pela própria alteridade dos contextos a que as duas identificações pertencem. E é precisamente isso que pode (e tende a) dar a impressão de que elas constituem, no

fundo, dois momentos isolados, sem qualquer relação entre si, de sorte que se perde de vista o potencial de “diálogo” e “conflito” que elas na verdade encerram.

3) e a reidentificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας surge como se fosse a “coisa mais natural do mundo” (como se estivesse a fazer referência a algo já adquirido, ou como se se tratasse do “mesmo” μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας já antes identificado). Quer dizer: Sócrates/Diotima mudam de registo sem qualquer explicação e sem sequer chamarem a atenção para a circunstância de estarem a dizer uma coisa muito diferente da que antes havia sido dita sobre esta matéria.

Posto isto, importa então tentar seguir de perto a segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, a identidade que lhe é atribuída, a sua especificidade, etc.

Para se perceber o que está em causa nesta segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, é útil ter presente sobretudo o passo de 204a1-b5:

«ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ’ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κάγαθον μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν. οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι.

Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;

Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ’ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.»

O que salta imediatamente à vista neste passo é o facto de ele estabelecer um nexo de identidade entre o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o φιλοσοφεῖν. É esse o primeiro aspecto fundamental: o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας deixa de ser posto em correspondência com o ὁρθὰ δοξάζειν e passa a ser designado como aquela forma de “posse cognitiva” (ou aquele “estado cognitivo”) que corresponde ao φιλοσοφεῖν. Mas, se é assim, não se trata apenas da substituição de um nome por outro, como se tudo ficasse na mesma. Nem tampouco sucede que este outro “fenómeno” que ilustra o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας seja mais uma instância do que faz da ὁρθὴ δόξα um caso

de μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας no sentido que acabamos de tentar pôr em relevo. Mas que quer dizer tudo isto e para que aspectos aponta?

Podemos começar a ganhar a pista do que se trata a partir de uma breve focagem do próprio termo em causa – “φιλοσοφεῖν” – e do campo semântico a que ele se acha associado. Como não podemos aqui explorar a fundo a carga da noção, os seus antecedentes, a peculiaridade que tem no *Corpus Platonicum*, etc., limitar-nos-emos a sublinhar um único aspecto. Esse aspecto prende-se com o prefixo “φιλο-”, mais precisamente com um dos momentos da noção de φιλεῖν, φιλία, φίλον, etc. que, no passo que estamos a considerar, é chamado a desempenhar o papel mais decisivo.

Antes do mais, o prefixo “φιλο-” (i.e. a noção de uma perspectiva determinada pelo nexos com ele) tem que ver com um fenómeno de *tensão* para algo, *precisão* de algo, *vinculação*, *não-indiferença* ou *apego* a algo. Quer dizer: quando Sócrates/Diotima falam de φιλο-σοφεῖν, o que têm em vista é qualquer coisa com um modo de ser *intrinsecamente desiderativo*. É isso que muito claramente se indica na expressão de 204a3-4, usada como sinónimo de φιλοσοφεῖν – “ἐπιθυμεῖν σοφὸς γενέσθαι” –, e na identificação entre φιλοσοφεῖν/ἐπιθυμεῖν σοφὸς γενέσθαι e ἔρω, em 204b1-2. Mas, sendo assim, a noção de φιλεῖν, etc. envolve também um outro elemento fundamental. Com efeito, resulta da própria ideia de *tensão para* “x”, etc. que o “x” a que tal tensão se acha dirigida tem um carácter *indisponível*, *não-dado*, *inacessível*: é algo que, por assim dizer, se mantém “à distância” ou que de algum modo *se recusa*, “foge”, *falta*. Em suma: quando em 204ass. se faz referência ao φιλοσοφεῖν, o que está em causa é uma perspectiva simultaneamente marcada pelo *apego* a algo (por *fazer* mais ou menos *caso* “disso”) e pela circunstância de esse “algo” a que tem apego ter uma natureza “*fugidia*” e constituir, nesse sentido, uma determinação que *escapa*.³⁴⁶

³⁴⁶ Note-se, entre parêntesis, que se passa em relação aos aspectos aqui referidos algo de análogo ao que oportunamente mencionámos a respeito do conceito de ἀμαθία na identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας em 202a (cf. *supra* nota 341). Com efeito, o campo semântico de φιλεῖν, etc. é um campo semântico *complexo*, *abrangente*, que inclui *muitos outros* aspectos e significados para além daqueles que aqui sumariamente pusemos em relevo. E isto de tal modo que, quando Platão faz uso dos conceitos de φιλεῖν, φιλία, etc., não acentua necessariamente apenas aqueles aspectos do seu campo semântico que aqui estão em causa; acontece antes que, consoante os casos, ele põe em destaque estas ou aquelas componentes desse campo, deixando outras numa posição “átoma”. Mas, sendo assim, a compreensão da noção de φιλεῖν no passo de 204ass. passa fundamentalmente pelo que referimos, i.e. pela *ideia de tensão*, *apego*, etc. – e descreve, assim, aquilo que acontece quando a relação de não-indiferença com um dado X de algum modo coexiste com (deixa persistir) a *ausência* ou *falta* disso mesmo. Ora, tudo isto quer então dizer que a análise do conceito de φιλεῖν em 204ass. envolve também, à imagem do que anteriormente encontrámos a respeito da noção de ἀμαθία, um elemento de *contracção* em relação à complexidade inerente ao campo semântico desse conceito.

Mas no que dissemos está igualmente implicado um outro aspecto, que importa referir com maior nitidez. De facto, a noção de φιλο-σοφεῖν envolve também a sobredeterminação em virtude da qual tem fixado um *determinado objecto* do apego, do zelo, em suma: do ἐπιθυμεῖν. Ou seja, a perspectiva animada por φιλεῖν que se refere em 204a. *tem uma direcção muito precisa e definida*: trata-se de um φιλεῖν *dirigido ao saber ou conhecimento, à σοφία*. A conjugação destes dois aspectos – a procura-de-algo-em-falta e o em-falta-determinado-como-saber – constituem, se assim se pode dizer, os dois “eixos” centrais do conceito de φιλοσοφεῖν sc. de ἐπιθυμεῖν σοφὸς γενέσθαι em causa no passo mencionado.

Este rápido bosquejo permite começar a perceber que sentido terá falar do φιλοσοφεῖν como algo de *intermédio entre o saber e o ignorar*: como μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας. De facto, o que caracteriza o φιλοσοφεῖν é estar *já a jusante, já “para lá”* de uma perspectiva que em absoluto ignora e, assim também, *ainda aquém, ainda “do lado de cá”* de um acesso que efectivamente conhece. Ou, nas palavras de Sócrates/Diotima: «θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ’ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι·».

Mas tudo isto é ainda pouco preciso. Vejamos melhor o que aqui está em causa.

Antes de avançarmos, importa tentar perceber mais nitidamente quais são as “personagens” centrais desta nova identificação do μεταξύ – quer dizer, a) que é que neste caso desempenha as funções de extremos e como se define a instância intermédia e também b) como é que estas “personagens” centrais se relacionam com as “personagens” centrais da primeira identificação μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας.

Comecemos pelo extremo “inferior”, a ἀμαθία. À primeira vista, a reidentificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας não produz qualquer alteração do conceito, tal como aparecia caracterizado em 202a. Mas, vendo bem, passa-se algo muito diferente – e há de facto uma *significativa modificação* daquilo que nos dois casos se entende por “ἀμαθία” (de tal modo que também se pode falar de uma reidentificação deste conceito – e de uma reidentificação que justamente *não* “deixa tudo na mesma”). Como vimos, o conceito de ἀμαθία em causa na primeira identificação define-se pela alteridade em relação ao τοῦ ὄντος τυγχάνειν e consigna tudo quanto se situa aquém dele. Como também vimos, o facto de a “fronteira” se situar no contraste entre o não τοῦ ὄντος τυγχάνειν e o τοῦ ὄντος τυγχάνειν torna totalmente

irrelevante a diferença entre as duas principais “situações cognoscitivas” que assim ficam “metidas no mesmo saco”: a total ausência de apresentação e qualquer forma de apresentação que se caracterize por ficar aquém do τοῦ ὄντος τυγχάνειν. Ora, isto muda completamente em 204ass. Sócrates/Diotima não se dão ao trabalho de o referir, mas basta atentar no que dizem para imediatamente se impor a diferença. Neste caso, a ἀμαθία corresponde só a um dos dois “estados” que em 202 apareciam “metidos no mesmo saco”, a saber: a total ausência de apresentação (o “estado” em que a ignorância é, por assim dizer, total e não tem nenhuma espécie de contacto com aquilo que ignora). A percepção deste aspecto pode ficar prejudicada se se entender o conceito de *total ignorância* como se significasse um estado de pura e simples ausência de acesso (como que de uma “simples” λήθη ou de uma λήθη total). Mas não é disso que aqui se trata, como fica claro se tivermos em atenção o que está em causa nesta escala (como, aliás, também já estava em causa na de 202a). Nos dois casos, o que está a ser considerado são os diferentes “estados cognitivos” possíveis em relação a um dado cognoscível (a qualquer cognoscível). Quer dizer: está-se a falar das diferentes formas como um dado X pode ser acompanhado ou não acompanhado por uma possível “testemunha” dele (ou de diferentes “situações cognitivas” em que a “testemunha” cognitiva se pode achar relativamente a um dado X). Assim, quando aqui se fala de “pura ignorância” ou de “ignorância plena/total”, não se está a falar de um estado de completa ignorância *de tudo*, mas sim de um estado de completa ignorância *de X* (em que um dado acontecimento de acesso ignora completamente X, não tem nenhuma espécie de acesso a X, está inteiramente “de costas voltadas” para X – mesmo que tenha Y, Z, etc.). É nesse sentido que a ἀμαθία de 204ass. designa a ignorância *simpliciter*: a completa privação do que quer que seja que “abra” para X (tenha alguma perspectiva sobre X, contacto com X, etc.). Por outras palavras: esta forma de ἀμαθία (uma ἀμαθία, por assim dizer, “simples”, sem nada que a compense) tem a natureza de algo como que “fechado” em si, privado do acesso àquilo que ignora (ou, o que é o mesmo, impossibilitado de qualquer relação com o que quer que seja diferente do próprio não-saber, sem mais).³⁴⁷ E, assim, o que em suma caracteriza esta forma de ignorância é a) a

³⁴⁷ É precisamente isto que, como já veremos melhor, faz que a ἀμαθία enquanto tal difira não só do saber no sentido mais próprio do termo (da σοφία), mas também da situação de procura, enquanto esta inclui como condição essencial da sua constituição alguma notícia do saber em falta, alguma notícia do não-sabido e alguma notícia da própria ignorância (i.e.: um *quantum* mínimo de relação com tudo isso). Também teremos de ver melhor a que é que tudo isto corresponde; contudo, importa desde já vincar a especificidade desta relação com o saber que é própria da procura. Vendo bem, a componente de saber que inere à situação de procura tem uma natureza tal que, para o exprimirmos assim, *está presente na*

pura e simples ausência de qualquer saber de X, b) a pura e simples ausência de qualquer relação com X e, por isso, também c) a pura e simples ausência de qualquer saber de si mesma sc. da própria ignorância de X. Esta é, por assim dizer, a primeira “baliza” ou “fronteira” a que a segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας recorre para definir o respectivo intervalo.

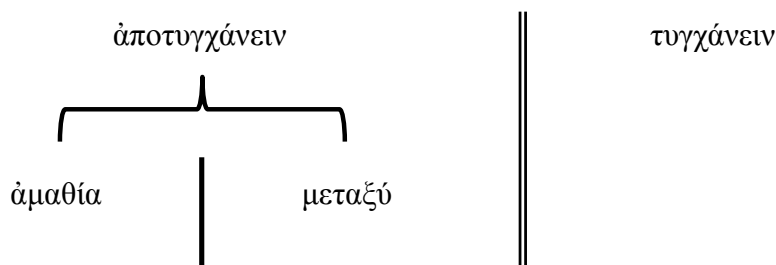
Mas algo de análogo se passa relativamente ao extremo “positivo” – à σοφία – em causa na segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, quer dizer: também a σοφία aparece aqui com uma identidade significativamente diferente. Com efeito, a sua identidade deixa de corresponder a uma forma *qualificada* de adequação (a um τυγχάνειν, por assim dizer, “enriquecido”, “melhorado”) e passa exprimir a ideia de *simples adequação*.³⁴⁸ Numa palavra: na identificação de 204, o que serve de fronteira entre o μεταξύ e a σοφία (quer dizer, entre o segundo e terceiro níveis da escala) é precisamente aquilo que em 202 servia de fronteira entre o primeiro e o segundo. Ou, o que é o mesmo: *o que antes servia de limite inferior do μεταξύ faz agora de limite inferior do extremo positivo*. Dificilmente poderia ser mais manifesta a modificação global de toda a articulação da própria escala e da forma como se acham definidos os seus dois extremos.

Ora, isto permite começar a entender como também muda a definição do termo intermédio. Nesta segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o μεταξύ tem a sua identidade definida por duas “balizas”. Por um lado, o intervalo do μεταξύ define-se em função da ideia de posse sc. não-posse cognitiva, i.e.: em função da oposição τυγχάνειν/não-τυγχάνειν. Mas isso de tal modo que, agora, se situa *completamente aquém de qualquer τυγχάνειν* (e não, como em 202, já na esfera dele). Por outro lado, o μεταξύ de 204 resulta justamente do plano complexo cujos vários elementos 202 “metia no mesmo saco”. Pois nesta segunda identificação a fronteira inferior do μεταξύ passa pela diferença entre um τοῦ ὄντος ἀποτυγχάνειν *que é igual à pura ignorância* (no sentido referido) e um τοῦ ὄντος ἀποτυγχάνειν *distinto dela*.

forma da sua ausência, i.e. na forma como se mantém à distância – mas isso de tal modo que a circunstância de assim se manter à distância em nada anula uma peculiar forma de *presença*: a presença do facto da própria notícia de um saber em falta, que justamente faz que tal saber seja já de algum modo uma parte integrante do próprio acesso que desconhece. De sorte que, na própria fuga de um determinado X sc. na própria situação de desconhecimento disso, há já a notícia, o acesso ou o saber a respeito disso mesmo que foge ou se mantém em falta.

³⁴⁸ Neste sentido, a ideia de adequação *qualificada* desaparece ou deixa de desempenhar qualquer função relevante.

Em suma: se tivermos por base o esquema a que atrás recorremos³⁴⁹, o que agora passa a estar em causa pode ser representado do seguinte modo:



Mas, sendo assim, que é que tudo isto quer dizer? Qual a particularidade deste “intermédio” que emerge na segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e em que sentido constitui ele um “intermédio”?

O “intermédio” da segunda identificação é “intermédio” pela forma como traduz a) algo diferente da absoluta não-posse cognitiva (da pura e simples ausência de relação com o saber) e também da simples posse (quer dizer, da adequação) – e isto de tal maneira que b) se situa “*acima*” da primeira (i.e. envolve algo mais do que uma ignorância “fechada” em e para si mesma) e “*abaixo*” da segunda (de sorte que o seu estar-para-além-do-desconhecimento-absoluto não é suficiente para constituir qualquer espécie de adequação). Mas importa tentar ver mais de perto qual é a determinação concreta deste simultâneo “acima” e “abaixo”.

O que caracteriza o “*mais*” de que o μεταξύ é portador relativamente ao seu extremo negativo – e que, portanto, o coloca “*acima*” desse extremo – é a “*saída*” do *total fechamento* que define a óptica da ἀμαθία. O μεταξύ está constituído de tal modo que supera a completa ausência de relação com o saber – e, nesse sentido, *ultrapassa* a “cegueira” a respeito do saber, produzindo qualquer coisa como um “ver” ou um “rasgo” de apresentação para além do simples ignorar.

Mas assim como se caracteriza por este “*mais*”, o μεταξύ acha-se igualmente configurado por um “*menos*”: um “menos” que o situa “*aquém*” ou “*abaixo*” da adequação. Mas isto é ainda ambíguo – e importa precisar bem a que é que corresponde este estar-aquém-da-σοφία (ou esta peculiar forma de *fragilidade* que assim é atribuída à instância intermédia). Como vimos, este “*aquém*” *não pode* significar algo como uma

³⁴⁹ Cf. p. 298.

forma “diminuída” de posse cognitiva. De facto, tenderíamos a pensar o contrário: a superação da não-posse (o “rasgo” em relação a ela) tem de equivaler – é o que parece – a qualquer tipo de contacto com a própria posse, mesmo que apenas a uma modalidade “fraca” dessa posse. Todavia, por mais dissonante que possa parecer, não é para isso que aponta a reidentificação do *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας*. Tal reidentificação sublinha que o *μεταξύ* envolve a ideia de uma *intrínseca “fuga” do saber sc. da posse cognitiva enquanto tal*: o *μεταξύ* é propriamente o “lugar” dessa “fuga”. E isso não significa justamente que aquilo que “foge” – aquilo que no plano intermédio há de falta ou de ἐνδεές sc. de ἐπιδεῖσθαι³⁵⁰ – é algo assim como uma posse “mais perfeita” do saber (de mais ou menos “aspectos” desse saber). Não. A caracterização do *μεταξύ* em 204ass. acentua que é *a posse do saber ela mesma sc. a adequação* (i.e.: o que em 202 já define o próprio *μεταξύ*) que escapa, que está à distância e que, nesse sentido, *falta, está ausente*. Por outras palavras: a fragilidade que inere ao *μεταξύ* reidentificado é uma fragilidade que o põe num plano de *irremediável alteridade* em relação ao τοῦ ὄντος τυγχάνειν sc. à adequação enquanto tal – e tanto quer dizer: *é tudo, absolutamente tudo* o que pertence à esfera intermédia que é posto *à distância da adequação (fora do plano da adequação)*. Em suma: o *μεταξύ* da segunda identificação está constituído de tal forma que *tudo* nele é feito de *privação, ausência, falta, incapacidade* de captar o que quer que seja próprio de uma perspectiva efectivamente cognoscitiva.

A conjunção deste “mais” e deste “menos” permite, então, compreender com maior nitidez em que sentido o *μεταξύ* da segunda identificação constitui algo de intermédio entre o ignorar e o saber. Assim, a ultrapassagem do “estado” de pura ignorância³⁵¹ faz do *μεταξύ* algo que, por um lado, já põe em ligação a) com o conhecimento que falta (i.e. a adequação) e b) com o X a conhecer sc. com o X ignorado – e, por isso mesmo, também c) com a própria ignorância sc. com a ignorância enquanto ignorância de X.³⁵² Mas, sendo assim, por outro lado, tudo isto coexiste paradoxalmente com um *radical alguém*, de tal modo que tanto a adequação (o

³⁵⁰ Como se diz em 204a6-7.

³⁵¹ I.e.: daquele “estado” que, como vimos, retém a ἀμαθία numa total ausência de perspectiva sobre aquilo a que diz respeito e também sobre si mesma.

³⁵² Quer dizer: o “ver” sc. a superação de “cegueira” que o *μεταξύ* constitui em relação à pura ignorância permite justamente o acesso ao não-ignorar sc. um “ver” da noção de saber. Mas o “ver” aqui em causa não é apenas um “ver” disso. É também o “ver” *da própria ignorância enquanto tal* – é um “ver” que constitui uma apresentação da própria ignorância. Pois a “saída” da “bolha” do simples ignorar como que “dobra” a perspectiva correspondente ao *μεταξύ* e faz que ela consiga, por assim dizer, “olhar” para a ignorância, ter notícia dela e constituir, assim, uma relação com o X a que é relativo tanto o conhecimento em falta como a própria ignorância.

τυγχάνειν) como o X a conhecer são algo que de modo nenhum se tem, que está inteiramente ausente ou que, como Sócrates/Diotima dizem, não passa de uma ἔνδεια.³⁵³

O que dissemos suscita, então, o problema: que é que pode ser isto – algo definido por estas duas determinações em tensão ou conflito uma com a outra³⁵⁴ – e que é que permite falar disto?

Ora, é precisamente aqui que desempenha um papel decisivo aquilo que Sócrates/Diotima dizem sobre a *relação entre este μεταξύ e o φιλοσοφεῖν*.

Antes do mais, resulta claro o nexos entre o φιλοσοφεῖν (a situação da procura) e aquilo que em 204 desempenha o papel de extremos. Sócrates/Diotima parecem efectivamente estar a pensar num qualquer X e a perguntar em que condições se pode procurá-lo. Ou, o que é o mesmo, parecem estar a perguntar como é que alguém pode alguma vez procurar o que quer que seja. Por um lado, nenhum X pode ser procurado sem que haja já uma relação com ele – a qual tem, por força, de diferir da ignorância absoluta a seu respeito (que exclui, precisamente, a possibilidade de qualquer relação com ele). Quer dizer: ninguém pode procurar um X que absolutamente ignore (porque tal ignorância exclui justamente qualquer espécie de relação com ele). Mas, por outro lado, sucede igualmente que nenhum X pode ser procurado uma vez que já se esteja na posse dele (no τυγχάνειν dele) – e tanto quer dizer: ninguém pode procurar aquilo que já tem. O procurar só é possível num quadro de distância ou falta – e a distância ou falta já se acha absolutamente ultrapassada se há posse (τυγχάνειν). Numa palavra: só há condições para a constituição do φιλοσοφεῖν (ou, o que é o mesmo: só pode haver procura) se for possível um *τρίτον* irreduzível aos referidos extremos: tanto ao pleno ignorar quanto ao pleno saber. Ou seja, só pode haver procura se se desfizer a lógica de *disjunção absoluta* entre estas duas determinações.

³⁵³ Percebe-se, assim, em que medida o μεταξύ da segunda identificação é uma determinação *muito mais próxima da ἀμαθία* (ou *muito mais afastada da σοφία*) do que aquilo que está em causa na identificação do ὀρθὰ δοξάζειν. Pois «o defeito que o [i.e. ὀρθὰ δοξάζειν] caracteriza não *o afasta* daquilo a que diz respeito, não faz que fique ainda *aquém* dele – é compatível com uma plena *coincidência* ou *adequação*. Pelo contrário, a forma de defeito característica do φιλοσοφεῖν ou da situação de acesso própria da procura implica que se esteja ainda *aquém* dessa coincidência com aquilo que é, ainda *a caminho* dela e *longe* dela. A ὀρθὴ δόξα já *está a par, já encontra*; o φιλοσοφεῖν, pelo contrário, *ainda está perdido, ainda vai só a caminho*. Nesse sentido, a *distância* entre esta segunda modalidade de μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, que é o φιλοσοφεῖν, e o *conhecimento* ou o saber (σοφία) é muito maior do que no caso do ὀρθὰ δοξάζειν; e diminui, correlativamente, a distância em relação ao outro extremo, quer dizer, à ἀμαθία: ao desconhecimento ou à ignorância.» (CARVALHO, M. J., “Do Belo como constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, *op. cit.*, 392).

³⁵⁴ I.e. algo definido por um “mais” que coexiste com um “menos”: por um não-ignorar que também não é saber sc. um não-saber que é um não-ignorar, ou qualquer coisa como uma simultânea notícia e falta do saber, etc.

Consideremos mais de perto o que aqui está em causa.

Vendo bem, é para este aspecto que aponta o enunciado de Sócrates/Diotima em 204a1-4, referido no começo desta secção.³⁵⁵ Mas é também isso que mais claramente ainda emerge a partir das análises do *Meno*, 80dss., designadamente no contexto da discussão sobre o assim chamado “argumento erístico” (ἐριστικὸς λόγος). Não cabe aqui acompanhar de perto todos os aspectos relevantes da análise do problema no *Meno*. Atemo-nos àqueles que permitam lançar mais luz sobre o nexo de analiticidade entre a) o facto da (de sermos capazes de procurar aquilo que ainda não sabemos) e b) um quadro de compreensão das relações entre saber e não-saber diferente (radicalmente diferente) daquele que presume que o saber e o não-saber sustentam uma relação de contradição, de tal modo que *tertium non datur*.

Este passo do *Meno* ocorre num âmbito de ἀπορία em relação ao significado ou à natureza da noção de ἀρετή. Depois de várias tentativas goradas de perceber a que é que esta noção corresponde, Sócrates – e, com ele, Ménon – dão por si “em apuros” ou numa situação de embaraço, indeterminação, perplexidade (em ἀπορεῖν).³⁵⁶ Mas, sendo esta a situação em que a discussão desembocou, a reacção de Sócrates tem um carácter, por assim dizer, “incoformado”, “interpelativo” ou “indagatório”: não obstante o ἀπορεῖν, ele quer prosseguir com o exame e continuar a tentar procurar qual é a natureza da ἀρετή.³⁵⁷ É aqui que Ménon formula a objecção que, no seguimento, Sócrates designa como ἐριστικὸς λόγος: «Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;» Quer dizer: como é possível procurar a ἀρετή ou qualquer outra coisa se em absoluto (τὸ παράπαν) se desconhece o que isso seja? Qual de entre as coisas não sabidas se pode pôr diante de si como objecto de procura? E, assim, por mais que porventura se chegue a encontrá-la, como se poderá saber que era justamente isso que se desconhecia, dado que de todo em todo não se conhece o que isso é? Ou, por outras palavras: como é que alguém pode procurar quer o que conhece quer o que desconhece? Pois, por um lado, se já sabe isso, não pode procurá-lo (não há necessidade de – nem faz qualquer sentido – procurá-lo: já

³⁵⁵ Cf. pp. 304, 306: «θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ’ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι.»

³⁵⁶ «οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν. καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἐστὶν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, σὺ μέντοι ἴσως πρότερον μὲν ᾔδησθα πρὶν ἐμοῦ ἄψασθαι, νῦν μέντοι ὁμοίως εἰ οὐκ εἰδότε.» (80c8-d3).

³⁵⁷ Cf. 80d3-4: «ὁμῶς δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι ὅτι ποτέ ἐστιν.»

se está na posse dele); mas, por outro lado, também não pode procurar o que não sabe, uma vez que não sabe o que há a procurar.³⁵⁸

Ora, subjaz a tudo isto um aspecto importante, ainda que numa primeira leitura possa parecer secundário. Esse aspecto prende-se com a forma como Sócrates define o argumento em questão, i.e.: como ἐριστικός. Segundo ele, trata-se então de um argumento “capcioso”, “sofístico” ou de algo “chicaneiro”. Esta qualificação do λόγος que Ménon faz seu poderá sugerir que se trata de um argumento absolutamente falacioso, desprovido de qualquer fundamento, sentido ou credibilidade e, assim, facilmente despedível. Mas passa-se exactamente o contrário. Mesmo que habitualmente não tenhamos consciência disso, a objecção de Ménon ecoa um *pressuposto em que o ponto de vista de cada um de nós tende a assentar*. Pois o que parece evidente e “natural” é que haja uma *disjunção simples* entre εἰδέναι e οὐκ εἰδέναι: saber e não-saber, ter e não-ter de X. É verdade que nós tendemos a não seguir as consequências que a “objecção erística” põe a descoberto (em última análise, a impossibilidade da procura). Mas há, de todo o modo, uma tese confusa sobre a *alternativa absoluta* entre saber e não-saber de algo, de sorte que em relação a qualquer X *ou se conhece isso ou se desconhece*.

E isto quer ao mesmo tempo dizer duas coisas. Por um lado, quando se sabe X, tem-se acesso a ele, tem-se X na plenitude daquilo que ele é; quando não, ele é algo que simplesmente não figura no acesso (ou, por assim dizer, não faz de todo parte do “património cognoscitivo”) de que se dispõe. Por outro lado, nisto está também implicado que a relação entre saber e não-saber de X (ter e não-ter dele) é compreendida como sendo uma relação entre dois territórios *estanques, isolados e independentes*: sem qualquer tipo de *comunicação* entre si. Assim, o saber de X (o tê-lo) *nada inclui de não-saber (de não-ter) a respeito do mesmo X*. E, inversamente, o não-saber de X significa que ele constitui algo inteiramente fora de acesso: X é algo absolutamente estranho, algo que de modo nenhum se acompanha – e o desconhecimento a seu respeito é sinónimo de uma pura ausência da apresentação que se tem. Em qualquer dos casos, vale a referida disjunção absoluta: *ou se tem X* (i.e. X na sua plenitude e sem “pingo” do não-ter de X) *ou então não se tem X* (sc. X está completamente ausente e não há qualquer “vestígio” dele).

³⁵⁸ É aproximadamente nestes termos que Sócrates traduz o argumento em causa: «Μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὃ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως – οὔτε ὁ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.» (80e1-5).

Em suma: o que “argumento erístico” pressupõe (e, no fundo, mesmo que confusamente, o que também pressupõe a nossa perspectiva habitual) é a *impossibilidade de um τρίτον para lá do saber (plena posse de X) e do não-saber (a total ausência – o absoluto não-ter – de X)*, constituído de tal modo que justamente se situa *a meio caminho entre ambos*.³⁵⁹

Mas aqui há que ter ainda presente um outro aspecto não menos importante. Como se disse, Sócrates não combate este argumento por ele ser inteiramente descabido ou absurdo. Há, pelo contrário, o reconhecimento do problema e das dificuldades e implicações de que ele é portador. O que Sócrates põe em causa – e é esse o ponto fundamental – é o quadro interpretativo em que o argumento erístico se move e que estabelece como adequado, mais precisamente: é o modo como tal argumento não consegue dar conta do *facto* da procura (da determinação irreduzível que lhe pertence) e, nesse sentido, deixa em “ângulo cego” (por explicar ou perceber) uma *situação fundamental da nossa relação com o saber/não-saber*. Numa palavra: aquilo para que Sócrates chama a atenção no diálogo com Ménon é que o nexo de contraditoriedade entre saber e não-saber não é suficiente para descrever a complexidade da nossa relação com o saber/não-saber. Pois, seja lá como for, há de todo o modo *o facto da “experiência” da ζήτησις sc. da possibilidade da procura* – e este facto parece documentar precisamente *a necessidade (a incontornabilidade) de qualquer coisa como um tertium quid a meio caminho entre os extremos* (entre o simples εἰδέναι e o simples οὐκ εἰδέναι).

Este breve esboço permite, então, perceber melhor em que sentido o φιλοσοφεῖν é μεταξύ. Com efeito, para se poder procurar algo é indispensável uma relação com isso e, portanto, qualquer coisa diferente da mera ignorância disso. Ou seja: a procura só se torna possível se houver um *quantum* mínimo de não-ignorar, de acesso ao para lá da pura ignorância, sem mais (acesso esse que justamente põe como que a passar na esfera

³⁵⁹ Isso não impede, claro está, que – em relação a cognoscíveis complexos – se reconheça a possibilidade de acompanhamento de uns aspectos e de desacompanhamento de outros, de que resulta, globalmente, um estado cognitivo em que coexistem conhecimento e não-conhecimento (saber e não-saber). Mas isso nada tem que ver com o τρίτον (o nem/nem que é ao mesmo tempo um extremo x o outro) de que Sócrates/Diotima falam. Nesse outro modelo de coexistência dos dois extremos cognitivos, o que possibilita tal coexistência é a complexidade – quer dizer, haver uma multiplicidade de cognoscíveis a respeito de cada um dos quais continua a valer a referida alternativa. E esta só não vale em relação aos cognoscíveis mais complexos precisamente em resultado da própria complexidade e da forma como a complexidade possibilita que em relação a uns aspectos haja saber e em relação a outros não-saber.

da ignorância uma notícia daquilo a que ela é relativa). Por outro lado, para se poder procurar algo, também é preciso que a relação que já se tem com isso *ainda não* seja a do τυγχάνειν (a da posse no sentido da adequação). Pois a efectiva posse do saber inviabiliza (e torna descabida, contraditória) a procura disso que já se sabe. Num ponto de vista que já está na posse da σοφία não há qualquer lugar para a procura (e tanto quer dizer: para a existência de um em-falta) em relação à própria σοφία. Ou, dito de outro modo, numa situação de plena posse do saber, a procura está ultrapassada e, nesse sentido, excluída, prejudicada.

Ora, tal significa que a situação cognitiva própria do φιλοσοφεῖν (da procura do que quer que seja) tem forçosamente de diferir ao mesmo tempo destes dois extremos. Mas, por outra parte, se virmos o que caracteriza essa situação intermédia, apuramos a) que ela está afastada do extremo inferior por algo que tem parentesco com o extremo superior (porque corresponde, de todo o modo, a um irreduzível *já-estar-em-relação-com-X*), mas também b) que ela está afastada do extremo superior por algo que tem parentesco com o extremo inferior (a ausência de τυγχάνειν, a falta – a ἔνδεια – do efectivo acesso a X)³⁶⁰.

O ponto decisivo reside justamente neste *simultâneo parentesco* com ambos os extremos. Mas como é que ele está constituído?

Aqui há que insistir num ponto a que ainda há pouco se fez referência.

Quando nos falamos da procura como uma determinação composta simultaneamente por algo da ordem da ἀμαθία e algo afim da σοφία, tendemos a interpretar este enunciado como se ele dissesse respeito a *diferentes momentos* da relação com um dado cognoscível. Expresso de forma mais precisa: o que dissemos pode (e tende a) ser compreendido de tal maneira que o *quantum* de ἀμαθία e o *quantum* de σοφία que cunham o acesso que se tem a X correspondem a *diferentes “partes” desse acesso*. Segundo esta compreensão o “já-ainda-não” que caracteriza a relação com X na óptica da procura (i.e. o estar simultaneamente em contacto com X e na falta dele) significa que em relação a *alguns aspectos* de X *já* há saber, mas em relação a *outros ainda não*. E, assim, a articulação entre σοφία e ἀμαθία terá uma conformação tal que *não é relativamente ao mesmo* que há saber e não-saber. Os momentos de saber e de

³⁶⁰ Aquele parentesco com o ἀποτυγχάνειν que subjazia à primeira identificação do μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας, em 202a.

não-saber (de ter e não-ter de X) situam-se, por assim dizer, em “regiões” distintas – e o que acaba por definir o modo de ver característico da procura é que a conjugação entre saber e não-saber que ela envolve não impede uma margem de *separação* entre as duas componentes, que dessa forma são *impermeáveis* uma à outra. Numa palavra: há de facto uma conjugação entre os “extremos cognitivos” (saber e não-saber), mas a composição interna do φιλοσοφεῖν “separa bem as águas”, de tal modo que, em última análise, ἀμαθία e σοφία se mantêm determinações *estranhas e alheias uma à outra*.³⁶¹

Mas, se é assim (se é efectivamente esta a leitura que tendemos a ter quando somos confrontados com a peculiar noção de um nexa entre saber e não-saber em relação a algo), basta atentarmos nos próprios termos que servem de base a uma tal leitura para se perceber que ela, na verdade, passa completamente ao lado do problema.

Vendo bem, a procura implica algo muito diferente deste modelo de “conjunção em mosaico” (em que as componentes de saber e de não-saber não se tocam, antes preservam uma identidade separada, autónoma). Com efeito, enquanto uma perspectiva não incluir um saber e não-saber *em relação a uma e a mesma determinação* pura e simplesmente está impossibilitada de procurar. É claro que, se se trata de um objecto complexo, pode muito bem haver um conjunto de aspectos seus que já conheço (que pura e simplesmente já conheço) e outros que ignoro (que pura e simplesmente ignoro). Mas o que é posto em evidência por Sócrates/Diotima é que, se há procura (relação com algo ainda em falta), a própria relação com o procurado não pode ser nem de simples saber dele nem de simples ignorar a seu respeito, mas também não pode ser de *saber e ignorância de aspectos separados*³⁶²; na verdade, só pode ser de *simultâneo ter e não-ter* do que se procura: um ter que já o inclui, já põe em contacto com ele (de tal forma que pode ser procurado), mas que, por outro lado, ainda fica aquém dele, ainda não chega a ele, ainda o mantém subtraído e em falta (de tal forma que ainda tem de ser procurado). Ou seja, por mais que a relação com um objecto complexo (X {α, β, γ, δ, ε, ζ, η, θ}) envolva um quadro muito complexo de momentos de saber (α, β, γ, δ, ε) e de

³⁶¹ Ou seja: a chamada de atenção para identidade do φιλοσοφεῖν como algo marcado pela coexistência entre ἀμαθία e σοφία tende a ser compreendida ainda à luz da tese sobre o isolamento ou a independência entre os extremos – mesmo que de uma forma mais “fraca” dessa tese. Quer dizer, a tese em causa “resiste” e o modelo espontâneo de compreensão das relações entre saber e não-saber (ter e não-ter de X) “sobrevive” pela forma como introduz na compreensão desta ideia de simultâneo parentesco um *resíduo fundamental de afastamento ou incomunicabilidade*.

³⁶² O que acaba por corresponder a ter uns e pura e simplesmente não ter os outros, de tal modo que equivale a não poder procurar nem os primeiros (por já estarem tidos) nem os segundos (por não haver qualquer espécie de relação com eles).

momentos de não-saber (ζ , η , θ), se a relação com X não incluir um *quantum* mínimo de *simultâneo ter e não-ter* de ζ , η ou θ , o que figura no horizonte de quem se relaciona com X desse modo será precisamente um grau zero de relação com ζ , η ou θ – e, portanto, a ausência de qualquer possibilidade de os procurar. Só se poderá procurar ζ , η ou θ se houver uma qualquer forma de notícia deles (de *já notícia*, de *já notícia deles*) que os mantenha, ainda assim, em recusa e a precisar de ser procurados.

Ora, tudo isto significa então que o φιλοσοφεῖν (a situação de procura) acha-se constituído de tal modo que a ἔνδεια que lhe inere está *sempre já “compensada”* pela presença de um elemento de saber, que vem justamente suprimir a plenitude do ignorar de X (do não tê-lo, sem mais) e fazer que a *ignorância* envolvida na esfera do φιλοσοφεῖν esteja *sempre já “dobrada”* por um olhar para além dela e, nesse sentido, *constitutivamente “contrabalançada”* por algo aparentado com o acesso a X (com o saber ou o ter de X). Mas, sendo assim, a presença de saber na esfera do φιλοσοφεῖν tem, por sua vez, um carácter *unicamente relativo* (ou ela não corresponde nunca a um “tido” no sentido absoluto, pleno do termo). Na apresentação do φιλοσοφεῖν, a σοφία acha-se *constitutivamente “travada”* por um elemento oposto, por ἀμαθία. E tudo aquilo que a procura comporta de “já” (de acesso a X, de ter de X, etc.) está *intrinsecamente “obstaculizado” e “contaminado”* por uma componente de não-saber (de não acesso a X, não-ter de X – quer dizer, de “ainda-não”). Neste sentido, o “ver” que a procura constitui em si (o “ver” que a faz “romper” com o absoluto isolamento na “simples” ἀμαθία) é, ainda assim, um “ver” como que afectado por “cegueira” – de tal modo que, *no próprio acesso a X* e como que *a passar por ele*, há de raiz algo que “prende” esse acesso aquém da efectiva posse de X. E é precisamente isso – é precisamente essa *retenção num momento de não-saber* sc. *esse manter-o-saber-de-X-à-distância-na-própria-apresentação-dele* – que confere ao acesso em causa a natureza de algo ao mesmo tempo “vazio”: algo configurado pela *fuga* (pela ἔνδεια, pelo *deixar escapar*, pela *irremediável distância*) da efectiva apresentação de X.

Importa insistir neste ponto, para se perceber com a maior nitidez possível a especificidade do fenómeno da procura que é posto a corresponder ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας reidentificado. Vendo bem, o que se desenha nessa reidentificação é uma perspectiva constituída por algo assim como um *conhecer-que-desconhece* sc. um *desconhecer-que-conhece*, um *ver-que-não-vê* sc. um *não-ver-que-vê*, um *possuir-o-saber-na-fuga-dele* sc. um *deixar-escapar-o-saber-no-próprio-contacto-com-ele*, ou

como se queira dizer. Estas ou outras formulações análogas pretendem exprimir o facto de o φιλοσοφεῖν sc. a procura não poder ocorrer na forma de uma *identidade isolada* ou *independente da determinação dos extremos a que é relativa*, mais precisamente: o facto de o φιλοσοφεῖν reunir as componentes de saber e não-saber de tal modo que elas interferem uma na outra, passam uma pela outra, estão cruzadas uma com a outra. De sorte que a procura é algo inteiramente avesso a qualquer margem de separação ou incomunicabilidade entre saber e não-saber. Numa palavra: tudo no φιλοσοφεῖν está, de raiz, configurado por este *simultâneo “ter-e-não-ter”* ou por uma *intrínseca co-implicação* daquilo a que chamámos os “extremos cognitivos”. Assim, na procura, a falta do saber está *intrinsecamente envolvida* numa in anulável relação com ele (i.e., *sempre já em ligação* com a sua própria superação) – e, inversamente, o excesso em relação à “simples” ἀμαθία tem uma natureza tal que *ainda fica retido nela, ainda se mantém “preso” a ela* (e, nesse sentido, corresponde a algo *internamente “corroído” por não-saber*).

Em suma: quando Sócrates/Diotima apresentam o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας como φιλοσοφεῖν sc. como equivalendo à procura, aquilo que têm em vista é justamente algo de certo modo definido por este peculiar “*cruzamento*” entre os extremos em causa (quer dizer: algo afastado do extremo inferior pelo que *já* tem do superior e afastado deste pelo que *ainda* tem do inferior). Mas isto de tal modo que, se designarmos a referida “escala” de ἀμαθία – μεταξύ – σοφία respectivamente por 1 – 2 – 3, a posição intermédia *não* corresponde a ter uma parte que já é igual a 3 e uma parte que ainda é igual a 1, mas sim a *já não ter nada de igual a 3 e ainda a não ter nada de igual a 1*. De sorte que aquilo de que Sócrates/Diotima estão a falar é uma peculiar “*mistura*” de 1 e de 3, constituída de tal maneira que tudo nela tem uma conformação intrinsecamente “*cruzada*”: a conformação de 2 (a meio caminho entre 1 e 3).

De facto, mesmo que a descrição formal do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας reidentificado resulte estranha, enigmática e pareça dizer respeito a algo de “distante”, “exótico”, o fenómeno da procura (que é um fenómeno nosso e até um fenómeno relativamente trivial) documenta o contrário. E a procura tem precisamente esse *modo de ser paradoxal que tentámos descrever*. Ou, como também podemos dizer: mesmo que habitualmente não tenhamos uma noção aguda disso, a procura que ocorre em nós – *toda e qualquer procura sem excepção* (seja a procura de uma simples esferográfica, de um número de telefone, do nome de uma pessoa ou das mais importantes questões da

ciência) – *tem e não pode deixar de ter precisamente a forma deste oxímoro correspondente ao intrínseco cruzamento (ao intrínseco “um-no-outro”) que referimos.*

1.3. Balanço

Tudo o que vimos permite agora compreender mais nitidamente a) a complexa constelação de aspectos que emerge da reidentificação do μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας e b) a diferença entre esta segunda identificação (o μεταξύ como φιλοσοφεῖν) e aquela que é própria da primeira identificação (i.e. o μεταξύ como ὀρθά δοξάζειν).

1. Em primeiro lugar, o μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας enquanto φιλοσοφεῖν é uma forma específica de *alteridade* entre a instância intermédia e os extremos que definem o intervalo em que ela ocorre – quer dizer: o μεταξύ sc. o φιλοσοφεῖν constitui um *neutrum*³⁶³ em relação aos seus extremos. E o ponto decisivo é mesmo a especificidade desta *neutralidade*. Como vimos, também o μεταξύ da primeira identificação (a ὀρθή δόξα) constitui algo de *neutro* relativamente à ἀμαθία e à σοφία: também ele se define por ser *nem* um *nem* o outro extremo. Todavia, como também vimos, *só em certo sentido* (só até um certo ponto ou só com alguma restrição) se pode dizer isso – pois, em última análise, essa neutralidade não está acompanhada por nenhuma diferença *fundamental* em relação ao extremo superior (à σοφία): a esfera do ὀρθά δοξάζειν tem muito em comum com o próprio conhecimento e partilha com ele o modo de ser do *acompanhamento adequado* (do τοῦ ὄντος τυγχάνειν).³⁶⁴ Ora, é justamente isso que *não* se passa no caso do φιλοσοφεῖν: passa-se o contrário. Com efeito, o φιλοσοφεῖν tem uma constituição tal que difere *integralmente* tanto da ἀμαθία quanto da σοφία (sc. tanto do *não-ter* quanto do *ter* plenos em matéria de conhecimento). De sorte que o seu modo de ser *em nada*, *absolutamente nada*, inclui da determinação que é própria dos extremos. Numa palavra, o que caracteriza o φιλοσοφεῖν é não só estar *integralmente acima* da “simples” ἀμαθία (ter sempre já ultrapassado o “puro” ἀποτυγχάνειν), mas, para além disso, também o facto de se encontrar *radicalmente aquém* do τοῦ ὄντος τυγχάνειν: da adequação ou da plena posse cognoscitiva. E é justamente neste sentido –

³⁶³ No sentido etimológico do termo.

³⁶⁴ Cf. *supra* p. 300.

no sentido de *uma alteridade fundamental de modos de ser* – que o φιλοσοφεῖν constitui um τρίτον (um “terceiro” para lá dos extremos, irreduzível a eles) a ocorrer no meio (ἐν μέσῳ) deles.

Podemos exprimir isto dizendo, de maneira grosseira, a) que o μεταξύ da segunda identificação é muito mais próximo da ἀμαθία e muito mais afastado da σοφία do que o μεταξύ da primeira identificação e b) que essa aproximação ao pólo negativo é, por assim dizer, “travada” pelo carácter de *neutrum*, em virtude do qual a primeira alteridade (a alteridade relativamente à σοφία) corresponde também uma segunda: a alteridade relativamente à ἀμαθία. Nesse sentido, podemos afirmar que o μεταξύ em causa na segunda identificação não tem absolutamente nada de idêntico nem ao pólo negativo nem ao pólo positivo – e em nada coincide com qualquer um deles.

2. Mas, sendo assim, aquilo que Sócrates/Diotima desenham a respeito deste *nem/nem* é que a sua *alteridade* em relação aos extremos passa justamente pelo modo como *conjuga* em si a determinação dos extremos e, assim, corresponde a algo constituído na forma de um *et/et*.

Ora, neste contexto põe-se o problema de saber qual é a forma concreta desta conjugação, como é que está constituído este *et/et*. De entre as várias possibilidades que há de conceber a noção formal de “conjugação”, “nexo” entre opostos, há uma que decididamente avulta na constituição do φιλοσοφεῖν. Essa possibilidade (ou essa “resposta” ao problema da determinação concreta do *et/et*) tem que ver com a negação de qualquer modelo que envolva a ideia de *partim/partim*, i.e. de qualquer modelo que compreenda as relações entre as componentes de saber e não-saber de tal modo que elas se acham distribuídas como num “mosaico” e não há qualquer comunicação (intercepção, recíproca interferência, etc.) entre elas.

Assim, como procurámos acentuar, o que caracteriza a ἀμαθία que de raiz inere ao modo de ser do φιλοσοφεῖν é o facto de ela não ocorrer nunca isoladamente – mas isto de tal forma que o seu não-isolamento não tem que ver com estar “ao lado” de outra coisa e de integrar juntamente com ela um mesmo “espaço” (de estar, por assim dizer, “metida no mesmo saco” que ela), numa pura relação de acrescento entre determinações meramente justapostas (A + B). Não. Aquilo para que Sócrates/Diotima apontam é que a ἀμαθία constitutiva do φιλοσοφεῖν inclui *sempre já, no seu próprio núcleo*, uma componente do contrário sc. de saber, que justamente *transforma* a identidade do desconhecer e o converte em algo *intrinsecamente “dobrado” por um elemento de*

σοφία: “compensado” por ela. Por outras palavras: a ἀμαθία que faz parte do φιλοσοφεῖν está, em todos e cada um dos seus momentos, “entrelaçada” ou “cruzada” com σοφία, co-implicada nela, sobredeterminada por ela – e, nesse sentido, constitui de raiz um *ignorar-que-sabe* sc. um ignorar *intrinsecamente marcado por saber*, “fundido” ou “misturado” com ele. Mas, por outro lado, algo de equivalente se passa também em relação ao elemento de saber que inere estruturalmente ao φιλοσοφεῖν. Pois, como se viu, a σοφία com que o φιλοσοφεῖν está em contacto define-se pelo seu carácter intrinsecamente “pobre”, “vazio” ou, por assim dizer, “inconsistente”: quando tentamos ver o que no φιλοσοφεῖν há de efectivo saber, de efectivo τυγχάνειν, o que encontramos é apenas a remissão para *outro* “lugar”.³⁶⁵ De sorte que o ter-de-X (o saber de X) coexiste, no seu próprio núcleo, com a *fuga dele* – e, nesse sentido, com um elemento fundamental de ἀμαθία sc. de ausência, falta, privação (: de ἔνδεια) disso mesmo com que já está em contacto. E, assim, a identidade deste saber é precisamente a identidade de algo *internamente feito de ἀμαθία*, “obstaculizado” e “contaminado” por ela, de tal modo que o saber em causa é “de uma ponta a outra” um saber-que-ignora (um saber que tem “*imiscuído*” na sua própria determinação e como que “fundido” com ela o seu oposto: um não-saber).

Na verdade, a compreensão da segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας envolve duas notas aparentemente contraditórias. Por um lado, Sócrates/Diotima vincam a *total heterogeneidade* do μεταξύ em relação aos extremos; mas, por outro, acentuam como a esfera do μεταξύ é justamente formada pela conjugação entre eles.³⁶⁶ Ora, a primeira nota (a nota da absoluta alteridade ou heterogeneidade) parece contender com a tese relativa à conformação do *et/et*, uma vez que o que é próprio do modelo para que ela aponta é justamente a presença dos extremos em causa. Mas, vendo bem, é precisamente disso que se trata – e, por mais que isso confira ao μεταξύ uma natureza muito peculiar, a adopção de uma tese não implica o abandono da outra. Pois a radical alteridade entre o μεταξύ e os extremos tem

³⁶⁵ Como se viu, a procura não é possível sem um saber da própria ignorância (e isso quer dizer também sem um saber do que se ignora, sem uma relação com ele). Mas esse saber da ignorância é o saber de uma ausência ou de uma falta, que já se relaciona com aquilo que falta (i.e. com *isso mesmo*), mas justamente numa forma de relação (de “já”) internamente “contaminada” por (e prisioneira de) um “*ainda-não*”.

³⁶⁶ E tanto quer dizer: não a conjugação entre uma *porção* ou *parte* de σοφία e uma porção ou parte de ἀμαθία (Como seria possível no quadro de um modelo de conjugação *partim/partim*), mas sim de uma conjugação entre a σοφία *ela mesma* (a σοφία *como extremo*, em toda a sua “*perfeição*”) e a ἀμαθία *ela mesma* (a ἀμαθία *como extremo*, em toda a sua “*precariedade*”). E sorte que aquilo que anima a esfera do μεταξύ (ou o que constitui os pólos da sua “*espargata*”) nunca é só a relação com um *quantum* de σοφία sc. de ἀμαθία, mas com a “plenitude” dessas determinações.

justamente que ver com a forma como a conjugação em causa (a co-presença da σοφία e da ἀμαθία num mesmo modo de ser) corresponde ao *intrínseco cruzamento* entre as duas determinações e, assim, à “alienação” de cada uma delas no seu “estado puro” pelo que tem de ligação com o oposto. Quer dizer: o μεταξύ como φιλοσοφεῖν envolve a presença do τοῦ ὄντος τυγχάνειν, mas de tal forma que aquilo que há de τυγχάνειν está *sempre já* transformado pela “contaminação” com o ἀποτυγχάνειν, que justamente faz que o μεταξύ seja *muito diferente* do τοῦ ὄντος τυγχάνειν e esteja *de raiz afastado dele*. E, inversamente, o μεταξύ como φιλοσοφεῖν inclui em si o τοῦ ὄντος ἀποτυγχάνειν, mas de tal modo que esse ἀποτυγχάνειν está *sempre já ultrapassado* pela ligação com o seu oposto, que vem compensar o fechamento no ἀποτυγχάνειν que é próprio da ἀμαθία “plena” (da ἀμαθία só ela, sem nada mais) e situar o φιλοσοφεῖν muito acima desse ἀποτυγχάνειν. Neste sentido – e é esse o ponto fundamental –, o *et/et* envolvido na constituição do μεταξύ enquanto φιλοσοφεῖν não contém nada, absolutamente nada, dos extremos no seu “estado puro”, “simples”. A relação com os extremos está de raiz marcada pela *intercepção entre eles*, isto é, pela forma como a presença de um se encontra sempre já transformada pela implicação no outro e, assim, “alienada” da sua própria identidade (da identidade que teria fora dessa mistura). E é justamente isso – é justamente o facto de a esfera do μεταξύ não incluir nada que se encontre livre deste cruzamento – que faz que o μεταξύ tenha um modo de ser *totalmente heterogéneo* em relação aos extremos.

Importa insistir neste aspecto, que é de facto fundamental.

Vendo bem, a peculiar constituição do *et/et* que assim emerge como característica do φιλοσοφεῖν corresponde exactamente a um dos “modelos da mistura” que considerámos no CAPÍTULO I, a saber: o *modelo do híbrido*, ou seja, a compreensão da ideia de relação, nexos, conjugação, etc. como uma *fusão* ou *mistura integral* entre os componentes da relação em causa.³⁶⁷ Assim, o que faz do φιλοσοφεῖν um “misto” é justamente a forma como tem um A a passar por um B sc. um B a ocorrer no modo de um A, ou constitui qualquer coisa como este *um-no-outro* – a σοφία-na-ἀμαθία sc. a ἀμαθία-na-σοφία – que confere a cada uma das determinações em jogo a natureza de algo intrinsecamente “dobrado” pelo seu oposto, “entrecruzado” com ele, “contaminado” pelo (e envolvido no) modo de ser do oposto, constitutivamente dependente dele e, assim, radicalmente sujeito à sua interferência, etc. De sorte que a

³⁶⁷ Veja-se designadamente pp. 143ss., 193ss.

relação entre A e B é, portanto, *toto coelo* diferente da ideia de um mero somatório ou acrescento entre eles (A + B). A relação corresponde antes a algo como um A-em-B sc. um B-em-A (um A x B), em que *tudo, absolutamente tudo, está como que apartado ou “alienado” da sua própria identidade (da determinação que teria isoladamente, sem mais) e “vem” justamente do cruzamento ou da fusão com algo de outro.*

3. Mas isto ainda é só uma parte do quadro que se desenha a respeito do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας reidentificado por Sócrates/Diotima. De facto, o φιλοσοφεῖν inclui também um outro traço fundamental, que tem precisamente que ver com um dos momentos estruturais da noção de φιλία, φιλεῖν, etc., a que esta segunda identificação do μεταξὺ se acha, pelo seu próprio sentido, associada. Em causa está a compreensão do μεταξὺ sc. do φιλοσοφεῖν como algo *intrinsecamente feito de tensão, afã, “desejo”, etc.* Com efeito, faz parte do núcleo do conceito (como condição *sine qua non* dele) a negação de toda e qualquer forma de inércia, fixidez, estagnação, quietude, ou como o queiramos exprimir.³⁶⁸ Tudo no φιλοσοφεῖν tem justamente que ver com o *esforço*, a *inquietação*, a *diligência* que de raiz pertence ao modo de ser da *procura* – de sorte que pura e simplesmente não haveria qualquer momento de φιλοσοφεῖν sc. de procura (o seu conceito seria até contraditório) na ausência de algo assim como um *dinamismo intrínseco*. Ou, dito de outra maneira: o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας da segunda identificação está constituído de tal modo que ele não corresponde nunca a um “estar” – não é nunca algo como que “sentado” em si mesmo, em “sossego” ou em “paz” consigo mesmo, “preso” à sua própria determinação. Pelo contrário: o φιλοσοφεῖν está constituído no modo da *remissão* para um outro, do *trânsito* em relação a esse outro, do *encaminhamento* para isso, do “*projecto*” da sua aquisição.³⁶⁹ O que, por sua vez, significa que *nada* no φιλοσοφεῖν *coincide consigo mesmo* (ou está, por assim dizer, “agarrado” à sua própria determinação e como que “fechado” na “posse” disso que já tem). Não: o que define o φιλοσοφεῖν é precisamente a forma como *não fica em si*, antes *vai sempre já para além de si* e tem nesse “*para-além*” ou nesse “*estar-saído-de-si-em-direcção-a-um-para-lá-de-si*” o seu sentido (se assim se pode dizer, o “lugar” que lhe é mais próprio).

³⁶⁸ Assim, também neste aspecto a constituição do φιλοσοφεῖν é *muito diferente* (pode mesmo dizer-se: *totalmente oposta*) daquela que, como se apontou, caracteriza o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας da primeira identificação, o ὀρθὰ δοξάζειν (cf. *supra* p. 302).

³⁶⁹ E isto é, insista-se, uma propriedade *essencial* da determinação do φιλοσοφεῖν: algo sem o qual ele simplesmente não poderia ocorrer.

4. A este aspecto está intrinsecamente associado um outro, que podemos exprimir ao falar do *carácter orientado do μεταξύ como φιλοσοφεῖν*. Com efeito, o dinamismo ou a tensão que de raiz inere ao modo de ser do φιλοσοφεῖν não tem lugar num horizonte “neutral”, como se o “movimento” em causa fosse completamente *indiferente* e os termos implicados nele não envolvessem qualquer tipo de *diferenciação qualitativa* ou qualquer coisa como uma *hierarquia de valoração*, que justamente estabelece que X é algo que importa procurar, perseguir e que Y é algo que importa evitar. De modo nenhum. Os dois pólos que definem o intervalo em que o φιλοσοφεῖν se move não diferem apenas no seu “quê” (no seu teor, nas suas propriedades), mas também no seu *estatuto de relevância*, no seu “valor”. Ou, dito de outra forma: o dinamismo inerente ao φιλοσοφεῖν está de raiz sobredeterminado pela forma como diferencia de modo muito preciso um “mais” e um “menos” *em matéria de importância ou não-indiferença*. De sorte que os referentes da tensão em causa são tudo menos neutros, indiferentes – e ela tem, pelo contrário, uma direcção *definida precisamente pela não-neutralidade* dos seus *termini*, isto é, pela forma como eles constituem um “mais” e um “menos” *na ordem de uma tensão de não-indiferença* e, nesse sentido, estão afectados por uma *assimetria*. Assim, o φιλοσοφεῖν relaciona-se com a σοφία como um “mais”, no sentido referido, ou seja, como *terminus ad quem de uma tensão positiva*: a σοφία é algo *que se persegue, que importa adquirir, para que se está orientado, a que se aspira*. E isto de tal modo que, por outra parte, a ἀμαθία aparece justamente como aquilo que *entrava, bloqueia ou tolhe* essa tensão e, assim, constitui algo que é objecto de uma *não-indiferença negativa*: é o que importa evitar, de que há que fugir, etc.

Vendo bem, tudo isto não é exactamente “novo”; está antes implicado, de forma mais ou menos explícita, no próprio conceito de φιλο-σοφεῖν, na fórmula “ἐπιθυμεῖν σοφὸς γενέσθαι”³⁷⁰, que é usada como equivalente de φιλοσοφεῖν, e ainda no estabelecimento do nexos entre φιλοσοφεῖν e ἔρως³⁷¹.

O que dissemos significa então duas coisas. Por um lado, significa que o “projecto” que de raiz inere ao modo de ser do φιλοσοφεῖν tem um carácter *intrinsecamente orientado* – e orientado numa direcção muito definida: tudo na esfera

³⁷⁰ Vide 204a3-4.

³⁷¹ A este respeito, veja-se sobretudo 204b1-5: «Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.»

do φιλοσοφεῖν se acha *voltado para a σοφία*, vai *no encalço dela*, está *votado a ela*. Mas o que dissemos significa também, por outro lado, que esse “projecto” está *de raiz “contaminado” pela presença de ἀμαθία*, que justamente faz que o φιλοσοφεῖν enquanto tal padeça de uma *constitutiva fragilidade ou fraqueza* (de uma ἔνδεια) e, nesse sentido, não seja nunca nada mais do que um “projecto” (i.e. algo ainda aquém da efectiva posse daquilo para que tende: da σοφία sc. do τυγχάνειν τοῦ ὄντος).

Mas que é que resulta de tudo isto? Em última análise, qual é o “retrato” do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας que fica desenhado a partir das análises do discurso de Sócrates/Diotima no *Symposium*? E como é que esse “retrato” se articula com as investigações precedentes, quer a respeito do ὀρθά δοξάζειν, quer a respeito da segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (da κύησις καὶ γέννησις)? Mais precisamente, que afinidades ou diferenças fundamentais há entre estes três momentos?

Por um lado, no que dissemos avulta muito claramente uma certa afinidade estrutural entre o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου reidentificados. Com efeito, o φιλοσοφεῖν e a κύησις comungam numa multiplicidade de aspectos, designadamente:

a) na *alteridade radical* (na *heterogeneidade de modo de ser*) destas duas modalidades de μεταξύ em relação aos extremos a que dizem respeito (à σοφία e à ἀμαθία, por um lado, e ao θνητόν e ao ἀθάνατον, por outro);

b) na circunstância de essa alteridade passar justamente pela ideia de *conjunção* (por um *et/et*) – e, o que é mais, no facto de essa conjunção ter exactamente a mesma natureza formal: a natureza do *híbrido* ou da *fusão completa entre os extremos*. Quer dizer, o que é próprio da constituição tanto do φιλοσοφεῖν quanto da κύησις é a ausência de qualquer componente de *partim/partim* e a adopção de um modelo em que absolutamente tudo, na identidade da instância intermédia, é feito do *um-no-outro*, do *A-a-passar-por-B* sc. do *B-a-passar-por-A*, do *A-a-ocorrer-no-modo-de-B* sc. do *B-a-ocorrer-no-modo-de-A*, etc. E daí resulta que as fórmulas que Sócrates/Diotima usam para enunciar este aspecto como determinação fundamental da κύησις – “ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον”, “ἄειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ”, “θνητὸν ἀθανασίας μετέχει” – também poderiam ser usadas, *mutatis mutandis*, para caracterizar o tipo de conjunção entre extremos que faz parte da identidade do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας reidentificado. Ou seja: o nexa entre σοφία e ἀμαθία que define o modo de ser do φιλοσοφεῖν tem a natureza de algo assim como um “ἐν ἀμαθίᾳ σοφία” (o saber na

ignorância), “σοφία ὡς ἀμαθία” (o saber como pode ter lugar para a ignorância) ou “ἀμαθία σοφίας μετέχει” (a ignorância participa do saber)³⁷², etc.;

c) no carácter *intrinsecamente dinâmico* do modo de ser do μεταξύ, que faz que tanto o φιλοσοφεῖν como a κύησις sejam de raiz avessos à ideia de inércia (ou de algo, por assim dizer, “em perfeita coincidência consigo mesmo”, “posto em sossego” e “fechado” sobre a sua própria determinação)³⁷³, antes estejam globalmente perpassados por *tensão*, *esforço*, *afã* e constituam, nesse sentido, uma determinação constitutivamente “*projectiva*”, que *continuamente vai para lá de si* e tem nesse *remeter-para-outro* o seu próprio sentido;

d) no *carácter orientado* do dinamismo ou do “projecto” que define quer o φιλοσοφεῖν quer a κύησις. Ou, dito de outro modo: o que caracteriza tanto o φιλοσοφεῖν quanto a κύησις é o facto de não serem um mero “movimento”, como se os termos desse “movimento” fossem *indiferentes* e o dinamismo em causa ocorresse num quadro absolutamente *neutral* em matéria de *importância* (e, assim, pudesse ter lugar tanto de A para B quanto de B para A). Não: o “dinamismo” em causa no φιλοσοφεῖν sc. na κύησις envolve de raiz a diferenciação em virtude da qual estabelece algo que *importa adquirir* e, assim também, algo que *importa evitar*. Quer dizer: num caso, o μεταξύ não tem que ver com um movimento de saber em direcção à ignorância, mas sim com o movimento contrário – da mesma forma que, no outro caso, não tem que ver com um movimento do “sempre” em direcção ao “instantâneo”, mas com um movimento deste em direcção ao “sempre”. E tudo isto de tal forma que os extremos com que o φιλοσοφεῖν e a κύησις se relacionam estão sobredeterminados como *positivos* sc. *negativos* também em função do modo como interferem na não-indiferença do μεταξύ. Assim, a σοφία e o ἀθάνατον são algo *positivo* no sentido em que o respectivo μεταξύ *tende para eles, tem apego a eles*, etc.; e a ἀμαθία e o θνητόν, por sua vez, definem-se pela forma como afectam *negativamente* a tensão do μεταξύ e constituem, nesse sentido, aquilo a que o μεταξύ pretende *fugir* ou *escapar*.

Tudo isto sugere que há uma grande afinidade entre a segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e a segunda indentificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Essa afinidade prende-se com dois aspectos. Assim, pelo menos num primeiro olhar, parece resultar do exposto que – tal como na transição do modelo do δαίμων para o da

³⁷² N.b.: em relação a isso mesmo de que é ignorância.

³⁷³ De tal modo que é “*sedentário*” (está como que “*sentado*” em si).

κύησις – ο μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας da segunda identificação produz como que uma *transfiguração* do μεταξύ em causa. De sorte que tudo adquire um sentido muito diferente – e, no fundamental, o modelo primitivo é abandonado, deixado para trás. Mas, em segundo lugar, a reidentificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας põe em evidência uma *multiplicidade de traços de afinidade* em relação à estrutura do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου reidentificado, produzindo a impressão de que a composição interna do φιλοσοφεῖν como que “decalca” ou repete formalmente aquela que corresponde à κύησις.

Todavia, um olhar mais atento permite ver que não é inteiramente assim – e que há aspectos em que as duas reidentificações em causa diferem muito significativamente. Para perceber até que ponto é assim, tenha-se em conta o seguinte.

No caso da κύησις, o μεταξύ corresponde, como dissemos, a uma determinação *extravasante* ou *co-extensiva* à *totalidade* daquilo que aparece ao nosso ponto de vista. O μεταξύ como κύησις está constituído de tal modo que “*invade*” com a sua determinação tudo aquilo a que se tem acesso; de sorte que a perspectiva que considera o μεταξύ está *fechada nele*, não tem acesso ao para-lá dele. Ora, como oportunamente se acentuou, isso significa duas coisas. Por um lado, o intermédio correspondente à segunda identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου tem tudo menos um carácter *regional, parcial, circunscrito*. O que é próprio dele é, pelo contrário, *invadir* absolutamente tudo aquilo com que se está em contacto e, nesse sentido, ser de raiz uma determinação *omnienglobante, omnipresente*. Mas, por outro lado, resulta dessa invasão do μεταξύ que os extremos a que ele é relativo – quer dizer: aquilo a que corresponde o “puro” θνητόν e o “puro” ἀθανάτον – é algo a que na verdade *não* se tem acesso: algo que se *desconhece* ou que se situa “*fora*” do acesso que se tem. Numa palavra: o que é próprio da constituição do μεταξύ como κύησις é concentrar, reter ou absorver em si tudo aquilo com que se está efectivamente em contacto e deixar como que “alhures”, “fora” do horizonte em que se está a identidade dos extremos a que o μεταξύ (sc. a κύησις) é relativo.

Ora, vendo bem, é exactamente o contrário que se passa no caso da segunda identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Por um lado, o φιλοσοφεῖν caracteriza-se por ser algo *restrito, meramente episódico*. O nosso ponto de vista está muito longe de ser um ponto de vista definido exclusivamente pela situação de *procura* a que a reidentificação do μεταξύ diz respeito. Como se vincou, a *procura* é apenas uma das

possibilidades do nosso ponto de vista na relação com o saber/não-saber.³⁷⁴ E tanto o discurso de Sócrates/Diotima quanto o referido passo do *Meno* chamam precisamente a atenção para a natureza regional ou “insular” da procura, ou seja, para o facto de ela ocorrer num meio mais vasto, marcado pela existência de outras coisas. Além disso, a perspectiva introduzida por Sócrates/Diotima na segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας vem inscrever-se em regime de justaposição no quadro mais complexo que ficou desenhado na primeira identificação do “μεταξύ cognitivo”. Como vimos, esta passava pelo desdobramento do τυγχάνειν, que era subdividido entre o simples ὀρθὰ δοξάζειν e a forma qualificada correspondente à σοφία ou ἐπιστήμη, enquanto ela pressupõe a cláusula adicional do λόγον δοῦναι, etc. Se considerarmos todas as instâncias a que as duas identificações do μεταξύ cognitivo explícita ou implicitamente fazem referência, o φιλοσοφεῖν emerge como o “cidadão” de uma “cidade cognitiva” onde coexiste com muitas outras “classes”: simples ignorar, δοξάζειν fora do τυγχάνειν, ὀρθὰ δοξάζειν, σοφία ou ἐπιστήμη. O facto de Sócrates/Diotima falarem do φιλοσοφεῖν como μεταξύ num quadro marcado pela referência a tudo isto reforça bastante a suspeita de que o φιλοσοφεῖν (e, portanto, o μεταξύ cognitivo) é apenas uma componente entre outras: uma componente minoritária, no meio de um território maioritariamente ocupado por outras situações cognitivas.³⁷⁵

Dito de outro modo: a perspectiva que considera a reidentificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας não é de modo nenhum uma perspectiva *fechada nisso, reduzida a isso* – sem qualquer acesso ao para-lá disso. Pelo contrário, a perspectiva resultante da

³⁷⁴ Quer dizer: em relação a um qualquer cognoscível, a nossa situação cognitiva tanto pode corresponder à procura quanto a já saber ou a pura e simplesmente não saber.

³⁷⁵ Observe-se, de passagem, um outro aspecto em que a segunda identificação do μεταξύ cognitivo parece diferir do que se passa no caso do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Como referido, neste último caso a reidentificação tem que ver com o desdobramento de algo “*mais*” θνητόν do que aquilo que inicialmente parecia ser tal (a mortalidade do instante) e algo “*mais*” ἀθάνατον do que aquilo que inicialmente parecia ser tal (a imortalidade do fora-do-tempo). Contudo, na segunda identificação do μεταξύ cognitivo não é bem isso que se encontra. É verdade que Sócrates/Diotima desfazem a distração mediante a qual a primeira identificação do μεταξύ cognitivo “metia no mesmo saco” e compreendia como extremo inferior tudo aquilo que se situa aquém do τυγχάνειν e identificava o ὀρθὰ δοξάζειν como μεταξύ pela circunstância de ser ultrapassado pela posse do λόγον δοῦναι, etc. De sorte que a ἀμαθία da segunda identificação é mais extrema (mais não-saber) do que aquilo que na primeira identificação aparecia como extremo inferior. Neste particular, há isomorfia entre os dois casos. Mas essa isomorfia já não se verifica no que diz respeito ao *extremo superior*. Com efeito, na segunda identificação do μεταξύ cognitivo passa-se de certa maneira o inverso do que caracteriza a primeira (onde tudo o que se situa aquém do τοῦ ὄντος τυγχάνειν é visto *por grosso*): neste caso, faz-se “vista grossa” à diferença que tem um papel protagonista na primeira identificação (a diferença entre ὀρθὰ δοξάζειν e ἐπιστήμη/σοφία). De onde resulta que, por omissão, o extremo positivo da segunda identificação do μεταξύ cognitivo parece incluir também aquilo que na primeira identificação desempenhava as funções de μεταξύ (o ὀρθὰ δοξάζειν) e, assim, o novo extremo não se situa além, mas de certo modo *aquém*, do extremo superior da primeira identificação.

reidentificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας – a perspectiva que descobre o μεταξύ como φιλοσοφεῖν e, por via disso, redescobre o φιλοσοφεῖν como μεταξύ – tem lugar num horizonte *aberto*, que *excede em muito* o âmbito da procura sc. do μεταξύ. E é precisamente isso – é precisamente o facto de o μεταξύ ser apenas *um momento entre outros* daquilo com que se está em contacto – que lhe confere o carácter “insular” que referimos e o faz aparecer como uma mera “região” do território do acesso de que dispomos.³⁷⁶

Tudo isto permite então compreender em que sentido se deve falar de uma *diferença fundamental* entre a segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e a segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας. É essa diferença – a diferença em relação à *amplitude* das duas modalidades de μεταξύ em causa (a κύησις e o φιλοσοφεῖν) – que faz que toda a proximidade ou afinidade estutural entre elas esteja, na verdade, prejudicada e contrabalançada por um factor decisivo de *distância* ou de *heterogeneidade*. No final de contas, com tudo o que é possível encontrar de afinidade, os modos de ser da κύησις e do φιλοσοφεῖν acabam por corresponder a “figuras” muito diferentes, cujos contornos estão muito longe de coincidir.

É este o quadro que fica desenhado no termo das análises do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας que encontramos no discurso de Sócrates/Diotima. Mas, sendo assim, o discurso de Sócrates/Diotima está muito longe de ser o “puzzle” total. Como vimos, trata-se *apenas de uma “peça”* – ou melhor, de um conjunto de “peças” de um puzzle na verdade bastante mais vasto. Por um lado, essa “peça” (ou esse conjunto de “peças”) já identifica elementos importantes para a compreensão do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας – já permite começar a reconhecer uma determinada “figura”. Mas, por outro lado, isso não quer dizer que inclua tudo o que é relevante – e não permite excluir que seja também ela não mais do que um primeiro esforço ou uma primeira aproximação, ainda

³⁷⁶ O μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας como φιλοσοφεῖν só seria algo de omnienglobante (ou, o que é o mesmo: corresponderia a uma determinação co-extensiva à *totalidade* do que aparece), se fosse possível identificar um ponto de vista *completamente fechado na interrogação, prisioneiro dela e globalmente configurado por indefinição em relação a tudo aquilo com que está em contacto*. Mas é justamente isso que parece não se passar connosco. De modo que não estamos em condições de perceber bem o que poderia ser um ponto de vista constituído dessa maneira.

carecida de completção (de uma completção que, como num puzzle, faz mudar o seu aspecto ou a sua determinação).

Assim, há que considerar justamente a possibilidade de o discurso de Sócrates/Diotima não pôr um “ponto final” naquilo que o *Corpus Platonicum* tem a dizer sobre o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας – e ter de facto o carácter de um primeiro vislumbre que já põe na pista do problema, mas que não é ainda completo. Ou seja, há que considerar a possibilidade de a condição decisiva para perceber aquilo que se acha em causa no discurso de Sócrates/Diotima ser precisamente *ir além dele* e procurar as outras “peças” que a ele se ajustem e que com ele desenhem uma figura mais completa. E isto de tal modo que, como veremos, as “peças” que se encontram ao seguir este caminho e as “figuras” mais completas que com elas se desenharam acabam por revelar que a proximidade estrutural entre a segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e a segunda identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου é, de facto, muito maior do que à primeira vista parece ser.

De entre os vários passos do *Corpus* que poderiam ser relevantes para este efeito, concentramo-nos agora no final do livro V da *Respublica* (mais precisamente, 474ass.)

§2. A identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος na *Respublica* (livros V-VII)

2.1. *Respublica* V, 474ass.

2.1.1. A especificidade da tensão “φιλο-X” em *Respublica* V: a) a ideia de *absoluta obsessão* e de *totalização*, b) a *variabilidade da extensão* do objecto do “φιλο-X” e c) o *papel central de X na vida própria*. A peculiaridade do φιλο-σοφεῖν neste quadro: a compreensão inicial dos φιλόσοφοι como φιλοθεάμονες sc. “super-φιλοθεάμονες” expressa por *Gláucōn* e o *conceito formal de saber* daí decorrente – o “modelo do colecionador” de saber(es) em relação a um património cognoscitivo já disponível. O “modelo do colecionador” como expressão do entendimento *habitual* do que seria um “φιλο-X” dirigido ao saber (sc. a uma superlativa supressão de escondimento). A auto-compreensão ou o diagnóstico da “situação cognoscitiva” de que o nosso ponto de vista é normalmente portador

Antes de entrarmos propriamente na análise das “peças” que *Respublica* V vem acrescentar à “figura” já desenhada no discurso de Sócrates/Diotima, importa ter em conta vários aspectos introdutórios.

A primeira coisa a que é preciso estar atento é que, curiosamente, também *Respublica* V, 474ass. tem no seu centro o mesmíssimo termo que, no *Symposium*, é protagonista da segunda identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας: φιλοσοφεῖν. A questão está em saber se à mesma *palavra* corresponde efectivamente o mesmo *sentido* – ou se não é assim. É este o ponto que importa agora analisar.

Se perguntarmos a que é que corresponde o conceito de φιλοσοφεῖν em *Respublica* V, salta à vista uma complexa constelação de aspectos, que não permite decidir imediatamente qual é a relação com a instância intermédia focada por Sócrates/Diotima. Na verdade, como já se verá, *Respublica* V inclui a este respeito elementos desencontrados, que parecem sugerir ora proximidade, ora distância. De sorte que só no termo de uma cuidadosa averiguação de todos os elementos é que se poderá perceber qual é a relação que o φιλοσοφεῖν de *Respublica* V tem com o φιλοσοφεῖν do discurso de Sócrates/Diotima.

Posto isto, tentemos ver mais de perto a descrição de *Respublica* V e a forma como Sócrates e Gláucon caracterizam o φιλοσοφεῖν.

O primeiro ponto a observar é que, mesmo que nem Sócrates nem Gláucon o refiram explicitamente, em *Respublica* V a explicação do sentido de φιλοσοφεῖν passa pela sucessiva focagem dos dois elementos que compõem este termo, a saber: em primeiro lugar, a carga semântica do prefixo “φιλο-” e, depois, a carga semântica da família de palavras “σοφία”, “σοφός”, etc.

Sócrates começa por se concentrar no prefixo. A análise passa pela consideração de uma série de casos análogos (φιλόσοφοι³⁷⁷, φίλοινοι³⁷⁸, φιλότιμοι³⁷⁹, φιλοθεάμονες³⁸⁰, φιλήκοοι³⁸¹, φιλόπαιδες³⁸², φιλότεχνοι³⁸³), a respeito dos quais se foca apenas o “denominador comum” – que podemos, por isso, designar pela fórmula “φιλο-*X*”. Ao falar de φιλεῖν sc. de “φιλο-*X*”, Sócrates vinca dois momentos: uma “localização” genérica e uma diferença específica. O “género” tem que ver com a ideia de *não-indiferença* – mais precisamente, com a ideia de não-indiferença *positiva*: *apego, empenho, tensão*.³⁸⁴ Assim, algo está constituído na forma do φιλεῖν (ou tem o modo de ser de “φιλο-*X*”) quando envolve de raiz um elemento de *inclinação para X, desejo de X, pressão em direcção a X, comprazimento com X*³⁸⁵: quando não se é indiferente ou neutral em relação a *X*, antes se está dominado por um significativo *quantum de tendência para X* (para ter *X* e o integrar na própria vida).

Mas o ponto decisivo está na “diferença específica” – que tem um carácter muito peculiar. Vendo bem, em si mesma, a noção de não-indiferença é ainda muda quer em relação à *intensidade* ou ao *grau* de apego (se assim se pode dizer, à “veemência” com que corre o caudal de tensão para *X*) quer em relação à *amplitude* da relação com o *X* a que se tem apego. Assim, tanto a) “gostar alguma coisa de *X*”, “ter algum

³⁷⁷ 474b6, 475b8, c2, c8, d4, e1, e2.

³⁷⁸ 475a5.

³⁷⁹ 475a9.

³⁸⁰ 475d2.

³⁸¹ 475d3.

³⁸² 474d5.

³⁸³ 476a10.

³⁸⁴ Falamos aqui de não-indiferença *positiva* para exprimir justamente o esforço ou o apego *para alcançar ou possuir algo* (o *querer ter X*) – por contraposição a uma não-indiferença *negativa*, que se caracteriza pela ideia de esforço, empenho, etc. no sentido oposto, i.e.: no sentido do *querer evitar ou fugir de algo*.

³⁸⁵ É esta componente fundamental que se exprime numa série de termos, designadamente: A este respeito, veja-se, por exemplo, “ἀσπάζεσθαι” (474d7, 475a6-7), “ἐὐχερῶς” (475c6), “ἀσμένως” (475c7), “χαίροντες” (475d3).

comprazimento com X” ou “uma certa propensão ou queda para X” quanto b) “estar positivamente obcecado com X”, “não pensar noutra coisa senão X”, “não conseguir passar sem X”, etc. são formas de não indiferença positiva relativamente a X. E entre elas há todo um conjunto de formas intermédias. Mas também se pode falar de qualquer não-indiferença positiva relativamente a X 1) quando a relação com X é uma relação dirigida *apenas a um caso* (ou a *alguns casos*) de X ou 2) quando, pelo contrário, a tensão de não-indiferença está dirigida a nada menos do que a *totalidade* do universo de X (tudo quanto pertencer a X, absolutamente sem excepção). Mas, sendo assim, o φιλο-X de que se trata em *Respublica* V, 474ass. não designa um *quantum indeterminado* de não-indiferença positiva, mas sim uma não-indiferença positiva de *grau superlativo* – ou melhor, *duplamente* superlativo: superlativo nos dois sentidos referidos.

Assim, por um lado, o φιλο-X de que Sócrates fala em *Respublica* V tem que ver com uma tensão *extrema, descomedida, insaciável*, cuja relação com o objecto em questão tem a natureza de qualquer coisa como uma *obsessão* ou *compulsão absoluta*. E, por outro lado, o φιλο-X de que Sócrates fala em *Respublica* V tem que ver com uma forma de relação com X absolutamente votada à *posse total de X – de todo o X*, sem qualquer restrição. Ou seja: o φιλο-X está votado à “*totalização*” da posse de X. São estes dois aspectos que muito claramente avultam em 474c7-11, quando se diz: «Ἀναμινήσκειν οὖν σε, ἦν δ’ ἐγώ, δεήσει, ἢ μέμνησαι ὅτι ὄν ἄν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἐὰν ὀρθῶς λέγεται, οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα;».

Vejamos um pouco melhor este ponto. Antes do mais, está em causa uma forma de tensão que se define pela *absoluta indispensabilidade do X* que tem como seu objecto. Ou, o que é o mesmo: o φιλο-X de *Respublica* V é um φιλο-X constituído de tal modo que *não pode passar sem o X* a que é relativo, *não suporta a privação de X* e tem, nesse sentido, a natureza de uma *compulsão máxima para X*, etc. Ora, como se disse, isto é assim quer no que diz respeito à *intensidade* da relação com X (X é algo que se deseja com a máxima veemência e impetuosidade) quer no que diz respeito à *extensão* da relação com X (de tal forma que aquilo cuja a ausência não se suporta é justamente a *totalidade de X* – e a circunstância de faltar um *quantum* mínimo de X é suficiente para não satisfazer o φιλο-X em causa). Assim, a relação que os φιλόπαιδες têm com os ἐπώμενοι é tal que nada menos do que *todos* (πάντες) os παῖδες suscitem desejo, são objecto de apego, etc. Tal como Sócrates os descreve, os φιλόπαιδες são

uma espécie de “*totalistas*”. Pois não sucede apenas que, aos seus olhos, “tudo marcha”; o ponto decisivo está em que, se fosse possível, *ninguém – absolutamente ninguém –* lhes escaparia.³⁸⁶ E o mesmo sucede com os φίλοινοι, os φιλότιμοι, os φιλόσοφοι. Em qualquer dos casos, o φίλο-X tem uma natureza tal que *deseja desesperadamente X, precisa de X “como de pão para a boca”* e, o que é mais: não suporta a ausência *do que quer que haja disso*, i.e.: não visa apenas uma parte (um caso ou conjunto de casos) do X em causa, mas sim a *totalidade – e nada menos do que a totalidade –* dele. Numa palavra: tudo no φίλο-X tem lugar num “meio” *absolutamente descomedido, insaciável, obsessivo* (na verdade, um descomedimento, uma insaciabilidade ou uma obsessão múltipla, configurada por um nexo de continuidade entre os dois aspectos referidos: a intensificação e a amplitude supremas na relação com o X do φίλο-X).³⁸⁷

³⁸⁶ Todas as variedades têm o seu encanto e todos os pretextos servem para atizar o desejo: os que são X porque são X, os que são Y porque são Y, os que são Z porque são Z, etc., etc.

³⁸⁷ Observe-se a insistência com que Sócrates enfatiza este aspecto (474d4-b10): «ἀνδρὶ δ’ ἐρωτικῷ οὐ πρέπει ἀμνημονεῖν ὅτι πάντες οἱ ἑνῶρα τὸν φιλόπαιδα καὶ ἐρωτικὸν ἀμῆ γέ πη δάκνουσί τε καὶ κινουσι, δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι. ἢ οὐχ οὕτω ποιεῖτε πρὸς τοὺς καλοὺς; ὁ μὲν, ὅτι σιμός, ἐπίχαρις κληθεὶς ἐπαινεθήσεται ὑφ’ ὑμῶν, τοῦ δὲ τὸ γρυπὸν βασιλικόν φατε εἶναι, τὸν δὲ δὴ διὰ μέσου τούτων ἐμμετρώτατα ἔχειν, μέλανας δὲ ἀνδρικοὺς ἰδεῖν, λευκοὺς δὲ θεῶν παῖδας εἶναι· μελιχλῶρους δὲ καὶ τοῦνομα οἶει τινὸς ἄλλου ποίημα εἶναι ἢ ἐραστοῦ ὑποκοριζομένου τε καὶ εὐχερῶς φέροντος τὴν ὠχρότητα, ἐὰν ἐπὶ ὥρα ᾗ; καὶ ἐνὶ λόγῳ πάσας προφάσεις προφασίζεσθαι τε καὶ πάσας φωνὰς ἀφίετε, ὥστε μηδὲν ἀποβάλλειν τῶν ἀνθούτων ἐν ὥρᾳ. (...) Τί δέ; ἦν δ’ ἐγὼ· τοὺς φιλοῖνους οὐ τὰ αὐτὰ ταῦτα ποιοῦντας ὀρέας; πάντα οἶνον ἐπὶ πάσης προφάσεως ἀσπαζομένους; Καὶ μάλα. Καὶ μὴν φιλοτίμους γε, ὡς ἐγὼμαι, καθορᾶς ὅτι, ἂν μὴ στρατηγῆσαι δύνωνται, τριττυαρχοῦσιν, κἂν μὴ ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι, ὑπὸ μικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν, ὡς ὅλων τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες. Κομιδῇ μὲν οὖν. Τοῦτο δὲ φάθι ἢ μή· ἄρα ὃν ἂν τινος ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἶδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν, ἢ τοῦ μὲν, τοῦ δὲ οὐ; Παντός, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ’ οὐ, ἀλλὰ πάσης; Ἀληθῆ.

Não cabe aqui analisar detidamente este ponto, mas é de referir a afinidade e mesmo a isomorfia entre o φίλο-X de *Respublica* V e aquele que aparece desenhado nas *Vespae* de Aristófanes (77ss.), onde a noção aparece associada a uma *doença* (νόσος) ou justamente a um *comportamento maniaco, obsessivo, compulsivo*. Por um lado, este passo das *Vespae* vem reforçar a ideia de que o conceito de “fίλο-X” que encontramos exposto no final de *Respublica* V constitui uma possibilidade envolvida no próprio campo semântico de φιλεῖν, φιλία, φίλον, etc. É claro que nem todos os compostos de “fίλο-” têm o sentido que está a ser posto em evidência por Platão e Aristófanes. Nos dois casos está-se a explorar *um veio* do campo semântico de φιλεῖν (e dos compostos de “fίλο-”) entre vários outros. Mas como é sublinhado por CARVALHO, M. J., *Die Aristophanesrede in Platons Symposium. Die Verfassung des Selbst*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, 59ss., o ponto decisivo está em que, mesmo sendo assim, o jogo semântico encenado nas *Vespae* presta-se a ser *imediatamente* acompanhado pelos espectadores e a surtir o efeito cómico que não se produziria se assim não fosse. E o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para o texto de *Respublica* V. Mas, por outro lado, a proximidade entre a *Respublica* V e as *Vespae* permite também perceber melhor o que há de *cómico* e de *paródia* em 474ass. E essa comicidade é tanto maior se considerarmos o pano de fundo de 474a, designadamente a tese de que são os φιλόσοφοι que devem governar a πόλις, de tal maneira que «ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν (...), οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει (...)» (473c11ss.). Ora, esta tese suscitava *riso* porque preconizava pôr-se à frente da cidade aqueles que estão menos preparados para essa função (os expoentes máximos da ἀπραγμοσύνη). Como se não bastasse esse primeiro motivo de *riso* em relação aos φιλόσοφοι, Sócrates “sobe a parada”: os φιλόσοφοι são agora equiparados aos “tarados sexuais”, aos bêbados, etc.! Sobre o ridículo ou o absurdo associado à tese de 473c11ss., veja-se ainda 473c6-8: «Ἐπ’ αὐτῷ δὴ, ἦν δ’ ἐγὼ, εἰμὶ ὁ τῷ μεγίστῳ προσηκάζομεν κύματι. εἰρήσεται δ’ οὖν, εἰ καὶ μέλλει γέλῳτί τε ἀτεχνῶς ὥσπερ κύμα ἐκγελῶν καὶ ἄδοξία κατακλύσειν.»

Neste contexto, importa vincar em especial um ponto que se presta a confusão e sem cujo esclarecimento não se percebe bem o alcance das análises de *Respublica V*. Trata-se da *variabilidade da extensão de X*, mais precisamente: da possibilidade de o X envolvido no φιλο-X variar relativamente ao âmbito que cobre ou circunscreve.

Poderá parecer contraditório falar-se de uma extensão variável de X, quando Sócrates insiste em que o φιλο-X tende justamente para todo o X – e tanto quer dizer: para a integralidade de X (para X em toda a sua extensão possível). Mas, vendo bem, quando Sócrates identifica o φιλο-X como uma tensão votada à totalidade do X em questão, isso não significa que X tenha de ter sempre uma extensão máxima. Ou, mais precisamente: o objecto do φιλο-X consente diferenças no que diz respeito à sua amplitude: X pode dizer respeito a algo mais ou menos abrangente, mais ou menos específico. Assim, por exemplo, pode haver uma relação do tipo descrito com o desporto enquanto tal. De sorte que todo e qualquer desporto é objecto de interesse, apego, etc. – e não se quer perder “pitada” de nada que tenha que ver com desporto, seja ele qual for. Mas o φιλο-X pode estar contraído num interesse mais específico, v.g. pelo futebol – e aquilo que cai fora desse âmbito (tudo o que seja desporto *sem ser futebol*) é algo por que não se tem qualquer apego. Mas mais: a relação com o futebol pode estar centrada apenas num determinado campeonato. Ou ainda: o apego pode estar exclusivamente voltado para uma dada equipa – de sorte que é propriamente ela que interessa (é em torno dela que tudo gira e o demais só não é indiferente se de algum modo puder afectar positiva ou negativamente a equipa em questão). Em suma: a descrição que encontramos no final de *Respublica V* consente uma multiplicidade de variações da extensão sc. da carga de compreensão do objecto de apego (com aumento de extensão e diminuição da carga de compreensão ou o inverso). Mas, sendo assim – e é este o ponto decisivo –, o que Sócrates quer vincar é que, independentemente do grau de abertura do “arco” correspondente à direcção do apego, há φιλο-X, no sentido que aqui está em causa, sempre que a precisão absoluta de X *está dirigida à totalidade do X em causa*. E seja o desporto, o futebol, o campeonato X ou a equipa Y, a tensão por que se está tomado é uma tensão para o *acompanhamento integral disso* e, assim, para a *posse superlativa, totalmente incondicionada do objecto em questão*.³⁸⁸

³⁸⁸ Neste contexto, importa ainda assinalar brevemente um outro aspecto. Em 475a9-b2, para ilustrar esta tensão para a posse irrestrita de X, Sócrates dá como exemplo o que se passa com os φιλότιμοι: «Καὶ μὴν φιλοτίμους γε, ὡς ἐγὼμαι, καθορᾷς ὅτι, ἂν μὴ στρατηγῆσαι δύνωνται, τριττυαρχοῦσιν, κἂν μὴ ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι, ὑπὸ σμικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν, ὡς ὅλως

Posto isto, vejamos ainda um outro aspecto não menos relevante. Podemos descrevê-lo ao falar do *papel central de X na vida própria*. Com efeito, Sócrates chama a atenção para o facto de o φίλο-X *dispor e organizar em torno de si tudo aquilo com que se está em contacto*. Ou seja: o φίλο-X não constitui apenas um momento mais ou

τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες.» Mas, vendo bem, o que é dito nesse passo não é apenas mais um exemplo do mesmo. Apesar da fugacidade com que o faz, Sócrates chama a atenção para um elemento importante na constituição do φίλο-X. Ele diz que se passa com os φιλότιμοι que, quando não conseguem (δύνονται) ser honrados por aqueles que são mais elevados e mais dignos (μὴ ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι), dão-se por satisfeitos (ἀγαπῶσιν) em ser honrados por aqueles que são mais insignificantes e reles (ὑπὸ μικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι). Ora, com estas palavras Sócrates vinca, por um lado, que o X que é objecto do apego (neste caso, a τιμή sc. o τιμᾶσθαι) também pode variar em função de um factor de *capacidade* (δύναμις) e da forma como essa capacidade modifica ou influi na *qualidade* do X em causa – mas isso de tal modo que, por outro lado, tal modificação na relação com X mantém “de pedra e cal” o apego superlativo a ele. Vejamos muito rapidamente o que isto pode querer dizer.

O que caracteriza alguns dos φιλότιμοι de que se fala em 475a-b é verem a relação original que tinham com X afectada por um elemento que distorce essa relação e que é responsável por introduzir algo aquém-do-X-no-seu-estado-ótimo, a saber: o ser honrado pelos homens mais distintos, mais nobres, respeitáveis ou venerandos. Quer dizer: em primeiro lugar, Sócrates põe em evidência que a tensão que os φιλότιμοι têm para a obtenção da τιμή sc. do τιμᾶσθαι é, em última análise, uma tensão para a τιμή *no seu grau de qualidade supremo, inexcédível*. De raiz, o que os φιλότιμοι querem é um τιμᾶσθαι *perfeito em termos qualitativos*: um ser-honrado ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων. Mas, sendo isso que constitui o “ponto de fuga” da φιλοτιμία, Sócrates acentua, em segundo lugar, a possibilidade de tal X (o τιμᾶσθαι qualitativamente supremo) estar vedado ou ser algo que justamente não se consegue alcançar (μὴ δύνονται). Ou seja: Sócrates fala da possibilidade de haver uma *restrição* tal na relação com X que faz que o apego a X tenha um carácter *resignativo*: as circunstâncias ditam que “ótimo” não é alcançável e os φιλότιμοι têm, então, de se contentar (ἀγαπῶσιν) com *menos* (i.e.: com algo que passa a diferir da tensão original para X não apenas pela sua amplitude, mas também pela forma como traduz uma determinação qualitativamente inferior a esse X).

É neste ponto que se acentua o aspecto que aqui se trata de referir. Com efeito, Sócrates diz que tal restrição resignativa pode (e, na verdade, tende a) dar lugar a qualquer coisa que podemos descrever como uma *refiguração* da relação com X. Essa refiguração caracteriza-se por *não apagar completamente* o carácter resignativo da relação com X (há justamente um ἀγαπᾶν). Mas, sendo assim, o que define essa refiguração é precisamente *não olhar* para o X no seu grau ótimo e produzir algo como um *fechamento* do olhar num horizonte diferente desse X (i.e.: inferior a ele) – e isto de tal modo que constitui, nesse mesmo horizonte, uma relação *formalmente idêntica* com a τιμή sc. com o τιμᾶσθαι. Noutros termos: mediante um *efeito de biombo*, se assim se pode dizer, os φιλότιμοι incapazes do ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι *refazem* ou *reconstroem* para si próprios o objecto do seu φιλεῖν, mas de tal forma que, ao contrário do que porventura seria de esperar, a colocação de biombo permite justamente a *manutenção* do φιλεῖν com as características analisadas em *Respublica V*. Neste sentido, só superficialmente é que a perspectiva dos φιλότιμοι é afectada pela restrição que referimos – e o X disponível (o ὑπὸ μικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι τιμᾶσθαι) vale ou é de todo o modo suficiente para produzir o “encanto absoluto” pela honra ou pelo ser-se honrado por outrem. Ou seja: pode muito bem haver (continuar a haver) uma *relação superlativa com X* (uma relação que tende maximamente para X, nos dois sentidos referidos) mesmo num horizonte em que X é apenas uma versão “de trazer por casa” de si mesmo. Ou, como Sócrates também diz: a circunstância de haver apenas um ὑπὸ μικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμᾶσθαι não altera um “íota” na própria relação que os φιλότιμοι têm com a τιμή – «ὥς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες». E, por fim, o ἀγαπᾶν de que Sócrates fala acaba por ter a forma não de um “encolher de ombros”, mas daquilo que também se acha implicado no campo semântico deste verbo, a saber: ter grande estima por X, atribuir muito valor a X, ter grande satisfação por X, desejar muito ter X, etc.

Em suma: o passo de 475a9-b2 acaba por documentar que o φίλο-X não consente variação apenas a respeito da *identidade* de X e da *amplitude* (da maior ou menor extensão/compreensão) de X. Para além destes dois elementos, o φίλο-X admite também a possibilidade de uma *variação qualitativa* – de sorte que *o mesmo X* (por exemplo, a τιμή ela mesma – e *nada diferente disso*) está implicado numa complexa escala valorativa: pode ser um X com mais ou menos valor, com mais ou menos qualidade, com maior ou menor “estatuto”.

menos importante na conformação da perspectiva animada por ele, como se a relação com o X em causa correspondesse a qualquer coisa que coexiste facilmente com (ou corre meramente a par de) outras formas de não-indiferença possíveis. Não. O que é próprio do φιλο-X a que Sócrates faz referência³⁸⁹ é como que “encher” a totalidade da perspectiva em causa: “contaminá-la” de uma ponta à outra com a determinação de X – de tal modo que *tudo* nessa perspectiva está voltado para X, tem “devoção” a ele ou ocorre sob a égide da relação com esse X. O X – seja o vinho, no caso dos φίλοινοι, seja a honra, no caso dos φιλότιμοι, etc. – “prende” o ponto de vista animado pelo φιλο-X em causa, absorve-o em si e faz que tudo o mais seja uma “personagem” secundária, periférica do centro que esse X é. Neste sentido, o vinho não constitui uma determinação entre outras do ponto de vista do φίλοινο, mas aquilo que precisamente está em causa na sua vida, aquilo que “invade” tudo o mais e em torno do qual tudo o mais gira. Do mesmo modo que a honra não corresponde a um momento entre outros da orientação vital do φιλότιμος; a honra é, pelo contrário, a determinação central da sua vida, ou aquilo que dispõe a partir de si e em função de si absolutamente tudo com que o φιλότιμος está em contacto (a honra é, por assim dizer, a “forma” da sua vida: aquilo que constitui a identidade dela).

Ora, de tudo isto resulta qualquer coisa como um “retrato-robot” do φιλο-X, de que faz parte, por um lado, uma componente de *variabilidade* e, por outro, uma componente de *constância/invariabilidade*, que constitui justamente o *denominador comum* a toda a margem de variação possível. Que é que isto quer dizer?

Como dissemos, *Respublica* V chama a atenção para uma vasta multiplicidade de perspectivas configuradas pela forma “φιλο-X”. Os φίλοινοι, os φιλότιμοι, os φιλοθεάμονες, os φιλήκοοι, os φιλόπαιδες ou os φιλότεχνοι são os exemplos referidos.³⁹⁰ Por outras palavras: Sócrates acentua que o objecto do φιλο-X pode justamente variar quanto à sua *determinação* e assumir *identidades* muito diferentes, que “contraem” a *estrutura formal* da não-indiferença aqui em causa (o φιλο-X), fazendo-a seguir nesta ou naquela direcção (na direcção dos παῖδες, das τιμαί, do οἶνος, etc.). Mas, para além disso, como referimos, o φιλο-X consente variação também pela forma como o objecto do apego tem uma *extensão mutável* (ou tem uma carga de

³⁸⁹ E, na verdade, também a que Aristófanes faz referência nas *Vespae*.

³⁹⁰ Nas *Vespae*, os exemplos dados por Aristófanes são: φιλοπότης (78), φιλοθύτης (82), φιλόξενος (82), φιληλιαστής (88).

compreensão e de extensão mutáveis). Assim, por exemplo, o φίλο-X definido pela relação com os παῖδες pode estar constituído de tal modo que tem como objecto os παῖδες de um modo indiferenciado (é esse o caso que Sócrates refere em 474d-475a) – mas também pode sobredeterminar esse quadro mais genérico e ter uma conformação mais específica, assumindo, assim, a forma de algo dirigido aos παῖδες *morenos* ou aos παῖδες *loiros* aos παῖδες *altos* ou aos παῖδες *baixos*, etc., etc.

Mas, havendo esta ampla margem de variação possível, Sócrates vinca que ela coexiste com uma *estrutura formal invariável* – que é *comum* a toda a variabilidade na constituição do φίλο-X. Essa estrutura constante, que subjaz a toda a variação possível, é aquela que em *Respublica* V³⁹¹ fica associada ao prefixo “φίλο-” – que, assim, é interpretado como algo que, seja qual for a identidade do objecto expresso pela segunda componente das palavras compostas com este prefixo e seja qual for a sua extensão, exprime *sempre* a ideia de um *comportamento irrestrito, compulsivo, adictivo*. Em suma, as análises de *Respublica* V³⁹² caracterizam-se a) por isolar a componente relativa ao “φίλο-” e b) por conferir a todos os valores possíveis de X a determinação de algo como que pré-formado pela ideia de um comportamento *absolutamente obsessivo* da ordem daquele que se tentou descrever (de tal modo que X constitui o objecto *dessa forma de comportamento*).

Ora, isto abre caminho para a compreensão do sentido que Sócrates faz corresponder ao conceito de φιλοσοφεῖν no livro V da *Respublica*. Esse sentido resulta justamente da conjunção entre a) o valor atribuído ao prefixo “φίλο-X” (que funciona, por assim dizer, como *género próximo*) e b) a sua contracção mediante a desformalização de X como algo relativo à carga semântica de σοφός, σοφία, etc. (que corresponderia, neste caso, à *diferença específica*).

Importa insistir neste ponto, que é fundamental. Com efeito, resulta do que foi considerado que a compreensão do φιλοσοφεῖν em causa em *Respublica* V passa a) pela *estrutura formal comum* correspondente ao comportamento “adictivo” que Sócrates faz corresponder aos diversos casos de φίλο-X e b) pela “*diferença específica*” que X assume no caso particular do φίλο-σοφεῖν, φιλό-σοφος, etc. Quer dizer: o decisivo para se compreender o que Sócrates tem em vista é a carga específica acrescentada ao prefixo “φίλο-” e que vem justamente contrair e sobredeterminar a referida forma

³⁹¹ Tal como nas *Vespae*.

³⁹² Assim como a cena inicial das *Vespae*.

comportamental (de sorte que lhe confere uma *direcção particular* – a direcção correspondente à família de σοφία, σοφός, etc.).

Acontece, no entanto, que a simples menção de σοφία, σοφός, etc. não é, só por si, suficiente para produzir uma clara e inequívoca fixação da direcção em causa.³⁹³ Mas isto não impede Gláucon de tomar a iniciativa e exprimir uma compreensão *muito definida e precisa* da noção de saber ou conhecimento em causa na segunda componente de φιλο-σοφεῖν. É este ponto que importa agora tentar ver mais de perto.

A forma como Gláucon interpeta a noção de saber acha-se muito claramente expressa na reacção à intervenção de Sócrates em 475b8-c8, de que importa acentuar sobretudo o enunciado final: «Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκη φήσομεν φιλόσοφον· ἢ γάρ;» (475c6-8). A isto responde Gláucon o seguinte:

Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονται σοι τοιοῦτοι. οἳ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἳ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὥς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι, οἳ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἐκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν, ὥσπερ δὲ ἀπομεμισθωκότες τὰ ὧτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι. τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν.³⁹⁴

Antes do mais, a compreensão da noção de σοφία aqui expressa por Gláucon caracteriza-se por estabelecer um *nexo de continuidade* entre os φιλόσοφοι, por uma

³⁹³ Seria importante a) proceder a um exame detalhado da complexa carga semântica que está associada ao conceito de σοφία, σοφός e afins, b) levar em consideração os antecedentes desse conceito e os significados predominantes no contexto dos séculos V e IV e c) explorar os sentidos que o termo tem no *Corpus Platonium* – muito em especial, no texto de *Respublica* V, etc. Porque não podemos aqui levar a cabo essa tarefa, tenha-se apenas presente que o conceito está ligado à ideia de um saber *nobre, elevado, especial*: um saber *mais digno e mais perfeito* do que o saber comum – e, nesse sentido, *reservado*: restrito apenas a alguns. Isso tem que ver com o facto de “σοφία” estar sempre ligada à ideia de qualquer coisa como uma *intensificação* da ideia de saber (de um saber não “ordinário”, mas “extraordinário”, etc.). De certo modo, a carga do conceito é tal que um saber seria tanto mais σοφόν quanto mais reservado, mais difícil ou menos comum fosse a sua aquisição. Como já se verá melhor, um dos aspectos fundamentais da análise de *Respublica* V que se segue é justamente evidenciar a ambiguidade do conceito (sc. o facto de ele se prestar a entendimentos muito diferentes) e, por outro lado, pôr em confronto o *conceito comum da ideia de conhecimento* com um conceito *muito diferente* desse.

³⁹⁴ Cf. 475d1-e1.

parte, e, por outra, os φιλοθεάμονες, os φιλήκοοι, entre outros. Se o que define os φιλόσοφοι é, como Sócrates explicitamente diz, um desejo insaciável por adquirir saber ou passar a saber («καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, κτλ.»), então também se deve contar entre o grupo dos φιλόσοφοι os φιλήκοοι e os φιλοθεάμονες, etc. Pois também os φιλήκοοι e os φιλοθεάμονες se caracterizam por estarem obsessivamente voltados para tudo o que possa ser objecto de “aquisição cognitiva”. Com efeito, todas as coisas que se possam ver ou ouvir são alvo da sua curiosidade, despertam o seu interesse e inquietam-nos se porventura se mantiverem fora de alcance. E, justamente como ávidos perseguidores do καταμανθάνειν, também os φιλήκοοι vão ouvir tudo o que haja de coros, fazem o périplo dos festivais em honra de Dioniso, sem perderem (ou sem suportarem a ideia de perder) um único que seja. Numa palavra: tal como os φιλόσοφοι, o que define os φιλήκοοι ou os φιλοθεάμονες é justamente uma tensão insaciável para cobrir tudo na região daquilo que possa ser visto ou daquilo que possa ser ouvido, sem excepção: não “perder pitada” de todo e qualquer objecto de μανθάνειν sc. de καταμανθάνειν possível.

Mas que é que tudo isto quer dizer e para que aspectos aponta?

Em primeiro lugar, as palavras de Gláucon traduzem na esfera dos φιλοθεάμονες e dos φιλήκοοι, etc. toda a carga do φιλο-X que esteve no centro das análises precedentes. Assim, o que caracteriza os φιλοθεάμονες é justamente um apego obsessivo constituído de tal modo que tem como objecto tudo aquilo que possa ser objecto de “aquisição cognitiva”. Tudo – nada menos do que *tudo* – o que for susceptível de ser visto, independentemente da sua natureza, é alvo do maior interesse e desperta avidez. Neste sentido, os φιλοθεάμονες têm a natureza de algo assim como “coleccionadores” obsessivos de “vistos”. Tudo o que seja da ordem do “espectáculo” – seja uma encenação dramática, um evento desportivo, uma cerimónia religiosa ou mesmo uma rixa entre vizinhos – é compreendido como absolutamente imperdível. E, tal como acontece com um “coleccionador” compulsivo, os φιλοθεάμονες vivem numa espécie de ânsia e desassossego constantes por “arrecadar” tudo o que possa enriquecer ou completar a sua “coleção” – de tal forma que nada falte e que nenhum “exemplar” significativo para essa “coleção” seja deixado de fora. Numa palavra: o que é próprio dos φιλοθεάμονες é justamente a tensão incontrolável para a *totalização do campo da θέα*, ou seja, para aquisição do *património absoluto* do “visto”, de sorte que na esfera da visão nada haja que permaneça oculto.

Mutatis mutandis, passa-se o mesmo com os φιλήκοοι. Pois também a perspectiva dos φιλήκοοι está constituída de tal forma que só a *posse total* (*sem resto*) dos apresentados auditivos possíveis está (ou estaria) em condições de satisfazer a sua tensão. Quer dizer: também os φιλήκοοι se assemelham a “*coleccionadores*” *absolutamente obsessivos* e inteiramente dominados pela compulsão para o “mais e mais e mais e mais...” – até que a “colecção” dos sons fique totalmente preenchida, sem nada deixar de fora (ou seja: até que se constitua qualquer coisa como o *património absoluto* do “*audível*” ou a *aquisição da totalidade da ἀκοή possível*). E também neste caso não importa se se trata de festivais em honra de Dioniso ou de discursos de retórica ou de meros rumores, etc. Seja o que for faz parte da “colecção” e constitui, portanto, um elemento absolutamente imprescindível para o φιλήκοος.

A partir do exposto percebe-se melhor porque é que Gláucon estabelece um nexos de continuidade entre os φιλόσοφοι, por um lado, e os φιλοθεάμονες/φιλήκοοι, por outro. De facto, o que o caracteriza ambas as formas de ver é justamente o apetite voraz e insaciável pelo saber ou o “καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχειν” de fala Sócrates em 475c6ss. Nos diferentes casos tudo gira em torno do μανθάνειν sc. do καταμανθάνειν – e tanto os φιλόσοφοι quanto os φιλοθεάμονες ou os φιλήκοοι têm a sua perspectiva configurada por uma obsessão pelo acompanhamento irrestrito do que se passa, pelo saber ou conhecer “o que aí há”.

Mas, por outro lado, o que dissemos permite também entender em que sentido Gláucon afirma que os φιλοθεάμονες e os φιλήκοοι, etc. podem ser contados *entre os φιλόσοφοι* («ἐν φιλοσόφοις τιθέναι», 475d4) – e tanto quer dizer: em que sentido Gláucon não identifica exactamente os φιλόσοφοι com os φιλοθεάμονες/φιλήκοοι, antes estabelece os segundos como *uma parte* do grupo *mais amplo* constituído pelos primeiros. Que é que isto quer dizer?

Para o percebermos, basta ter em atenção qual a amplitude do âmbito de realidade que os φιλοθεάμονες e os φιλήκοοι reconhecem como objecto de apego e a forma como, assim, conferem ao μανθάνειν sc. ao καταμανθάνειν por que têm obsessão uma identidade muito peculiar.

Por um lado, a tensão dos φιλοθεάμονες para o saber (para o μανθάνειν sc. para o καταμανθάνειν) é uma tensão dirigida a *um tipo de conteúdos muito preciso* ou a *uma determinada esfera de apresentados*: a esfera dos apresentados *visuais*, das “coisas” que podem ser *vistas*. Nesse sentido, o μανθάνειν/καταμανθάνειν que é objecto

de apego não é um *μαντάνειν/καταμανθάνειν absolutamente indiferenciado*. Não é todo e qualquer cognoscível em geral – não é o saber *em toda a sua amplitude* – que constitui o objecto da tensão, mas antes algo de *mais circunscrito*: o campo do visível. E há obsessão pelo saber de tudo, por conhecer a totalidade do que seja susceptível de ser conhecido, sim – mas *apenas no interior de um determinado domínio de conteúdos*: o domínio dos apresentados visuais. Em suma: aos olhos dos φιλοθεάμονες, o que importa perseguir é a θέα – e só ela.

Mas, por outro lado, é também algo de “angulado” (i.e.: algo restrito ou não inteiramente abrangente) que caracteriza o apego que os φιλήκοοι têm ao μανθάνειν sc. ao καταμανθάνειν. Pois também eles têm de raiz uma tensão obsessiva para todo e qualquer καταμανθάνειν possível, mas isto de tal modo que, também no seu caso, a sua tensão não visa todo o tipo de cognoscíveis. A tensão dos φιλήκοοι para o saber não cobre tudo o que há de καταμανθάνειν *sem mais*, antes está dirigida a um conjunto de “saberes” *específico*: os conteúdos auditivos, ou seja, aquilo – e só aquilo que – que cai dentro do campo da ἀκοή. Neste sentido, a determinação da ἀκοή esgota o apego ao saber: tudo o que importa saber é reconduzível a ela, cinge-se ao horizonte de apresentação que lhe é relativo. E tudo o mais que exceda essa determinação, tudo o mais que ultrapasse o *âmbito mais estrito* da ἀκοή é pura e simplesmente algo por que se sente “indiferença” ou por que não se tem apego.

Ora, é precisamente este reconhecimento mais estrito da identidade do objecto do apego que se acha negado pelo conceito de φιλό-σοφος ou por algo assim como um apego “não-espartilhado”. Com efeito, o que define o apego dos φιλόσοφοι ao saber é o facto de não se cingir a uma determinada área ou de não poder estar como que “enclausurado” num determinado âmbito da realidade. A perspectiva dos φιλό-σοφοι vem “abrir” toda e qualquer relação com o saber que se caracterize pela propriedade de ser estrita, “espartilhada” ou meramente regional, i.e.: de ainda ter um “exterior” ou de consentir alargamento. Neste sentido, tal como Gláucon está a sugerir que os entende, os φιλόσοφοι estão dirigidos a *tudo e qualquer μανθάνειν/καταμανθάνειν enquanto tal*, de sorte que tudo, absolutamente tudo o possa haver de cognoscível *latissimo sensu* é objecto do apego obsessivo a que, na interpretação de Sócrates, o prefixo “φιλο-” diz respeito.

Ora, é justamente isso que permite situar os φιλοθεάμονες e os φιλήκοοι, etc. como *uma parte de algo mais abrangente*. Apesar de a expressão não estar presente no

final de *Respublica* V, o que aí encontramos parece conferir ao φιλόσοφος a identidade de algo assim como um “*super-φιλοθεάμων*”: um φιλοθεάμων *no sentido mais amplo do termo* (i.e.: um φιλοθεάμων em relação a qualquer coisa como a θέα no sentido mais lato: um “espectáculo cognitivo” total). Ou seja: o que caracteriza os φιλόσοφοι é terem um apego *totalmente indiferenciado* ao μανθάνειν ou καταμανθάνειν, de tal forma que a relação com ele não passa apenas pelos apresentados visuais ou auditivos (não se cinge só à sua esfera de determinação), mas na verdade por *toda e qualquer espécie de apresentação*. Segundo o modo como Gláucon interpreta as palavras de Sócrates, o apego que os φιλόσοφοι têm ao saber é, se assim se pode dizer, um apego relativo ao próprio aparecer enquanto tal, independentemente da determinação concreta daquilo que aparece. Sejam cores, formas, sons, cheiros, paladares ou o que quer que seja de outra natureza – tudo isso “marcha”, tudo isso é objecto de interesse e precisão obsessiva.³⁹⁵ Ou, como também podemos dizer: os φιλόσοφοι têm justamente a natureza de “super-φιλοθεάμονες” ou “hiper-φιλοθεάμονες”: elevam a avidez restrita dos simples φιλήκοοι ou dos simples φιλοθεάμονες a uma avidez irrestrita por o que quer que seja que de alguma forma possa ser objecto de καταμανθάνειν (de passagem do campo do ignorado para o campo do sabido).

A intervenção de Gláucon desenha, assim, um entendimento peculiar de σοφός, σοφία, etc. E, mesmo que a forma como o faz seja rápida e aparentemente “inocente”, Gláucon acaba por pôr em evidência qualquer coisa como um *conceito formal de saber*. Confluem nesse conceito diversas determinações, de que importa pôr em destaque as mais importantes.

Em primeiro lugar, as palavras de Gláucon exprimem uma compreensão da ideia de σοφία nos termos da qual o saber diz respeito *a todo e qualquer conteúdo que se possa acrescentar ao “património cognoscitivo” que se tem*. Ou, como também poderíamos dizer (recorrendo à terminologia da tradição lógica): ao interpretar Sócrates, Gláucon entende σοφία e σοφός de tal modo que lhes confere a *menor compreensão* e a *maior extensão possíveis*. Isto é: segundo Gláucon (Gláucon intérprete de Sócrates), a noção de σοφία corresponde à *posse indiferenciada de tudo quanto é cognoscível*. Para efeitos desse peculiar conceito de σοφία é relevante toda e qualquer realidade

³⁹⁵ Recorrendo à forma expressiva com que D. Baltzly o caracteriza, o φιλόσοφος é precisamente um “*omnívoro do saber*”. Cf. BALTZLY, D., “Knowledge and Belief in *Republic* V”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (2009), 246).

susceptível de ser sabida, seja ela qual for. Ou, dito de outro modo: no sentido em que Gláucon parece entender a noção, só haverá σοφία se deixar de subsistir algo que ainda escape e que, pela sua indisponibilidade cognitiva, gere incompletude do património de saber já efectivamente disponível. Em suma: o conceito formal de saber implicado nas palavras de Gláucon traduz algo relativo ao que quer que seja susceptível de ser acompanhado ou tornado manifesto. Trata-se pura e simplesmente de *tudo* quanto possa vir complementar o acesso de que se dispõe pela introdução de “novos” conteúdos (de “novos” saberes).³⁹⁶

A isto está intrinsecamente ligado um segundo aspecto da compreensão de σοφία que é expressa nas palavras de Gláucon. Podemos descrevê-lo ao dizer que Gláucon compreende o φιλοσοφεῖν tomando como modelo os “coleccionadores” de vistos e de sons ou, se assim se pode dizer, o modelo da “colecção”. Como vimos, o que caracteriza esse modelo é que já há um núcleo ou um património de vistos sc. de sons “coleccionados” – e a “colecção” em causa (a aquisição da totalidade dos vistos/sons) faz-se pela acumulação ao património disponível de todos os “exemplares” possíveis. A compreensão da “colecção” total nestes termos tende, assim, a incorporar, mesmo que só imperceptivelmente, a ideia de que se trata de *estender a outros conteúdos a forma de posse que já há em relação a uma parte deles* (a uma parte dos “exemplares” sc. dos vistos/tidos). De onde resulta, haja ou não consciência disso, que o projecto da “colecção” total equivale a uma *expansão total do tipo de acesso de que já se dispõe* relativamente a uma parte do “universo” da “colecção”. Tudo isto significa então que, tal como Gláucon o entende, o cumprimento da pressão em causa no φιλοσοφεῖν corresponde a) à “colecção” total das várias coisas que de alguma forma podem ser sabidas (todas elas postas de certo modo no mesmo pé, como componentes da “colecção” total e “exemplares” cuja falta a tornaria incompleta) e b) à expansão total da forma de saber que, de todo o modo, já há em relação a uma parte da “colecção” total em causa.

³⁹⁶ Se tivermos em conta o que se disse na nota 393, salta à vista que a forma como Gláucon interpreta as palavras de Sócrates vai de certo modo *ao arrepio* da carga tradicional do conceito de σοφία, σοφός, etc. enquanto esse conceito envolve a ideia de um saber *qualificado*, etc. Aproveitando a deixa dada por Sócrates (o facto de este ter posto a tónica na ideia de *totalização*), Gláucon entende o saber (o saber em causa na segunda componente de φιλο-σοφεῖν) como saber de tudo quanto pode ser sabido (sc. de tudo cujo desconhecimento pode tornar incompleto o património de saber). Nesse sentido, a interpretação de Gláucon faz como que um “*nivelamento*” do conceito de saber, equiparando todas as suas instâncias: pondo tudo no mesmo pé. Ora, isso é precisamente o contrário daquilo que “desde sempre” está em causa no conceito de σοφία, σοφός, etc.

Importa insistir neste ponto e vincá-lo com a maior nitidez possível. O decisivo para compreender a interpretação que Gláucon faz do conceito de φιλοσοφεῖν passa pela conjunção dos dois aspectos que referimos. Quer dizer: se o φιλοσοφεῖν se caracteriza pela tensão para todo e qualquer tipo de cognoscível e se essa tensão tem a forma do sucessivo acréscimo ao património de conhecimento que já se possui, isso significa que o φιλοσοφεῖν corresponde ao projecto da *expansão* do *quantum* de saber que temos à totalidade dos “saberes” possíveis. Este é o ponto fundamental. Gláucon compreende o φιλοσοφεῖν como a tensão para uma espécie de *absoluta hipertrofia do saber que já temos*, mas de forma ainda “enfizada”, “subdesenvolvida”. De sorte que, tal como acontece com um coleccionador, o φιλόσοφος executa a sua tensão pelo acréscimo de mais e mais conteúdos àqueles que já possui. E, assim, o que caracteriza esse peculiar “coleccionador” de saber que Gláucon faz corresponder ao φιλόσοφος é justamente a tensão para *estender* ou *alargar* à totalidade do que há a “clareira” restrita, parcial a que sempre já temos acesso – constituindo, por fim, qualquer coisa como a “coleccção” absoluta da θέα (em sentido lato).³⁹⁷

Ora, tudo isto serve de base para compreender um outro aspecto decisivo das análises de *Republica V*, que é o seguinte.

À primeira vista, quer o conceito formal de saber proposto por Gláucon quer o modelo de totalização desse saber que ele apresenta como inerente ao φιλο-σοφεῖν (sc. aos φιλοθεάμονες *latiore sensu*) parecem dizer respeito a uma tese de Gláucon: uma compreensão *pessoal*, que de facto poderá ser partilhada por outrem – mas que é, de todo o modo, uma compreensão entre muitas outras possíveis (e até uma compreensão entre outras possíveis das palavras de Sócrates). Mas, se é verdade que Gláucon exprime a *sua* interpretação do que Sócrates quer dizer, um olhar mais atento permite perceber que a sua descrição *traduz na perfeição a nossa compreensão habitual* – quer dizer: a compreensão que *cada um de nós tende a ter* – da ideia de conhecimento e do

³⁹⁷ Percebe-se facilmente como tudo isto vem tornar *ainda mais ridícula* a perspectiva que alegadamente é a dos φιλόσοφοι, fazendo-os aparecer como uma espécie de “quinta-essência do disparate”. Percebe-se ao mesmo tempo o que há de propositadamente cómico na interpretação de Gláucon – ou a intenção que tem de ridicularizar a nova identificação do φιλόσοφος proposta por Sócrates. Por uma parte, a própria figura dos φιλοθεάμονες ou dos φιλήκοοι já tem bastante de ridículo (ou, de todo o modo, é apresentada com a preocupação de os meter a ridículo). Mas, por outra parte, o φιλόσοφος surge como alguém que eleva o despropósito (apesar de tudo contido, sectorial) dos φιλοθεάμονες e dos φιλήκοοι a qualquer coisa ainda mais desmedida e, por isso, ainda mais risível. Pois o que está em causa no φιλόσοφος de Sócrates é, como dissemos, um “super-φιλοθεάμων”, comparado com o qual o φιλοθεάμων em sentido estrito acaba por parecer, ainda assim, equilibrado. De sorte que, se à partida (i.e. antes da redefinição proposta por Sócrates), os φιλόσοφοι já suscitavam riso, agora então nem se fala...

que corresponderia a um saber total, irrestrito.³⁹⁸ E haja ou não consciência disso, cada um de nós tende a *subscrever* a identificação levada a cabo por Gláucon. Ou seja, por mais que não tenhamos (ou julguemos não ter) qualquer tipo de relação com o φιλοσοφεῖν, por mais que tal projecto não nos diga nada e nos pareça despropositado, tendemos de facto a homologar as palavras de Gláucon: a haver φιλοσοφεῖν ou a haver alguém com uma pressão para um saber total, isso *terá* de equivaler à ideia de completação irrestrita do património de saber que já se tem. De sorte que, vendo bem, Gláucon não exprime apenas a sua “opinião pessoal” sobre a natureza do φιλοσοφεῖν; acontece, antes, que ele dá voz a um modelo de compreensão que tende a ser perfilhado por qualquer um de nós.

Com efeito, um dos aspectos fundamentais da conformação do nosso ponto de vista é a convicção da posse de um *quantum* mínimo de saber. Na perspectiva que tendemos a ter, pode haver muitas coisas que não sabemos, sim; mas não temos um *grau zero* de saber. Há, antes, uma decidida convicção de termos sempre já constituído algum património cognoscitivo. Esta identificação não resulta de um exame ou de um esforço por apurar se é de facto assim ou não. Ela é tão natural e óbvia que está automaticamente instalada – e, na verdade, parece instalada em nós desde que nos lembramos. É verdade que reconhecemos facilmente que pode haver perspectivas que *sabem mais* do que outras e, designadamente, que chegam a saber muito mais do que nós sabemos (por exemplo, as perspectivas das “ciências”). Mas, sendo assim, o modo como tendemos a compreender essa possibilidade não anula (antes reforça) o ponto que aqui se trata de pôr especialmente em relevo: o saber que admitimos que nos falta não nos aparece como algo susceptível de pôr em causa a apresentação que já temos – antes parece corresponder a um *desenvolvimento o enriquecimento dela* (a um “melhoramento” daquilo a que ela de todo o modo já tem acesso). E isto de tal forma que o ganho de saber equivale justamente ao enriquecimento do património cognoscitivo *que já se possui* (ao acrescento destes e daqueles cognoscíveis à “clareira” de saber já disponível).

Tudo isto permite perceber, em suma, um aspecto nuclear das análises de *Respublica* V. Mesmo que o próprio texto não o enuncie *expressis verbis*, faz efectivamente parte daquilo que considera a chamada de atenção para o facto de o nosso

³⁹⁸ I.e.: àquilo que procuraríamos adquirir se porventura estivéssemos sujeitos ao tipo de comportamento φιλο-X relativamente à supressão de todo e qualquer escondimento que é descrito por Sócrates.

ponto de vista habitual partilhar com a identificação dos φιλόσοφοι que é feita por Gláucon uma determinada compreensão das relações entre saber/não-saber e do que corresponderia a uma tensão para um saber irrestrito. Mas mais: ao acentuar isto, as análises de *Respublica* V acabam por pôr em evidência, mesmo que apenas “silenciosamente”, que o nosso ponto de vista tem de raiz *um determinado diagnóstico a respeito da sua “situação cognitiva”* – e que é justamente com base nesse diagnóstico que compreende o que seria o φιλοσοφεῖν a que Sócrates se refere. Como já se verá melhor, a continuação das análises de *Respublica* V põe a tónica neste diagnóstico (nas teses fundamentais deste diagnóstico) e concentra-se precisamente na questão de saber se ele é ou não adequado – e porquê.

2.1.2. A reacção de Sócrates à compreensão de Gláucon (sc. à compreensão comumente partilhada por cada um de nós) do sentido do φιλοσοφεῖν. A tese paradoxal de Sócrates segundo a qual a tensão dos φιλόσοφοι (i.e. dos φιλόσοφοι compreendidos como “super-φιλοθεάμονες”) peca por defeito. Os “super-φιλοθεάμονες” como não-ἀληθινοὶ φιλόσοφοι sc. como ὁμοῖοι φιλοσόφοις

Até aqui considerámos a interpretação que Gláucon faz das palavras de Sócrates sobre o φιλόσοφος. Mas, em última análise, tudo depende de como Sócrates reagir a esta interpretação. Sempre poderia acontecer que Sócrates mantivesse a sua definição de φιλόσοφος, mas produzindo alguma cláusula de restrição do âmbito. Se assim fosse, os φιλόσοφοι deixariam de se ver ligados a uma pressão de completação indiferenciada de tudo o que se presta a ser sabido e teriam a definição que lhes é própria («τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ’ οὐ, ἀλλὰ πάσης») transformada por uma modificação do conceito de σοφία – mais precisamente, por uma modificação que pusesse esta última a corresponder a uma qualquer forma de saber *qualificado*, “superior”. Em certo sentido, há naquilo que Sócrates diz elementos que parecem sugerir algo deste género, como por exemplo o enunciado de 475d8-e2: «τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν; Οὐδαμῶς, εἶπον, (...)». Mas, se virmos bem, apuramos que não é propriamente este o caminho que é seguido por Sócrates (e que a dissociação entre os

φιλόσοφοι e os φιλοθεάμονες – mais: a dissociação entre os φιλόσοφοι e os “super-φιλοθεάμονες” de que falámos – segue um caminho bastante diferente).

Com efeito, embora Sócrates pareça traçar a diferença entre os φιλόσοφοι e os φιλοθεάμονες (sc. a diferença entre os φιλόσοφοι e os “super-φιλοθεάμονες”) deixando alguma forma de saber fora do campo da φιλοσοφία³⁹⁹, a tese que vai acabar por sustentar não é que os φιλόσοφοι, afinal de contas, pretendem adquirir *menos* do que os φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες”. A tese que será sustentada por Sócrates é, antes, que, aos olhos dos φιλόσοφοι, os φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες” não pecam por *excesso*, mas sim por *defeito*, i.e. por deixarem subsistir em ângulo cego uma forma de escondimento de que não se apercebem e que faz que aquilo para que tendem, na verdade, não corresponda à absoluta completação ou totalização que parece corresponder. Por outras palavras, Sócrates não se distancia dos φιλοθεάμονες sc. dos “super-φιλοθεάμονες” por estes procurarem alcançar mais saber do que aqueles (e de tal modo que uma parte desse saber não é nobre, distingue-se pela sua irrelevância ou inutilidade, etc.). Não. Sócrates diferencia os φιλόσοφοι dos φιλοθεάμονες sc. dos “super-φιλοθεάμονες” porque, segundo ele, estes últimos só aparentemente tendem para a totalidade absoluta do saber e o seu aparente ângulo giro é, vendo bem, ultrapassável em direcção a algo mais (esse algo mais para que precisamente tendem os φιλόσοφοι).

Ou seja, o procedimento de Sócrates passa por algo que à primeira vista parece enigmático e até mesmo impossível, paradoxal, incongruente. Pois, por um lado, Sócrates *aceita* a tese de Gláucon, segundo a qual o φιλοσοφεῖν designa qualquer coisa como um φιλο-X em relação à *total supressão de qualquer margem escondimento*. De sorte que aquilo que contrapõe a Gláucon não envolve nenhuma *diminuição da extensão* do conceito de saber. Mas, por outro lado, sustenta que há uma *diferença* entre ambas as formas de perspectiva: a perspectiva dos φιλόσοφοι como φιλοθεάμονες (i.e.: os φιλοθεάμονες *no sentido lato*, ou os φιλόσοφοι constituídos na forma dos φιλοθεάμονες, por alargamento do seu modo de ver) e a perspectiva dos φιλόσοφοι de que fala.

Ora, é justamente a coexistência entre estas duas teses aparentemente incompatíveis que gera perplexidade, estranheza e depõe em qualquer coisa como um

³⁹⁹ E, portanto, pareça seguir um rumo que é restritivo e enveredar pela tese de que, afinal, os φιλόσοφοι não tendem para a posse de toda a expansão de saber sc. para um saber de tudo aquilo que é susceptível de ser sabido.

imbróglio (um impasse ou um beco sem saída). Como é possível sustentar o carácter total do φιλοσοφεῖν – tão total como o φιλοσοφεῖν na boca de Gláucon – e mesmo assim dizer que há uma diferença entre os φιλόσοφοι e os “super-φιλοθεάμονες”? Como é que há lugar para alteridade (e tanto quer dizer: para algo que é deixado de fora, ou que não faz parte da identificação produzida por Gláucon), se tal identificação se define por ser *totalmente abarcante*? Se o φιλοσοφεῖν é total, se corresponde a um projecto de saber em ângulo giro, não é então forçoso que o que quer que seja que Sócrates diga pertença a esse horizonte, esteja já incluído nele?

Vendo bem, o que se segue a partir daqui (i.e., a partir de 475e2) até ao final do livro V da *Respublica* é precisamente a tentativa de encontrar solução para este imbróglio. O problema está então em perceber como é que isso é levado a cabo.

Ora, tal tentativa ocorre em *duas etapas*. A primeira delas, como já se verá, corresponde pura e simplesmente a uma espécie de “retrato-robot” daquilo que será desenvolvido na segunda. Vejamos, portanto, a natureza do “retrato-robot” que fica desenhado na primeira etapa.

Sócrates sustenta que os φιλοθεάμονες, no sentido lato (quer dizer, insista-se: os φιλόσοφοι tal como são compreendidos por Gláucon, ou os “super-φιλοθεάμονες”, de que os φιλοθεάμονες em sentido estrito são como que uma versão abreviada) não são iguais aos φιλόσοφοι de que Sócrates fala, mas sim *semelhantes* a eles: «Οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ’ ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις»⁴⁰⁰. E a esta relação de semelhança está associado um segundo aspecto, que Sócrates exprime através do conceito de ἀληθινόν. Com efeito, de acordo com Sócrates, os φιλοθεάμονες (*latissimo sensu*) não são os *verdadeiros* φιλόσοφοι, os φιλόσοφοι *no sentido autêntico do termo* («ἀληθινοὶ φιλόσοφοι») ⁴⁰¹ ou, como também diz: não são os «τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες»⁴⁰².

Nestas breves palavras, Sócrates assinala já alguns traços fundamentais do referido “retrato-robot”. Esse “retrato” estabelece sobretudo 1. um nexo de identidade entre os φιλοθεάμονες (*sensu latiore*) e uma determinação *inautêntica* (*ilusória, falsa*, em suma: *não-ἀληθινόν*) dos φιλόσοφοι, 2. a contraposição entre os φιλοθεάμονες (*sensu latiore*) e os ἀληθινοὶ φιλόσοφοι e ainda 3. a natureza dessa contraposição como algo que tem que ver com a noção de ὁμοιότης.

⁴⁰⁰ Cf. 475e2.

⁴⁰¹ Cf. 475e3.

⁴⁰² 475e4.

Estes três elementos são fixados com pouca ou nenhuma explicação do seu sentido. Mas, sendo assim, uma focagem mais atenta da sua articulação permite já abrir caminho para alguns aspectos importantes e ganhar uma mais nítida noção do que está em causa neste “retrato-robot” – e tanto significa, como se disse: no caderno de encargos que ele estabelece para os desenvolvimentos ulteriores.

Antes do mais, Sócrates sugere que o modelo que Gláucon reconhece como característico da perspectiva dos φιλόσοφοι – o modelo da expansão total de um património perceptivo – fica *aquém* do que seria preciso para cumprir o φιλο-X dirigido à total supressão do escondimento. É esse mesmo “aquém” que se exprime no facto de os φιλόσοφοι de que Gláucon fala *não* serem ἀληθινοί. O que, por sua vez, levanta desde logo a questão de saber qual é o tipo de “desvio” que está em causa na identificação do φιλοσοφεῖν sc. dos φιλόσοφοι produzida por Gláucon. Quer dizer: qual a natureza desse “aquém”? É um “aquém” que capta *uma parte* do φιλοσοφεῖν no sentido próprio do termo ou é um “aquém” correspondente a um “defeito” mais sério? Ou seja: até que ponto a identificação de Gláucon exprime algo *irreal* sc. *não-ἀληθινόν*? Quais são as implicações dessa identificação alegadamente “insuficiente” ou “defeituosa”? Em que sentido(s) se fala aqui de *não-ἀληθινοί* e de *ἀληθινοί*? Que características têm os φιλόσοφοι que se definem pela propriedade de serem ἀληθινοί e em que medida superam eles o “defeito” que é próprio dos φιλοθεάμονες (em sentido lato)?

Ora, se a partir daqui tivermos em atenção o conceito de ὅμοιον, podemos perceber, mesmo que só de forma muito preliminar, qual o sentido com que Sócrates o usa o termo. Num primeiro momento, quando é introduzido (475e2), “ὅμοιον” é profundamente ambíguo: semelhança, parecença, ser-idêntico a, etc. podem ter vários significados diferentes – e alguns deles até incompatíveis entre si. Mas, sendo assim, há de todo o modo uma coisa que já parece clara. A contraposição entre uma versão *não-ἀληθινόν* dos φιλόσοφοι e uma versão que capta o que eles realmente são permite compreender que a semelhança de que Sócrates fala *não* é uma semelhança *simétrica* – como acontece quando dizemos, por exemplo, que dois irmãos são semelhantes ou que uma árvore é semelhante a outra. Pois, no caso de uma semelhança simétrica, os termos em causa não têm uma *diferença de estatuto* ou não estão dispostos *hierarquicamente*. Nesse sentido, é indiferente dizer-se que A é semelhante B ou que B é semelhante a A: A e B têm o mesmo modo de ser, o mesmo “valor” (são equivalentes ou

qualitativamente iguais).⁴⁰³ Mas não é disto que aparentemente se trata. Ao falar de semelhança, i.e. ao dizer que os φιλοθεάμονες (em sentido lato) *são semelhantes* aos φιλόσοφοι, Sócrates parece ter claramente em vista uma relação de natureza *assimétrica*. Ou seja: Sócrates chama a atenção para uma relação marcada pela ideia de *graduação* ou *hierarquia*, de tal modo que A, apesar de envolver alguma afinidade com B, *difere qualitativamente dele, é de outra “indole”* – quer dizer aqui: é algo *aquém de B*, algo que *não chega* a alcançar B e, nesse sentido, está constituído de tal maneira que não tem a sua “dignidade” ou o seu “estatuto”.⁴⁰⁴ Ou, expresso de outro modo: o tipo de semelhança que Sócrates refere é aquele que caracteriza justamente a relação entre uma *imagem* e o seu *original* – quer dizer, a relação entre algo que se define por remeter para a própria coisa de que é imagem, i.e. para um determinado ἀληθινόν (para esse algo *mais* do que a imagem, que se define por ser *o real, o próprio X* de que a imagem “fala”), mas de tal maneira que, por outro lado, é *incapaz* de ser a própria coisa para que remete: *fica aquém* do ἀληθινόν e, assim, não corresponde senão a uma apresentação *inautêntica* dele (uma apresentação que só ilusoriamente cumpre ou realiza a determinação do original). Mas, se é algo deste género que parece estar em causa quando Sócrates recorre ao conceito de ὅμοιον, também a este respeito não é imediatamente evidente qual é o significado disso e quais são as implicações que tem.

Para esclarecer tudo isto, importa considerar a continuação de 475e e seguir o mais detalhadamente possível o fio da argumentação de Sócrates.

⁴⁰³ Tal como em Português, “ὅμοιον”, “ὁμοιότης”, etc. pode de facto ter este significado. Assim, no sentido político do termo, “οἱ ὅμοιοι” designa os *pares*, i.e. os cidadãos *com iguais direitos* a ocupar cargos políticos. No sentido militar, só para citar um outro exemplo, o termo pode também querer dizer que dois ou mais guerreiros têm uma força semelhante, i.e.: têm *a mesma* força ou estão, a esse respeito, *em total pé de igualdade* sc. *à altura um do outro* (e um não é “mais” do que o outro) – a este respeito, veja-se e.g. *Ilias* XXIII, 632.

⁴⁰⁴ Assim, por exemplo, na *Odyssea* VI, 16 diz-se de Nausícaa (i.e.: de uma mortal e, portanto, de alguém com dignidade e estatuto *inferiores* aos dos deuses) que ela é *semelhante* à deusa Atena («ἀθανάτησι φῦήν καὶ εἶδος ὁμοίη»). Veja-se também e.g. *Odyssea* VIII, 14, onde se diz a respeito de Alcínoo que o seu corpo era semelhante ao dos deuses: «δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος».

Sobre os significados de “ὅμοιον”, “ὁμοιότης”, etc. (e, designadamente, o facto de o seu campo semântico conjugar a ideia de “simetria” e de “assimetria”, no sentido referido), veja-se v.g. BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, op. cit., sub voce; CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, op. cit., 800; DEBRUNNER, A., *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1917, §87, p. 43; FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, op. cit., 390; LIDDELL, H. G./SCOTT, R./JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, op. cit., sub voce. Veja-se também BORDT, M. (ed.), *Platon: Lysis*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 168ss.; FÜRST, A., *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1996, 236ss.

2.1.3. A tentativa de resolução do referido “imbróglio”: primeiro “assalto”. A oposição “αὐτὸ τὸ δεῖνα” e πολλά. O significado de “αὐτὸ τὸ δεῖνα” em 476a-b. A dependência dos πολλά em relação ao respectivo αὐτό: a constituição da multiplicidade da apresentação a partir da fixação de núcleos fundamentais invariáveis e repetíveis correspondentes aos αὐτά, por instanciação e combinatória destes. A omnipresença desta estrutura na apresentação habitual (“aqui e agora”) – alguns exemplos: *cor, peso, resistência, coesão, simultaneidade, síntese, identidade diacrónica*, etc. A presença *velada* ou *despercebida* dos αὐτά sc. do complexo “sistema de forças” que constituem e o conseqüente *fechamento no olhar na “resultante”* desse sistema. Em função disto, o carácter *só ilusoriamente total* do ângulo dos “super-φιλοθεάμονες” (i.e. da compreensão do φιλοσοφεῖν posta na boca de Gláucon) e a forma como, assim, efectivamente escondem (deixam de fora, em ângulo cego) uma – e mesmo *a* – parte fundamental da apresentação

Sócrates começa por perguntar a Gláucon se este está de acordo em que algo belo é oposto ao que é feio/disforme e se ambos são, então, dois – ao que Gláucon dá o seu consentimento: «Ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτὸ εἶναι. Πῶς δ’ οὐ;».⁴⁰⁵ Em seguida, Sócrates pergunta se, uma vez que ambos são dois, cada um deles é um (i.e.: tem uma identidade própria, irreduzível ao outro e constitui, nesse sentido, uma determinação única) – ao que Gláucon volta a assentir: «Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἑν ἐκάτερον; Καὶ τοῦτο».⁴⁰⁶ Quer dizer: em causa está, por um lado, uma determinação única (uma coisa só) – de sorte que, independentemente de haver uma vasta multiplicidade disso (uma vasta multiplicidade de “coisas feias” e de “coisas belas”), é possível identificar em cada caso *um singular*: uma determinação *única e invariável*. Por outras palavras: Sócrates chama a atenção para a circunstância de estar presente um único elemento, que se caracteriza pela propriedade de *polarizar*, de um lado, o que há de belo e, do outro, o que há de feio. E isto de tal forma que é justamente essa polarização que faz que a tensão de oposição entre “belo” e “feio” seja uma tensão entre *dois (e apenas dois) termos* – e não entre a multiplicidade do que há de belo (as mil e uma “coisas belas”) e a multiplicidade do que há de feio (as mil e uma “coisas feias”). Em suma, a relação polar belo/feio é usada para pôr em evidência a polarização de toda

⁴⁰⁵ Cf. 475e9-476a1.

⁴⁰⁶ 476a2-3.

a multiplicidade das coisas belas num núcleo (num pólo) e de todas as coisas feias num outro núcleo (ou pólo) contraposto.⁴⁰⁷

A isto Sócrates acrescenta que o mesmo se passa também em relação ao que é justo e injusto, ao que é bom e mau, e em relação a todas as outras determinações: cada uma delas constitui uma coisa própria, única (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι); mas isto de tal modo que este ἐν ἑκάστων, ao ter relação ou ligação (κοινωνία) com as acções e com os corpos e também com as outras determinações, aparece em todo o lado na forma de múltiplas “aparições”, de múltiplas coisas que *aparecem* (ou, se se quiser, numa multiplicidade de apresentados: πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστων)⁴⁰⁸: «Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστων. Ὅρθῶς, ἔφη, λέγεις».⁴⁰⁹

À primeira vista, estas palavras de Sócrates sugerem uma mera enumeração de outros exemplos daquilo que ficou dito nos enunciados precedentes. Assim, para além da esfera do belo e do feio, verifica-se que também relativamente a outras determinações sucede que é possível reconhecer algo de singular e irreduzível à multiplicidade dos casos, ou seja: um único pólo para lá da multiplicidade e isolável dela – o “justo” e as “coisas justas”, o “injusto” e a multiplicidade de casos “injustos”, um só “bom” e a variedade de coisas “boas”, a invariabilidade de algo “mau” e os diferentes casos de “mau” a perder de vista, etc., etc. Mas, vendo bem, não é só isto que está implicado nas palavras de Sócrates. Por um lado, em vez de se dizer que a polaridade em causa se regista apenas no caso das determinações citadas, vinca-se que o mesmo se passa *com todos os εἶδη* – quer dizer, na verdade, com todas as determinações («... καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος»). Por outro lado, em 476a4-8, descreve-se também uma *determinada relação* entre a esfera do singular e a esfera da multiplicidade que lhe corresponde (ou, o que é o mesmo, entre o pólo isolável da multiplicidade e os seus diferentes casos: os diferentes casos de “justo” e “injusto”,

⁴⁰⁷ Assim, o que Sócrates tem em vista não é tanto a relação polar entre o belo e o feio quanto o facto de ela ajudar a pôr em evidência a polaridade que percorre as duas regiões (a região das múltiplas coisas belas e a das múltiplas coisas feias) que faz a unidade de cada uma delas e permite que sejam contraponíveis uma à outra ou contraponíveis como *duas*.

⁴⁰⁸ Não é fácil verter o sentido de “κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστων”. Isto é assim desde logo porque o enunciado exprime, de forma extremamente concisa, uma variedade de aspectos e empresta aos termos em causa um significado propositalmente ambíguo. No que se segue, procura-se justamente destrinçar os vários aspectos aqui implicados e a ambiguidade de que o enunciado se reveste.

⁴⁰⁹ 476a4-8.

“bom” e “mau”, etc.). E o que a este respeito se indica são fundamentalmente quatro coisas, que é possível detectar e pôr em relevo a partir das palavras de Sócrates, apesar de tudo o que têm de sumário e condensado.

A primeira dessas três coisas a que importa atender tem que ver com a ideia de *repetição* ou de *instanciação*: a mesma determinação (aquilo que Sócrates designa como “αὐτὸ τὸ” δεῖναι, ou o que em 476a6 é referido como ἕκαστον⁴¹⁰) tem um carácter tal que é capaz daquilo que Sócrates descreve ao falar de “πανταχοῦ φαίνεσθαι” (de um aparecer um pouco por todo o lado) sc. do “πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον”. Há que atentar bem no que está a ser dito, para não se perder a pista dos fenómenos em causa. Como já se verá melhor, Sócrates não está senão a falar da composição daquilo que habitualmente nos aparece e do facto de não suceder de maneira nenhuma que a multiplicidade do que nos aparece esteja constituída de tal modo que cada um dos seus momentos se ache preenchido por uma determinação *absolutamente original*: que nunca se repete. Ou seja, Sócrates está a chamar a atenção para algo, na verdade, muito fácil de verificar, mas a que em regra não prestamos suficiente atenção – a saber, que sucede justamente o contrário: na multiplicidade do que nos aparece as determinações *repetem-se*. Na verdade, repetem-se mesmo *muito*. De sorte que o cardinal das determinações que fixam o teor daquilo que nos aparece é de longe muito mais pequeno do que os apresentados que nos aparecem fixados por essas determinações. Noutras palavras, aquilo que nos aparece tem uma composição, por assim dizer, “*económica*”, marcada por um recurso à repetição sc. por múltiplas instanciações das *mesmas* determinações.

Em segundo lugar, Sócrates chama a atenção para o facto de a multiplicidade “disto” que nos aparece estar constituída *a partir dos pólos* – de tal modo que é *sobre a base da sua constituição* que os diferentes casos da multiplicidade podem ter lugar. Ou, dito de forma mais precisa: Sócrates sustenta que o reconhecimento de cada esfera da multiplicidade *pressupõe a abertura da própria determinação singular e invariável* sc. *da determinação repetível ou do αὐτό correspondente*. Assim, por exemplo, a identificação das “coisas belas” só é possível *a partir da fixação do próprio “belo”*

⁴¹⁰ Que é o ἕκαστον na esfera dos εἶδη – i.e., cada εἶδος ou cada determinação que se repete. Aquilo para que Sócrates procura chamar a atenção através dos termos “αὐτὸ τὸ” δεῖναι e ἕκαστον acha-se também expresso por recurso às expressões “αὐτὸ καθ’ αὐτό” (476b11) e “ἡ φύσις αὐτοῦ τοῦ δεῖναι” (476b6-7). A continuação tornará mais nítido o que está envolvido nestas expressões e no contexto em que elas são usadas.

enquanto tal (da determinação “belo” enquanto tal). Nesse sentido, a multiplicidade das instâncias de belo *decorre precisamente dessa fixação fundamental* (que “põe” a determinação belo enquanto tal). A identificação das múltiplas coisas belas como que “*vem*” desta determinação repetível – e não o contrário. Quer dizer, não é o “belo” que deriva do reconhecimento da multiplicidade dos diferentes “casos” de belo, antes acontece que o próprio “belo” está *sempre já implicado* na multiplicidade das “coisas belas” e *possibilita*, assim, o reconhecimento de uma dada apresentação *como bela* (i.e. como um caso ou momento da fixação singular e invariável que lhe diz respeito).

Mas isto não é tudo. Em terceiro lugar, cada uma das determinações referidas por Sócrates (cada uma das determinações fundamentais que designa como “αὐτὸ τὸ δεῖν”) está constituída de tal modo que corresponde como que à “irrupção” de um número indefinido de aplicações possíveis *da determinação repetível em causa* (que se constitui justamente como repetível e, por isso, multiplamente “utilizável”, como algo que “rasga” em si um campo de múltipla aplicabilidade).

A tudo isto acresce ainda uma quarta coisa, que também se desenha com nitidez nos enunciados de Sócrates. No passo aqui em causa, fala-se ao mesmo tempo de algo que é apresentado como a “chave” da composição “disto” que habitualmente me aparece: o *cruzamento* ou o *envolvimento recíproco* das diferentes determinações fundamentais e das esferas que lhes correspondem. É para isso que Sócrates aponta quando diz: «(...) τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.»⁴¹¹ Mas que é que isto significa? Significa que o essencial na forma como está composto o que habitualmente me aparece é precisamente o facto de as diferentes esferas de determinação – os campos dos diferentes εἶδη (com o “bing-bang” de que cada um é portador e, portanto, o território da respectiva aplicabilidade) – não estarem “encapsuladas”, como se cada uma só dissesse respeito a si. Sucede antes estão sempre já *postas em relação umas com as outras*. E isto de uma forma muito particular, a saber, aquela que consente e prevê a *conjunção* dos εἶδη e das respectivas instanciações, quer dizer, que consente e prevê não só que um εἶδος esteja presente nas *suas* múltiplas instâncias, mas também que os diferentes εἶδη *se cruzem uns com os outros* e, assim, que as repetições sc. instanciações

⁴¹¹ Cf. 476a6-7. Observe-se um outro aspecto, que de momento não podemos analisar mais detidamente, mas que é importante não perder de vista. Ao mesmo tempo que vinca a ideia de combinação ou de *κοινωνία*, Sócrates põe também em destaque a *heterogeneidade* dos termos combinados: πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων (quer dizer, dos εἶδη uns com os outros).

de uns estejam também presentes nas repetições sc. instanciações de outros. Dito de outro modo, Sócrates está a chamar a atenção para a circunstância de aquilo que habitualmente nos aparece estar composto por uma *combinatória de determinações repetíveis* – por uma combinatória constituída de tal maneira que, vendo bem,

1. a variação do teor daquilo que de cada vez aparece (este ou aquele “objecto” ou parte de “objecto”) resulta de diferentes constelações de combinação e não-combinação das várias determinações em campo;

2. essa variação tem lugar num intervalo que, por um lado, se define pelo facto de haver sempre um *quantum* mínimo de combinação (i.e. algumas determinações combinadas umas com as outras) e, por outro lado, também está definido pelo facto de *não* haver uma combinação total (de tal modo que em tudo todas as determinações estejam combinadas com todas); e

3. cada momento do que aparece, em vez de estar fixado por uma única determinação (em vez de ser “monoeidético”), provém da conjunção de uma multiplicidade de εἶδη – como se correspondesse sempre à “resultante” de um “sistema de forças” complexo.

Mas, se é isto que está envolvido nas palavras de Sócrates, em última análise, de que é que ele está a falar?

Para o perceber, não é necessário ir muito longe. Basta atentar na apresentação que tenho “aqui e agora”, na forma como me aparece aquilo que me rodeia no próprio campo perceptivo de que agora disponho. Por exemplo: estou sentado numa biblioteca, a escrever ao computador. Aparecem-me o ecrã e o teclado do computador, a mão com que escrevo; se olhar em redor, vejo também a garrafa de água, folha de rascunho, um lápis; se levantar um pouco os olhos, aparecem-me ainda algumas estantes, livros (sc. lombadas de livros), pessoas que vejo pelas janelas, etc., etc.

Se me concentrar, por exemplo, no aparecimento do lápis, salta à vista que ele tem uma determinada cor – mais: que essa cor se repete nos diferentes momentos (se assim se pode dizer, nos diferentes “pontos”) que compõem a sua superfície externa. Assim, o momento L_1 da superfície do lápis tem a cor X, o momento L_2 tem exactamente a mesma cor, tal como L_3 , L_4 , L_5 – e por aí fora. A preencher todos estes diferentes momentos da superfície externa do lápis está *sempre a mesma determinação*: em toda a multiplicidade está presente *uma – e sempre a mesma – determinação*, que se

repete e multiplica pelos “pontos” que compõem a superfície do lápis. Ora, é exactamente isto que se passa em relação à superfície externa do computador. Também ela tem uma determinada cor que se repete em todos e cada um dos seus “pontos”, de tal modo que os diferentes “pontos” da multiplicidade em causa se acham preenchidos pela mesma – *sempre a mesma* – determinação. E assim também no caso deste ou daquele livro sc. de cada uma das lombadas que vejo: a cor que vejo nas suas superfícies caracteriza-se justamente por não estar presente num único “ponto” da multiplicidade em causa, mas antes por ser algo que se difunde por toda a multiplicidade dos “pontos” da superfície de cada livro sc. de cada lombada dos livros, que assim sempre de novo recorrem à *mesma determinação* e aparecem preenchidos por ela.⁴¹²

Mas não é assim apenas no caso das cores. O mesmo se passa, por exemplo, com o peso. Com efeito, o lápis tem um determinado peso. Mas, sendo assim, esse peso não preenche apenas este ou aquele “ponto” da multiplicidade que o compõe; antes sucede que tal peso *se distribui ou difunde por toda multiplicidade*, de sorte que em cada um dos diferentes “pontos” por que a superfície dos lápis é composta está presente *a mesmíssima determinação*. E assim também em relação ao computador e aos livros e às estantes e às pessoas que vejo passar na rua, etc., etc. O aparecimento de cada um destes objectos como realidades pesadas difunde globalmente a mesma determinação pela totalidade dos objectos em causa, de tal modo que eles têm o aspecto que têm (o aspecto de realidades pesadas) em virtude do facto de essa determinação se achar espalhada por todos eles. E o seu aparecimento dá-se justamente na ininterrupta remissão para essa determinação, que assim constitui qualquer coisa de *constante* ou *omnipresente*: qualquer coisa que se *repete indefinidamente* e que *preenche toda a multiplicidade* dos diferentes “pontos” que compõem as realidades em causa (o “ponto” 1 do lápis, o

⁴¹² Isto é assim nos casos em que a superfície externa do lápis/computador/livro é monocromática. Mas, no fundamental, é também assim quando a superfície em causa tem duas, três ou mais cores diferentes, como acontece nas lombadas dos livros ou nas folhas de rascunho. Se, por exemplo, a superfície externa desses objectos for composta pelas cores preta, cinzenta e branca, o que de todo o modo se verifica é que a mancha que é coberta pela cor preta é justamente uma mancha, i.e.: algo não simples, mas complexo. O que significa, por um lado, que a mancha da superfície do lápis/computador/livro correspondente à cor preta é composta por uma *multiplicidade* de “pontos” e, por outro lado, que *todos e cada um desses “pontos” aparecem preenchidos pela determinação “preto”* – de sorte que em todos os “pontos” dessa mancha está *sempre a mesma* determinação: o “preto”. Assim também em relação ao “cinzento” e ao “branco”: em todos e cada um dos momentos que compõem a mancha de “cinzento” está presente *sempre a mesma* determinação, o “cinzento”; em todos e cada um dos momentos que compõem a mancha de “branco” está presente *sempre a mesma* determinação, o “branco”. E isto de tal modo que, mesmo admitindo que a superfície externa do lápis/computador/livro tenha ainda mais cores, o que em cada caso se verifica é que esta ou aquela cor (sempre a mesma) se repete numa multiplicidade de ocorrências e aparece justamente multiplicada pelo cardinal *muito mais vasto* dos “pontos” compõem essa multiplicidade.

“ponto” 2 do lápis, o “ponto” 3 do lápis; o “ponto” 1 do computador, o “ponto” 2 do computador, o “ponto” 3 do computador; etc., etc.).⁴¹³

Estes dois exemplos permitem começar a perceber o aspecto que aqui se trata de pôr especialmente em relevo. Com efeito, o exposto dá a ver como as determinações de cor/peso que aparecem *a preencher* as superfícies destes ou daqueles objectos têm um *cardinal muitíssimo inferior* àquele que corresponde à multiplicidade *preenchida* por essas determinações. E, seja em relação à cor ou ao peso, o que se documenta é que esta ou aquela superfície (ou mancha da superfície) dos objectos de cada vez em causa aparece de tal modo que a mesmíssima multiplicidade que a compõe remete justamente para uma determinação *omnipresente* (sempre a mesma), que se *repete indefinidamente* nessa multiplicidade e está *ininterruptamente envolvida* nela. Neste sentido, a “chave” da forma como está produzida a fixação da cor ou do peso das superfícies é precisamente a *repetição*.

Contudo, o aparecimento do lápis, por exemplo, está muito longe de incluir apenas as determinações referidas. Para além de cores e de pesos (sc. de índices de peso), a superfície do lápis está também marcada por uma certa *resistência*. De facto, o lápis aparece-me como algo que não se deixa atravessar pela minha mão; pelo contrário, quando seguro o lápis, ele oferece resistência, a sua presença tem, por assim dizer, uma determinada “densidade”. Mas, sendo assim, eu não tenho a experiência da resistência do lápis num único “ponto”, como se a ocorrência dessa determinação não se repetisse uniformemente por todo o lápis. Sucede o contrário: o lápis aparece-me de tal forma que está sempre de novo a recorrer a *um mesmo operador* – a determinação resistência, que justamente *se difunde* ou *distribui* pela multiplicidade dos momentos do lápis e os

⁴¹³ Assinale-se, neste contexto, um outro aspecto. Quando aqui dizemos que a noção de peso está constantemente implicada no reconhecimento deste ou daquele objecto sc. da vasta multiplicidade de “pontos” de que cada um se compõe, não é ainda claro e inequívoco o que isto significa. Com efeito, a apresentação do lápis e do computador, por exemplo, não está apenas marcada pela presença da determinação “peso” sem mais, como se tal determinação fosse absolutamente indiferenciada. Quer dizer: o aparecimento do lápis sc. da multiplicidade dos seus “pontos” como pesado(s) está acompanhado pelo reconhecimento de *um determinado índice de peso*, que justamente “contrai” a determinação genérica de “peso” e a *diferencia*, fazendo aparecer o lápis como *menos pesado* do que o computador mas *mais pesado* do que a(s) folha(s) de rascunho, por exemplo. E o mesmo acontece no aparecimento de qualquer outro objecto pesado: a noção de peso não está presente de forma indiferenciada, antes inclui sempre uma determinada avaliação do peso em causa, i.e. do facto de se tratar “deste” peso em particular, diferente do peso “daquele” e “daqueloutro” objecto. Mas, sendo assim, isso não impede, por um lado, que a presença do peso na apresentação do lápis, do computador, etc. esteja ainda marcada por uma componente de *forte indiferenciação* (em virtude da qual a diferença dos índices de peso não envolve uma determinação precisa do peso de cada vez em causa) e, por outro, que no reconhecimento de *um determinado índice de peso* esteja, de todo o modo, presente uma determinação que justamente *se distribui por* (e se repete em) *toda a multiplicidade dos “pontos” que compõem cada objecto em causa*.

define a todos como casos seus (i.e. *como resistentes*). E exactamente o mesmo se passa relativamente ao aparecimento do computador, das estantes, dos livros, das folhas de rascunho, das pessoas, etc. Cada uma destas realidades aparece-me como incluindo uma determinada resistência – e isto de tal forma que *esse mesmo operador se repete indefinidamente* na multiplicidade que compõe as diferentes superfícies em causa.⁴¹⁴

Mas o lápis, tal como me aparece, está também configurado por uma determinada *coesão*: o lápis não se desintegra quando pego nele, antes acontece que os seus diferentes momentos estão de algum modo unidos ou presos entre si e formam, nesse sentido, um todo coeso. E também aqui a coesão não diz respeito apenas a um “ponto” ou conjunto de “pontos” do lápis, antes é uma determinação que se estende a – e que sempre de novo se repete em – cada “ponto” do lápis, tal como espontaneamente me aparece. Mas à semelhança do que se verifica a respeito das determinações de cor, de peso e de resistência, os elementos de coesão atribuídos ao lápis não se repetem apenas nele. O mesmo acontece com aparecimento do computador, dos livros, das pessoas, etc.: o aparecimento de cada uma dessas realidades presentes na biblioteca recorre de cada vez a uma determinada coesão, que justamente atravessa ou se distribui uniformemente por toda a multiplicidade que as compõe e se acha constantemente repetida em cada “ponto” delas.

Mas, se isto é assim relativamente a determinações que não são partilhadas pelos diferentes objectos (ou por diferentes partes de objectos) que tenho perante mim, o mesmo vale também – e *a fortiori* – para aqueles elementos de determinação que estão atribuídos a todos os objectos por igual.

Tomemos como exemplo a *simultaneidade*. O aparecimento do lápis está constituído de tal modo que *todos os seus momentos são simultâneos uns em relação aos outros*. E o mesmo se passa com o aparecimento do computador e do livro e da estante, etc.: em cada caso, os momentos que os constituem *são simultâneos uns aos*

⁴¹⁴ Também em relação à resistência se levanta a questão a que na nota anterior fizemos referência. Com efeito, o operador “resistência” implicado no aparecimento dos objectos referidos é um operador constante, transversal (trata-se, em cada caso, da determinação “resistência”), mas, por outro lado, a apresentação deste ou daquele objecto inclui também a co-apresentação de *um determinado índice de resistência diferenciada* (de tal modo que a presença da resistência está sempre acompanhada pelo reconhecimento da resistência mais ou menos “específica” daquilo que de cada vez aparece como resistente). Mas, sendo assim, também aqui se verifica 1. que isso deixa ainda subsistir uma forte margem de indiferenciação e 2. que, não obstante o facto de haver sempre o reconhecimento de um determinado índice de resistência, cada um desses índices é algo que aparece a preencher o campo de realidade composto por um muito mais vasto cardinal de “pontos” e que, nesse sentido, está multiplicado por um número incomparavelmente maior de instanciações de si.

outros. Mas mais. A multiplicidade preenchida pela simultaneidade (invadida por esta determinação) não se cinge ao quadro de *cada* um desses objectos. A simultaneidade abrange e perpassa cada um desses objectos sem excepção – e, nesse sentido, não apenas constitui o “ponto” 1 do lápis como simultâneo ao “ponto” 2 e a 3, 4, etc., mas também o próprio lápis como algo simultâneo ao computador e ao livro e à estante, etc. – e tanto quer também dizer: todos os momentos do lápis como simultâneos a todos os do computador, do livro, da estante, etc. e vice-versa.⁴¹⁵ Mas isto ainda não é tudo. Pois, por outro lado, há também simultaneidade de todos e cada um desses objectos (sc. de todos e cada um dos seus momentos) *em relação a mim mesmo* que os testemunho, isto é, em relação ao meu próprio estar a vê-los.

Ou seja: *tudo* isto (nada menos do que tudo quanto se encontra à minha vista dentro da biblioteca: todos os seus momentos na relação com todos) está *constitutivamente* marcado por *uma e a mesma* determinação que faz de elo entre todos os elementos dessa simultaneidade. E isto de tal modo que o operador de simultaneidade que faz a ligação entre qualquer dos “pontos” referidos tem exactamente a mesma determinação que aquele que faz a ligação entre quaisquer outros. Ou seja: a determinação que desempenha essas funções entre A e B, B e C, C e D ou A e C, A e D, etc. não é um elemento *original* em cada caso (uma *nova* determinação, algo de *outro*), mas antes *sempre a mesma determinação, o mesmo operador fundamental*, que se repete. De sorte que, por um lado, pura e simplesmente não veríamos *nada* do que vemos sem esta determinação sc. sem a sua onnipresença como factor de conjugação entre tudo e tudo dentro de cada campo perceptivo (no caso, a biblioteca) e, por outro, o faz esse elo não é algo original e sempre novo entre cada dois momentos do que vejo, mas sim algo *intrinsecamente repetível*, i.e., algo a que continuamente recorre a apresentação que tenho das coisas – e que, assim, é, por uma parte, sempre o mesmo, mas, por outra, desempenha no aparecimento da biblioteca e de tudo nela a função de uma espécie de “pau para toda a obra”.

Mas, se virmos com atenção, o que dissemos é ainda uma pequena parte do que é possível identificar como repetível na conformação do que me aparece à minha volta dentro da biblioteca. Para o perceber melhor, consideremos o seguinte exemplo.

⁴¹⁵ Ou seja: cada momento de cada objecto é simultâneo a todos os outros momentos de todos os outros objectos: todos os “pontos” do lápis são simultâneos a todos os “pontos” do computador, do livro, etc.; todos os “pontos” do computador são simultâneos a todos os “pontos” do lápis, do livro, etc.; todos os “pontos” do livro são simultâneos a todos os “pontos” do lápis, do computador, etc. – e assim por diante.

Tudo o que me aparece (a “mancha global” da realidade da biblioteca) é susceptível de ser reconhecido como uma multiplicidade, por assim dizer, *pontilhista* (uma multiplicidade de momentos: $A \neq B \neq C \neq D \neq E$, etc.), formada de tal modo que cada um dos seus elementos é *independente* dos demais: constitui-se só por si (na identidade consigo mesmo) e na sua diferença em relação a tudo o mais.

Em última análise, sem esta “trama” pontilhista ($A \neq B \neq C \neq D \neq E$, etc.), pura e simplesmente não me aparecia a multiplicidade que constitui cada campo perceptivo – de sorte que posso dizer com inteira propriedade que o próprio aparecimento da biblioteca é produto desta multiplicidade pontilhista: é feito dela. Mas, por outro lado, isso de modo nenhum impede que no aparecimento da biblioteca, tal como espontaneamente se produz, esteja *algo que afasta dessa multiplicidade pontilhista* e faz que eu justamente não veja essa multiplicidade pontilhista, mas algo *muito diferente* (algo decididamente não-pontilhista). E isso de tal modo que, se perguntar a mim mesmo que é que tenho diante de mim ou à minha volta nesta biblioteca, o que tendo a responder não tem a forma de uma multiplicidade pontilhista, mas antes uma forma muito diferente: um lápis, um computador, um livro, um conjunto de folhas sobre a mesa, estantes, etc.

Mas que é que isto quer dizer? Quer dizer, em primeiro lugar, que há algo que decididamente agrupa e cria *unidade* e aparece a *conjugar* diferentes sectores da multiplicidade pontilhista – de tal modo que a) diferentes “pontos” da multiplicidade pontilhista pertencem a diferentes unidades e b) a interposição desta agregação em unidades põe a tónica nos momentos da multiplicidade pontilhista que fazem a fronteira entre essas unidades, tornando, pelo contrário, *átonas* todas as outras diferenças da multiplicidade pontilhista (o que justamente se traduz na resposta que espontaneamente tendo a dar se me perguntar o que há nesta biblioteca: um “lápis”, um “computador”, um “livro”, etc.). Em segundo lugar, a organização destas unidades colectivas de determinações recorre, de cada vez, a um tipo de determinação completamente diferente daquele que está em causa na constituição da multiplicidade pontilhista. Essa determinação define-se a) pelo seu carácter *intrinsecamente sintético*, b) por ser irreduzível à mera *justaposição* das diferentes identidades pontilhistas, de tal forma que, por um lado, põe algo muito diferente da mera multiplicidade pontilhista (algo mais do que ela) e, por outro, não se acrescenta a essa multiplicidade como algo meramente justaposto – pois ela define-se também c) pelo facto de, apesar de ser diferente de cada

um dos momentos da multiplicidade pontilhista a que diz respeito (e apesar de cada um dos momentos dessa multiplicidade ser diferente dos outros), ter a capacidade de *integrar na sua mesmidade* (na mesmidade da identidade sintética que lhe corresponde: a identidade “lápiz”, “computador”, “livro”, etc.) essa multiplicidade pontilhista de que é diferente (e cujos diversos momentos são também diferentes entre si). Tudo isto de tal modo que, por fim, o nexó entre os dois planos que assim se sobrepõem – o plano da própria multiplicidade pontilhista de base e o das unidades colectivas de determinações a que essa multiplicidade pontilhista dá lugar – está marcado por uma *preponderância* deste último sobre o primeiro. E dessa preponderância resulta o seguinte. As unidades colectivas de determinações (o “lápiz”, o “computador”, o “livro”, etc.) é que constituem, por assim dizer, as *instâncias de referência* ou as *instâncias fundamentais de identificação* – e cada momento da multiplicidade pontilhista tem a sua própria identidade definida fundamentalmente pela da unidade colectiva de determinações a que pertence: o momento α do lápis perde por completo a identidade α como identidade absoluta e passa a ter uma identidade fundamentalmente referida à unidade colectiva correspondente (L_α); da mesma forma que o momento β do lápis perde por completo a identidade de β como identidade absoluta e aparece fundamentalmente com a sua identidade referida à unidade colectiva “lápiz” (L_β). E assim por diante.

Ora, de tudo isto decorrem várias coisas. Por um lado, no aparecimento do que vejo como lápis, computador ou livro, a determinação que corresponde a cada um desses objectos (i.e. a determinação correspondente à própria unidade colectiva sc. à fixação da respectiva identidade como “lápiz”, “computador” ou “livro”) está repetida em cada momento ou “ponto” da multiplicidade pontilhista em causa. Ou, dito de forma mais precisa: cada “ponto” do lápis não tem um carácter *absoluto*, como se fosse alguma vez autónomo e isolado de tudo o mais. Não: o “ponto” 1 do lápis define-se, de raiz, por ser justamente *do lápis*, i.e.: por ser algo que lhe pertence e que, se assim se pode dizer, traz sempre já consigo o cunho da própria determinação “colectiva” em que se inscreve como momento. O mesmo se passa com o “ponto” 2, com o “ponto” 3, 4, 5, etc.: todos eles são *intrinsecamente relativos* à própria determinação “lápiz” e estão como que marcados por um índice de pertença a essa unidade colectiva, que se repete – tácita mas decisivamente – em cada um deles. E é assim para todos os objectos que temos apresentados: os “pontos” 1, 2, 3, 4, 5, etc. do computador aparecem de raiz na pertença a ele e definem-se justamente a) pela sua não-isolabilidade em relação à

determinação “computador” e b) pela repetição, em todos eles, do mesmo índice de pertença à unidade colectiva em causa; os “pontos” 1, 2, 3, 4, 5, etc. do livro aparecem de raiz na pertença a ele e definem-se justamente a) pela sua não-isolabilidade em relação à determinação “livro” e b) pela repetição, em todos eles, do mesmo índice de pertença à unidade colectiva em causa.

Do que vimos resulta que as diferentes realidades que de momento me estão apresentadas têm uma identidade *intrinsecamente sintética* e não são possíveis fora dessa síntese, i.e. como realidades simples, em pura coincidência consigo mesmas. “Livro”, “computador”, “estante”, etc. só podem ter lugar na *conjunção de “diferentes”*, só são possíveis como *organizações de multiplicidades* – e tanto quer também dizer, como se acentuou: só são possíveis a partir do momento em que se constitui uma determinação que transgride a própria diferença da multiplicidade e a subordina a si, transferindo para si a chave da identificação do que aparece pela forma como se repete (e está continuamente implicada) em cada um dos momentos da multiplicidade em causa. Todavia, isto ainda não é suficientemente preciso. Com efeito, o que dissemos põe em evidência que a repetição – a repetição da instância de fixação da identidade do que aparece, que se instancia em cada um dos momentos por que é composta – tem lugar na esfera da unidade colectiva em causa (“lápiz”, “livro”, “computador”, etc.). Mas, vendo bem, esta peculiar organização da apresentação não se reduz a um plano, por assim dizer, avulso, como se se constituísse apenas para cada caso “concreto”. Sucede antes que a constituição das diferentes unidades colectivas de cada vez em causa recorrem, de raiz, a uma *matriz* ou *estrutura fundamental de base*, que se repete em todas e cada uma das unidades colectivas “concretas” e de que elas são, por sua vez, instanciações ou contracções. Essa matriz fundamental, que está universalmente pressuposta na organização das diferentes unidades coletivas, independentemente da sua identidade “concreta”, diz respeito ao que poderíamos designar como a estrutura “*coisa*”, i.e.: a estrutura de fixação do que aparece como correspondendo à noção de síntese, no sentido referido – como unificação do diferente pela constituição de uma instância identitária que transgride a própria multiplicidade “pontilhista” e a subordina a si. E é precisamente este plano de determinação fundamental que define, a partir de si, nada menos que *tudo* aquilo que tenho apresentado em meu redor e que, nesse sentido, afasta globalmente a natureza da apresentação que tenho daquilo que ela poderia muito bem ser: uma mera multiplicidade pontilhista.

Neste contexto, tenha-se também presente uma outra determinação decisiva que, à semelhança dos casos que referimos, se repete na conformação do que me aparece à minha volta dentro da biblioteca: a *identidade diacrónica*. Assim, por um lado, as coisas que vejo aparecem de raiz integradas numa determinada extensão temporal. Quer dizer: eu nunca vejo um lápis ou um livro, por exemplo, como coisas *instantâneas* – nem tampouco os vejo numa neutralidade em relação a serem instantâneas ou não. Eu vejo-os *a durar* – quer “para trás” quer “para diante”.⁴¹⁶ Mas, por outro lado, o lápis ou o livro não me aparece como se *antes* estivesse no seu lugar algo muito parecido a ele e como se *depois* viesse a ser substituído por algo muito parecido – ou, se se quiser, igual. Não. Tal como o vejo, o lápis “agora” é *exactamente o mesmo* que *antes era* (e antes de antes e antes de antes de antes, etc.) e, assim também, *exactamente o mesmo* que será daqui a uns instantes, e depois e depois, etc. De sorte que a duração em causa é justamente *do mesmo (do mesmíssimo)* lápis e está intrinsecamente associada à capacidade de atravessar, *mantendo a sua identidade*, a diferença dos diferentes planos temporais⁴¹⁷ – e de, assim, ser *exactamente a mesma coisa* que era há uma hora atrás ou há um semana atrás e, do mesmo modo, ser *exactamente a mesma coisa* que será daqui a uma hora ou daqui a uma semana, etc.

Ora, também este operador de determinação – a identidade diacrónica – é um operador decisivo na forma como se acha constituída a apresentação que temos.⁴¹⁸ Não curamos aqui de considerar outros aspectos; o ponto fundamental que de momento nos interessa é que este operador não se constitui originalmente para um dado momento do lápis e para outro e outro, etc. nem tampouco se repete apenas dentro de um mesmo objecto (o lápis ou o computador ou a folha de papel, etc.). Não: o que caracteriza a identidade diacrónica é o facto de ser uma determinação *intrinsecamente repetível e continuamente a ser usada por igual* em todos os casos da biblioteca, simultaneamente por todos os momentos da multiplicidade pontilhista e por todos os momentos das determinações colectivas que fazem dela algo muito diferente de uma mera multiplicidade pontilhista. De sorte que a multiplicidade com que estou em contacto – sejam os diferentes momentos de uma coisa, sejam as diferentes coisas – tem presente

⁴¹⁶ O que desde logo significa uma *multiplicação* das determinações anteriormente consideradas pelos diferentes planos temporais implicados na duração de uma dada realidade no tempo.

⁴¹⁷ Isto apesar de haver uma contínua aniquilação dos planos em que vai tendo lugar.

⁴¹⁸ De sorte que, se porventura ele deixasse de marcar aquilo que se nos apresenta, tudo assumiria de repente um “rosto” completamente diferente, que nem sequer estamos em condições de perceber muito bem como seria.

em si e a marcá-la uma instância dessa determinação (sempre a mesma), que afecta todas as diferentes coisas com o mesmo operador ou com a mesma determinação fundamental (com uma repetição ou multiplicação do mesmo operador ou da mesma determinação fundamental).

Este breve esboço permite compreender como mesmo o campo perceptivo mais “imediato” e “concreto” inclui, de raiz, uma constelação de determinações repetíveis (i.e. justamente aquilo a que Platão chama εἶδη) e está montado a partir delas. E isto de tal forma que essas determinações repetem-se e estão como que “semeadas” por todo o lado («πανταχοῦ φαίνεσθαι»)⁴¹⁹. Elas moldam sempre já a apresentação que temos, a um ponto tal que a sua ausência resultaria numa “implosão” do que me aparece e faria do campo de apresentação que temos algo muito diferente daquilo que é.

É claro que tudo isto não passa de um breve esboço, que de modo nenhum está em condições de seguir exaustivamente toda a complexidade das determinações repetíveis fundamentais que “animam” e estruturam aquilo que espontaneamente nos aparece. Assim, só para dar mais alguns exemplos escolhidos a esmo, o lápis aparece-me como uma realidade *privada de consciência* e de *auto-cinese*, que não *envolve perigo*, que *pode ser vista por outras pessoas*, etc., etc. E o mesmo acontece com o computador, o livro, as folhas de rascunho, etc. Ora, por um lado, também em relação a estas diversas determinações, nada no lápis, no computador, no livro (i.e. tanto na coisa “lápis”, “computador”, “livro”, quanto na totalidade dos momentos que a integram) aparece livre da sua presença nem tampouco numa neutralidade relativamente à questão de saber se está ou não tocado por essas determinações (numa neutralidade relativamente a possuir ou não consciência, numa neutralidade relativamente a ser ou não capaz de movimento próprio, numa neutralidade relativamente a poder ser visto por outras pessoas, etc., etc.) E também estas determinações são a tal ponto decisivas na constituição do aparecimento do lápis, do computador, do livro, etc. que, se porventura uma única delas fosse suprimida ou simplesmente passasse a estar vista como uma possibilidade indecida, isso imediatamente se reflectiria na forma como o lápis, o computador, o livro, etc. me aparecem – e a sua determinação mudaria radicalmente de identidade (seria outra coisa). Um lápis, um computador, um livro a) com consciência, b) providos de movimento próprio, c) vistos exclusivamente por mim, etc. são algo

⁴¹⁹ Como se diz no passo de *Respublica* V, 476a4-8, atrás citado: «(...) πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον».

completamente diferente do lápis, do computador, do livro tal como espontaneamente os reconheço. E o mesmo sucede se entrar em efectiva dúvida sobre se qualquer dessas determinações pertence ou não a alguma das realidades mencionadas.

Mas, sendo assim, isso não significa, por outro lado, que qualquer dessas determinações seja originalmente constituída para cada um dos momentos da multiplicidade a que é aplicada. Sucede, pelo contrário, que, em todos os casos, tanto a negação da consciência e da auto-cinese quanto a atribuição de uma natureza “pública” (susceptível de se apresentar também a outrem), etc. correspondem a determinações que se repetem e que estão distribuídas por igual (e como que “às pazadas”), quer em cada momento da multiplicidade pontilhista, quer em todas as diferentes unidades colectivas de determinações marcadas pela sua presença.

Este rápido apontamento terá de bastar para dar conta do aspecto fundamental que aqui se procura pôr em evidência e que julgamos já desenhar-se, com suficiente nitidez, a partir do que se disse. Mas há um ponto em que o que dissemos precisa de ser considerado mais claramente, para se perceber melhor a correspondência entre as características do que habitualmente nos aparece e a descrição produzida por Sócrates.

Com efeito, a apresentação que habitualmente temos está constituída de tal modo que se verifica também aquilo que *Respublica* V, 476a acentua a respeito da κοινωνία. Vendo bem, o ponto decisivo em tudo o que acabamos de focar não é apenas que há repetição. Poderia haver repetição num regime de mera *justaposição* dos apresentados. Mas precisamente não é assim. Sucede antes que as determinações repetíveis se conjugam entre si: elas como que *passam umas pelas outras, cruzam-se umas com as outras*, ou têm entre si uma relação de *recíproca interferência*. De sorte que a *cor* não está unicamente “ao lado” do *peso* ou o *peso* “ao lado” da *resistência* ou a *resistência* “ao lado” da *coesão* ou a *coesão* “ao lado” da *simultaneidade* ou esta “ao lado” da *identidade diacrónica* (e assim também no que diz respeito à ausência de consciência ou de movimento próprio, à natureza “pública”, etc.). Não: o momento do livro que tem cor é *em si mesmo também* pesado e resistente e coeso e simultâneo ao demais e é uma determinação sintética e tem uma identidade diacrónica e é privado de consciência e é acessível a outras consciências, etc. Quer dizer: o aparecimento de cada uma destas determinações distingue-se por não ser único ou isolado também no sentido em que tem como que a passar por si, “infiltrado” no modo como aparece, uma multiplicidade de determinações que confluem nele e nele estão postas em coincidência

umas com as outras. E isto de tal forma que o aparecimento do livro (do computador, da folha de rascunho, da estante, do lápis, etc.) sc. de cada um dos seus momentos corresponde, mesmo que confusamente, ao *resultado do cruzamento entre essas diferentes determinações*.

É também este o aspecto decisivo, a partir do qual se pode perceber mais nitidamente o sentido da referência que *Respublica V* faz à noção de κοινωνία. Com efeito, a intrínseca configuração do aparecimento por εἶδη tem uma natureza tal que as próprias determinações repetíveis e os campos de apresentação que lhes correspondem incluem de raiz uma margem de *cruzamento* ou *combinação* – de κοινωνία. Essa κοινωνία faz, como dissemos, que as determinações que conformam aquilo que nos aparece *passem umas pelas outras* (*interfiram umas nas outras* ou *se condicionem mutuamente*) e correspondam, nesse sentido, a qualquer coisa como a “*resultante*” de um muito complexo sistema de “forças”.

O que dissemos permite entender melhor um aspecto que marca decisivamente o quadro desenhado em 476ass. (e que, como já se verá, também desempenha um papel decisivo na continuação de 476). Esse aspecto prende-se justamente com a questão da *complexidade estrutural* do plano das determinações fundamentais repetíveis. Que é que se quer dizer com isto?

Os passos que aqui demos tiveram como ponto de partida os enunciados de Sócrates em 475e-476a, que fazem referência ao καλόν e ao αἰσχρόν como determinações únicas, invariáveis e irreduzíveis ao plano da multiplicidade das suas ocorrências. Ora, a referência a estas determinações parece inicialmente apontar para um plano de sentido relativamente simples: para algo que introduz novidade no quadro de consideração então vigente, sim, mas que não lhe acrescenta nada com a natureza de uma complexa rede de aspectos que, por sua vez, venha documentar a extraordinária complexidade da estrutura do nosso ponto de vista. Mas, vendo bem, passa-se justamente o oposto.

Assim, o plano das determinações fundamentais repetíveis (ou, como também dissemos: o plano do “*sistema de forças*” que configura aquilo com que estamos em contacto) está constituído de tal modo que envolve, antes do mais, a *introdução das diferentes determinações em causa*, i.e. a *própria inclusão dos conteúdos* “καλόν”, “αἰσχρόν”, “resistência”, “simultaneidade”, “identidade diacrónica”, etc., sem os quais o nosso ponto de vista teria uma natureza muito diferente da que tem. Mas, sendo assim, a

complexidade desse “sistema de forças” não diz apenas respeito à inclusão de uma multiplicidade de determinações (A, B, C, D, E...). Pois cada elemento do “sistema de forças” *é também ele complexo*. Com efeito, o que caracteriza cada uma das determinações fundamentais não é apenas a circunstância da sua inclusão (a circunstância de entrar em cena ou de estar presente); para além disso, cada determinação fundamental está introduzida *como algo intrinsecamente repetível*, de sorte que constitui um momento decisivo daquilo que entra em cena o facto de ser, de raiz, *indefinidamente instanciável* no aparecimento do que aparece.

Mas não apenas isto. A inclusão dos núcleos fundamentais de determinação como algo constitutivamente repetível acha-se, além disso, associada a um *estatuto de evidência*: um estatuto que se define, antes do mais, por estar adoptado *de uma vez por todas*, de tal modo que *não necessita de ser continuamente refeito* no uso de cada determinação fundamental. Por um lado, a inclusão das determinações fundamentais está intrinsecamente marcada por uma *convicção da sua validade* – a convicção que estatui, com foros de *evidência*, que as diferentes componentes do “sistema de forças” são capazes de *exprimir adequadamente* o que se está a passar, de *captar eficazmente* o que de cada vez aparece. Mas, vendo bem, não é apenas em relação à sua validade que as determinações fundamentais são alvo de uma convicção de eficácia. Em última análise, tais determinações poderiam ser válidas (poderiam ser os elementos por que toda a apresentação está efectivamente constituída), mas não serem *inteligíveis*, i.e.: corresponderem a algo cujo sentido levanta problemas justamente por ser enigmática, difícil de entender. Contudo, não é isso que se tende a verificar. Habitualmente, nós fazemos uso das determinações fundamentais como se elas fossem algo *absolutamente inteligível*, que não levanta qualquer tipo de perplexidade ou opacidade. E, quando foco a determinação “peso” ou a determinação “simultaneidade” ou a determinação “resistência” ou a determinação “identidade diacrónica”, etc., não se abre um horizonte de *escondimento*, que converte a determinação em causa numa mera *incógnita* e me impede de continuar a lidar “descansadamente” com ela. Pelo contrário, é *perfeitamente evidente* a que é que corresponde a identidade de cada uma dessas determinações – e é justamente em nome dessa evidência que lido com elas como se fossem inteiramente familiares.

Mas isto, por sua vez, ainda não é tudo. Pois, por outro lado, também a respeito da *repetibilidade* de cada determinação fundamental se verifica esta *dupla evidência* (uma dupla evidência, como dissemos, adoptada *de uma vez para sempre*). Em primeiro

lugar, a repetibilidade de cada determinação fundamental está adoptada como algo que *traduz eficazmente aquilo que deveras se passa*: a “realidade” está ela mesma configurada por determinações repetíveis. Em segundo lugar, a própria repetibilidade é tida como uma propriedade *absolutamente inteligível*. De sorte que, quando esta ou aquela determinação me aparece como repetível e repetida nos apresentados A, B, C, D e em cada momento dos apresentados A, B, C, D, isso *não suscita perplexidade ou opacidade*. Sucede, antes, que é perfeitamente “natural” que assim seja – e o carácter indefinidamente repetível dos diferentes elementos do “sistema de forças” é algo também completamente *inteligível e assegurado*.

Em última análise, é nada menos do que *esta complexíssima rede de aspectos* que está envolvida na “simples” apresentação da biblioteca. Se assim se pode dizer, *é de tudo isso que tal apresentação “vive”*, de sorte que, sem tudo isso, *não seria nada daquilo que é*.

Tudo o que acabamos de focar, embora relevante, ainda não é suficiente para captar um aspecto fundamental, a que está intimamente ligado. Esse aspecto é o seguinte.

O que procurámos evidenciar relativamente à constituição complexa do “sistema de forças” sc. do plano fundamental das determinações repetíveis *não precisa de ocorrer como algo de que se tem noção*. Vendo bem, o que caracteriza o modo como espontaneamente nos relacionamos com a esfera das determinações fundamentais é o facto de *não estarmos cientes dela*, de tal forma que a sua presença tende a ser uma presença *meramente tácita*, como algo para que *não se olha*. E o que avulta na forma como costumamos lidar com a apresentação que temos – mais: aquilo que parece esgotá-la – é justamente aquilo que designámos como a *resultante* do “sistema de forças” que configura a multiplicidade do que aparece. Ou seja: a relação habitual com a apresentação que temos caracteriza-se por se situar, por assim dizer, *a jusante do seu próprio “sistema de forças”*. Por um lado, isto significa que os elementos fixos desse “sistema de forças” sc. o papel fundamental que desempenham *tendem a permanecer “submersos”, ocultos e a não “riscar”* na forma como compreendemos a constituição do aparecimento. Ou, expresso de outro modo: o curso habitual do nosso olhar caracteriza-se por depor (e ficar como que absorvido) na *resultante do “sistema de forças”*, de tal modo que perde de vista a “tessitura” de que tudo o que lhe aparece é feito. Mas, por outro lado, a ocultação desse “sistema de forças” (ou a manutenção da

sua posição “submersa”) faz que a relação com a apresentação que temos *não se compreenda como derivada*, quer dizer: *como resultante que é*. Pois, ao perder de vista o “sistema de forças”, a resultante compreende-se a si mesma como *autónoma* relativamente a ele e é como que *absolutizada*, aparecendo não como uma “parte” de uma estrutura de sentido mais complexa, mas antes como algo “*simples*” – e tanto quer dizer: como *a totalidade* da apresentação (aquilo que esgota essa apresentação ou que a preenche por completo).⁴²⁰

Chegamos, assim, ao ponto decisivo, a partir do qual é possível “apanhar o fio à meada” de tudo o que pusemos em foco.

Com efeito, Sócrates afirma que a partir da conjugação dos aspectos que considerámos é possível começar a distinguir/separar os φιλόσοφοι dos φιλοθεάμονες (em sentido *lato*): «Ταύτη τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὖς νυνδὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, καὶ χωρὶς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὖς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Πῶς, ἔφη, λέγεις;».⁴²¹

E isto significa, por outro lado, que o que faz do φιλοσοφεῖν (*n.b.*: dos ἀληθινοὶ φιλόσοφοι) uma forma eminente de saber é o facto de o seu modo de ver estar dirigido ao αὐτό e tender para ele (i.e.: para a determinação fundamental repetível “καλόν”, “ἀγαθόν”, “simultanidade”, “identidade diacrónica”, etc.), ao passo que os “super-fιλοθεάμονες” estão voltados para a multiplicidade dos casos (ocorrências sc. instanciarções) das determinações fundamentais – ou, nas palavras de Sócrates, «οἱ μὲν που φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροᾶς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπᾶσθαι (...).»⁴²²

⁴²⁰ É precisamente isso que se passa quando converso com alguém, leio um livro, vejo televisão, etc. Pois, apesar de estar continuamente a recorrer ao “sistema de forças”, isso não impede que as funções que ele desempenha estejam como que “apagadas” e pareçam não desempenhar um papel minimamente relevante. O que avulta, o que tende a assumir protagonismo e a aparecer como o alfa e o ómega da apresentação, é justamente a multiplicidade das coisas que se vê, ouve, lê, etc. E, ao escrever, ouvir, ler, o meu olhar tende a permanecer “fechado” na multiplicidade do que de cada vez lhe aparece e a não se voltar para o que está na sua base e é condição de possibilidade do próprio aparecimento da multiplicidade em causa. Assim, por mais que estes ou aqueles conteúdos fundamentais estejam continuamente a ser usados, tende a não se produzir-se qualquer relação temática com a sua esfera de determinação: eles tendem a estar presentes de forma meramente *difusa*, “*silenciosa*” ou, se assim se pode dizer, *a tergo*: *atrás das costas*.

⁴²¹ 476a9-b3.

⁴²² Cf. 476b4-8.

Mas, em última análise, para que é que tudo isto aponta, que é que significa? E em que sentido(s) estabelece a natureza da oposição entre os φιλόσοφοι de Sócrates (i.e.: os ἀληθινοὶ φιλόσοφοι) e os φιλόσοφοι de Gláucon (i.e.: os φιλοθεάμονες em sentido lato, ou aquilo que designámos como os “super-φιλοθεάμονες”⁴²³)?

Antes do mais, tenha-se presente que a oposição ἀληθινοὶ φιλόσοφοι vs. “super-φιλοθεάμονες” passa pela tese de Sócrates, segundo a qual o modo como estes últimos compreendem a noção de saber sc. o que seria o cumprimento do projecto de um saber *integral* tem uma natureza *defeituosa* e *ilusória* (não-ἀληθινόν). De sorte que um tal projecto, uma vez identificado com base na perspectiva dos “super-φιλοθεάμονες”, é, na verdade, *incapaz* (fica *ainda aquém*) de alcançar um saber pleno, irrestrito.

Ora, o que atrás considerámos faz aparecer esta tese a uma outra luz – e permite compreender melhor o sentido da oposição que ela procura pôr em relevo.

Como se acentuou, o que define a compreensão de saber sc. de saber total que é posta a corresponder aos “super-φιλοθεάμονες” – e tanto quer dizer: essa mesma compreensão que *cada um de nós* tende a perfilhar, se por acaso estivesse sujeito à modalidade de comportamento φιλο-X em relação a uma supressão total de escondimento – é o facto de radicar na apresentação que *já temos* e conceber a *expansão* ou o “*enriquecimento*” *dessa mesma apresentação* como aumento do património cognoscitivo. Ou, para o traduzirmos nos termos que entretanto emergiram das nossas análises: tal como espontaneamente o identificamos, o *saber* traduz o acesso a uma “clareira” da *resultante do “sistema de forças”* fundamental – e isto de tal modo que, por outro lado, a constituição de um saber *total* tem justamente a forma da *expansão ilimitada* *dessa mesma “clareira”* (a que corresponderia, para o exprimir assim, o acompanhamento integral da resultante do “sistema de forças”).

Mas, se é assim que os “super-φιλοθεάμονες” tendem a compreender a noção de um saber irrestrito, o que vimos permite documentar que essa compreensão inclui, de facto, *um resíduo fundamental de escondimento sc. de não-saber ou não-revelação da apresentação que temos*. Em que sentido?

A identificação de saber de que os “super-φιλοθεάμονες” são portadores caracteriza-se por estar como que “*fechada*” na *resultante do “sistema de forças”*, de

⁴²³ Os “super-φιλοθεάμονες”, i.e.: a compreensão que *também nós* temos do que seria um saber total, integral, se por acaso estivéssemos sujeitos à tensão para um conhecimento irrestrito, que nada deixe de fora ou por revelar.

tal forma que todo o horizonte de saber possível *se esgota nessa resultante*, ou é susceptível de ser preenchido apenas a partir dela. Isso significa que a perspectiva dos “super-φιλοθεάμονες” *está cega para o “sistema de forças”* em que radica a própria apresentação da resultante, i.e.: deixa-o “submerso”, oculto, fazendo que *onde há duas esferas de sentido pareça haver somente uma*. Por outras palavras: o modo de ver dos “super-φιλοθεάμονες” define-se pelo *eclipse* ou pela *elisão* do “sistema de forças”. E, assim sendo, o seu ponto de vista caracteriza-se por não tomar a resultante *como resultante* – mas, antes, como *tudo* o que há. Pois a ocultação do “sistema de forças” tem justamente como consequência a *“absolutização” da própria resultante* – e tanto quer dizer: a compreensão da resultante como correspondendo não a uma “região” de algo mais para lá dela, mas antes a uma totalidade *sem exterior*, que constitui o alfa e o ómega do saber possível.

Ora, é precisamente isto que torna *defeituoso* o projecto cognoscitivo integral, tal como este é concebido pelos “super-φιλοθεάμονες” – mais: é precisamente isto que permite compreender que há efectivamente lugar para uma *ultrapassagem* do saber “total” compreendido na óptica dos “super-φιλοθεάμονες”. Pois, vendo bem, a inultrapassibilidade que parecia corresponder a essa compreensão *só o é dentro de um ângulo fechado*, que justamente não se aprecede da possibilidade da sua própria abertura e se toma a si mesmo como se fosse já o todo: um *ângulo giro*, no sentido pleno do termo. Com efeito, o que se apurou é que essa compreensão – a compreensão do saber total como algo que se situa na esfera da resultante do “sistema de forças” e se esgota nela – tem, de facto, um carácter *meramente parcial*: move-se num registo de *simplificação* do aparecimento. É justamente essa simplificação que introduz um *resíduo de escondimento* (de não-saber) – e isto de tal modo que a realização do projecto de saber total compreendido à luz da perspectiva dos “super-φιλοθεάμονες” – i.e.: o alargamento da “clareira” de saber à totalidade da resultante do “sistema de forças” – faria *subsistir* esse mesmo escondimento, como algo que acompanharia inamovivelmente todos e cada um dos momentos da alegada conquista de um saber pleno.

Em suma: a noção de saber integral que se acha identificada pelos “super-φιλοθεάμονες” *deixa efectivamente de fora uma parte dos cognoscíveis possíveis* e, nesse sentido, ao contrário do que parecia, *está ainda longe de corresponder a um saber realmente integral, inultrapassável*.

Mas há em tudo o que dissemos um aspecto que importa vincar com maior nitidez, tanto mais que a sua omissão poderá conduzir a mal-entendidos.

Quando aqui se fala da alteridade entre φιλόσοφοι e “super-φιλοθεάμονες” como uma alteridade marcada pela circunstância de haver dois ângulos que estão em cada caso dirigidos a algo diferente (ao próprio “sistema de forças” vs. à resultante do “sistema de forças”), isso pode sugerir que se trata de uma relação de *complementaridade*. Ou seja: a diferença entre o ponto de vista A e o ponto de vista B pode ser compreendida como se A viesse “aumentar” os conteúdos a que B tem acesso, constituindo assim um ponto de vista mais “completo” do que B.

Todavia, o que encontramos descrito em *Respublica* V aponta para algo significativamente diferente. Com efeito, aquilo que se indentifica como central na distinção entre φιλόσοφοι e “super-φιλοθεάμονες” (e que faz que o olhar dos primeiros seja mais “perfeito” ou menos defeituoso que o dos segundos) tem que ver com a alternativa entre escondimento e não-escondimento sc. entre apercepção e não-apercepção *da própria composição interna do ponto de vista*. Dito de forma mais precisa: quando Sócrates chama a atenção para o ponto de vista dos “super-φιλοθεάμονες” como um ponto de vista que compreende defeituosamente a apresentação, ele não está a dizer que esse ponto de vista, de todo em todo, *só tem acesso a uma única “coisa”*, ao passo que o ponto de vista dos φιλόσοφοι é capaz de ver duas, corrigindo o defeito em causa pela introdução de um “mais”. Não: o que o ponto de vista dos “super-φιλοθεάμονες” deixa de fora não tem um carácter complementar. O que há de defeito nele prende-se, antes, com o facto de *ele deixar oculto aquilo mesmo com que está sempre já em relação*. Quer dizer: o que torna o ponto de vista dos “super-φιλοθεάμονες” defeituoso tem que ver com a manutenção de um resíduo de escondimento *relativamente ao que já se encontra manifesto*, i.e. *relativamente à própria composição do aparecimento com que sempre já estão em contacto*: essa mesma composição que constitui a estrutura *fixa e comum* tanto ao olhar dos φιλόσοφοι como ao dos “super-φιλοθεάμονες”.

Neste sentido, os “super-φιλοθεάμονες” não vêem só uma “coisa”: eles vêem, de raiz, duas – e o seu ponto de vista está intrinsecamente marcado pela presença dessas duas “coisas”, sem as quais teria uma constituição muito diferente. Acontece, no entanto, que uma delas – o “sistema de forças” formado pelas determinações fundamentais repetíveis – está “submerso”, de tal modo que o “ver” disso é justamente

um “ver” *em elipse*: é um “ver” que não chega a ser suficientemente agudo para se aperceber da presença desse “sistema de forças” sc. do papel que ele desempenha e, com isso, não se apercebe do carácter *meramente parcial e derivado* do “território” em que exclusivamente se move (i.e. da resultante do “sistema de forças”). Ou, expresso de outro modo: o “ver” dos “super-φιλοθεάμονες” é um “ver”, se assim se pode dizer, *à superfície de si mesmo* – um “ver” que coexiste com o escondimento da sua própria complexidade, um “ver” para o qual se mantém oculta, em regime de ângulo cego, a sua própria composição.⁴²⁴

Por fim, tudo isto permite entender com mais nitidez a natureza e dimensão do defeito que inere ao modo como os “super-φιλοθεάμονες” concebem o projecto da aquisição de um saber total. Vendo bem, em resultado da elisão do complexo “sistema de forças” que conforma a apresentação que temos, o projecto de saber integral perfilhado pelos “super-φιλοθεάμονες” é um projecto “inquinado” e desviado daquilo para que tende – pois, em última análise, a sua efectiva tradução corresponderia tanto a um pôr a descoberto quanto ao escondimento de que esse posto a descoberto é, de raiz, portador. Quer dizer: em virtude do referido escondimento que afecta o olhar dos “super-φιλοθεάμονες” (“fechado”, como está, na resultante do “sistema de forças”), a expansão irrestrita da sua “clareira” de apresentação seria, na verdade, *coextensiva* à totalidade da apresentação e equivaleria, no fundo, a uma *expansão* do próprio escondimento.

⁴²⁴ Também neste contexto importa precisar um outro aspecto que pode suscitar equívocos. Quando se põe em evidência o defeito do ponto de vista dos “super-φιλοθεάμονες”, poderá pensar-se que ele diz respeito apenas à conformação do ponto de vista em causa e não ao “visto” sc. àquilo a que esse ponto de vista acede. Contudo, não é disso que se trata. Ao chamar a atenção para a possibilidade de escondimento que considerámos, Sócrates vinca que a isso corresponde também um escondimento (a existência de um ângulo cego) no território do “visto”, que justamente se caracteriza por deixar escapar a efectiva constituição do que aparece ou, o que é o mesmo, por não se aperceber da identidade do próprio apresentado como algo constituído justamente por núcleos fundamentais de determinações repetíveis e repetidas. Por outras palavras: a elipse que referimos afecta não menos o escondimento dos “objectos” apresentados, que são, nesse sentido, compreendidos de uma forma desviada e em completa “abstracção” em relação àquilo que efectivamente os faz.

2.1.4. O segundo “assalto” da tese socrática segundo a qual a compreensão dos φιλόσοφοι como “super-φιλοθεάμονες” é defeituosa e está na base de um reconhecimento erróneo da “situação cognoscitiva” *real* do nosso ponto de vista. A ideia de ὄναρ/ὕπαρ (sonho/vigília) e o surgimento de um “novo” conceito de “αὐτὸ τὸ δεῖνα”, completamente diferente do primeiro. Um outro “imbróglio” ou paradoxo: a aparente incompatibilidade entre os dois sentidos de “αὐτὸ τὸ δεῖνα”. A oposição ὄναρ/ὕπαρ no sentido comum do termo e no sentido “platónico” do termo. O ὄνειρώττειν como “τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὅ ἔοικεν”, i.e. como fenómeno fundamental de *confusão* entre imagem e “própria coisa” e como *escondimento máximo dentro do haver manifestação*

Se tivermos em conta a continuação de *Respublica* V para lá de 476b, tudo o que acabamos de ver acaba por desembocar num problema – e que parece ser um problema de peso. Vendo bem, em 476c, ao desenhar o contraste entre as duas direcções do olhar que procurámos pôr em relevo, Sócrates introduz um elemento que, pelo menos à primeira vista, não quadra bem com aquilo que dissemos.

Em 476b10ss., diz-se que são poucos (σπάνιοι) os que conseguem ir na direcção do “αὐτό τό” X (ou encaminhar-se para ele) e vê-lo: «Οἱ δὲ δὴ ἐπ’ αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ’ αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἄν εἴεν; Καὶ μάλα.» Até aqui estamos em condições de perceber de que é que se trata. Mas a coisa torna-se enigmática e surpreendente com aquilo que se acrescenta logo a seguir. Pois, a partir de 476c2ss., Sócrates fala da correspondência a) entre o olhar habitual (e também o dos φιλοθεάμονες sc. dos “super-φιλοθεάμονες”) e o *sonho*, o *viver em sonho* (ὄναρ, ὄναρ ζῆν), e também b) entre o olhar dos φιλόσοφοι e o olhar de *vigília* (ὕπαρ), definido como correspondendo à *própria realidade* (sc. como correspondendo a um estar-em-contacto com as “próprias coisas”): «Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; (...)».⁴²⁵

⁴²⁵ Neste contexto, importa assinalar um aspecto envolvido no uso destes dois advérbios (sc. destes dois substantivos com valor adverbial). Ὀναρ designa simultaneamente a) *um determinado modo de acesso* ou uma determinada conformação do olhar (o estar a sonhar, a condição daquele que sonha) e b) *um determinado teor ou um determinado estatuto daquilo a que se acede ou que aparece*. Por um lado, cada um destes elementos define-se pela *correlação* com o outro – aquele que sonha acede a conteúdos meramente oníricas e vice-versa: os conteúdos oníricos aparecem a alguém que está a sonhar e definem propriamente a conformação desse olhar. Por outro lado, tudo isto acontece de tal forma que o ὄναρ se

O que assim se desenha é bastante complexo – e importa tentar focar os vários elementos que estão implicados nas palavras de Sócrates.

Antes do mais, o contraste que acabamos de referir é feito justamente pelo recurso à terminologia usada nos passos precedentes. Como vimos, as determinações fundamentais que se repetem foram designadas pelo conceito de “αὐτὸ τό” X. E isto de tal modo que, por outro lado, a referência ao αὐτό era feita a partir do contraste com os “πολλά” sc. com a multiplicidade dos casos em que se instancia cada determinação fundamental única para cuja presença em nós e para cujas funções Sócrates chama a atenção.

Mas tudo isto vem a ser decisivamente modificado pelos conceitos de ὄναρ e ὕπαρ. Concentremo-nos, primeiramente, no conceito de ὄναρ sc. de ὀνειρώττειν. Para já, importa destacar o facto de o ὀνειρώττειν estar também definido *por uma relação com o αὐτό* – como Sócrates nitidamente diz em 476c5-8: «τὸ ὀνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ’ ἐγρηγορῶς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν; Ἐγὼ γοῦν ἄν, ἧ δ’ ὅς, φαίην ὀνειρώττειν τὸν τοιοῦτον». “Αὐτό” designa aqui “*a própria coisa*” – por contraste com *uma mera semelhança a ela* (τὸ ὅμοιον τῷ...), i.e. por contraste com algo *diferente* da “própria coisa” mas que, ainda assim, se caracteriza por uma tal semelhança a ela que se presta a ser *confundido* com ela ou a *passar por ela*.

Ora, pelo menos à primeira vista, parece haver aqui como que um mero “jogo de palavras” ou, se assim se pode dizer, uma “trapaça”. Com efeito, a referência a “αὐτὸ τό” X no quadro da análise da composição interna da apresentação que habitualmente temos e a referência a “αὐτὸ τό” X no quadro do contraste entre ὄναρ e ὕπαρ têm sentidos *não idênticos* – e, vendo bem, até *bastante diferentes*. Contudo, Sócrates fala

caracteriza, em última análise, pela *negação do ὕπαρ*: pela *ausência* ou *privação* da vigília – que, assim, constitui, de certo modo, a instância de referência. Quer dizer: tal como sucede na contraposição “habitual” entre sonho e vigília, o que está em jogo na oposição ὄναρ vs. ὕπαρ é a circunstância de este último desempenhar as funções de *referência*, de tal modo que o sonho exprime justamente a deterioração (o estado privativo) daquilo que é próprio de uma situação de vigília e, por outro lado, o reconhecimento do sonho *como sonho* tem sempre um carácter, por assim dizer, “*retrospectivo*”, i.e. o sonho é reconhecido como tal a partir da situação de vigília (“depois” de se acordar) – e não no interior do próprio sonho (a este respeito, veja-se *Theaetetus*, 158ass. e CAMPBELL, L., *The Theaetetus of Plato, op. cit., ad loc.*). Nesse sentido, a noção de ὕπαρ designa o “*positivo*” a partir do qual se desenha – como “*negativo*” – o que lhe é contraposto. Assim, por sua vez, ὕπαρ traduz ao mesmo tempo a) *um determinado modo de acesso* (o estado de vigília, o estar acordado sc. o estar numa situação de acesso ao que realmente se passa ou às coisas “tal como são”) e b) *aquilo a que se acede* – de tal maneira que o “acesso desperto” se define justamente pelo *contacto directo com o que efectivamente se passa* ou pela *completa “transparência” em relação às “próprias coisas”*.

como se se tratasse sempre do mesmo sentido – e é precisamente nessa identidade de sentido que ele parece basear a tese de correspondência a) entre a perspectiva dos φιλοθεάμονες sc. dos “super-φιλοθεάμονες” e o ὄναρ e b) entre a perspectiva dos φιλόσοφοι e ο ὕπαρ. Em suma, parece que Sócrates está a fazer “batota” no que diz.

Vejamos tudo isto um pouco mais detidamente, para nos certificarmos que de que não estamos a projectar no texto dificuldades que não se põem a partir dele. Quais são os dois sentidos de “αὐτὸ τό” X que Sócrates parece estar propositadamente a confundir?

Nos passos que precedem 476bss., Sócrates havia identificado as “próprias coisas” (os αὐτά) com as determinações fundamentais que subjazem ao aparecimento da multiplicidade dos apresentados com que habitualmente estamos em contacto e constituem, se assim se pode dizer, a sua condição de possibilidade. Esses αὐτά só se dão a conhecer quando se deixa de estar absorto na multiplicidade dos πολλά e se suprime a presença tácita, “submersa” em que tendem a manter-se. Ao passo que o que está em causa em 476bss. é a diferença entre a *irrealidade* do sonho e a *realidade* da vigília. Com efeito, “αὐτὸ τό” X significa aqui a “*própria coisa*”, por contraste com uma espécie de ilusão dela. Mas nada do que se viu a respeito da composição do que nos aparece (da sua constituição a partir de determinações repetidas) parece ter que ver com o contraste entre *realidade* e *ilusão*. É claro que aquilo para que Sócrates aponta ao falar da forma como vemos “resultantes” sem nos apercebermos do “sistema de forças” (da repetição e combinatória das determinações fundamentais) que as entretecem tem que ver com uma captação inadequada do que nos aparece (em contraste com aquela captação adequada que só se alcança quando se ganha plena consciência de que tudo o que nos aparece está montado por repetição e combinatória das referidas determinações fundamentais). Mas esse contraste entre uma captação inadequada e uma captação adequada não parece nada ter que ver com a oposição entre a *irrealidade do sonho* e a *realidade da vigília*, a não ser num mero sentido metafórico. E, de todo o modo, a perspectiva que emerge quando se reconhece tudo isso nada tem que ver com só as compreensões fundamentais serem as “coisas elas mesmas” (com só elas terem propriamente realidade) e a sua repetição, etc. (o campo dos πολλά enquanto tal) possuir o que quer que seja de irreal ou ilusório. Não. Vendo bem, os fenómenos que antes se referiram (e as análises que efectuámos para identificar aquilo par que Sócrates aponta) desenhavam um quadro em que são tão reais as determinações fundamentais quanto a

multiplicidade constituída a partir delas.⁴²⁶

Portanto, há inegavelmente um problema com aquilo que Sócrates diz em 476c. Para tentar resolver este “imbróglio”, importa analisar mais detidamente o conceito de ὄναρ sc. de ὀνειρώττειν.

Um primeiro aspecto que imediatamente avulta prende-se com a peculiaridade do conceito de ὀνειρώττειν proposto por Sócrates em 476c e com a forma como ele difere muito significativamente da noção “habitual” de sonho.

No fundamental, a noção mais “comum” de sonho inclui duas propriedades decisivas. Por um lado, o sonho caracteriza-se por estar associado à ideia de *sono*: o sonho é algo que acontece quando se está a dormir. Por outro lado, tal como é espontaneamente percebido, o sonho consiste em qualquer coisa como uma *prisão em imagens* – quer dizer: consiste numa *retenção* (num *fechamento* ou *aprisionamento*) na *mera posse de conteúdos imagéticos*. Neste sentido, o sonho designa uma interrupção do acesso habitual: nós, que normalmente temos um acesso a *mais do que a imagens* – às “próprias coisas”, tal como são –, sofremos um condicionamento em resultado do qual ficamos temporariamente *retidos na posse de meras imagens*, que diferem das “próprias coisas”.

Mas o conceito de sonho que encontramos expresso no final do livro V da *Respublica* é bastante diferente. Em primeiro lugar, esse conceito suspende o nexó entre sonho e sono (ὕπνος) e admite a possibilidade de haver sonho *mesmo quando não se está a dormir* – ou, o que é o mesmo, a possibilidade de a própria vigília (no sentido “comum” do termo) ter o carácter de um ὀνειρώττειν. É essa dissociação do sono – ou é essa possibilidade de também sonharmos acordados – que muito claramente se enuncia em 476c5ss.: «τὸ ὀνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ’ ἐγρηγορώς (...);».

Em segundo lugar, o que define o sonho, no sentido de *Respublica* V, não é a mera posse de imagens, mas sim uma peculiar forma de *confusão*: aquela que ocorre quando “τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγήται εἶναι ὃ ἔοικεν” – ou seja, quando se

⁴²⁶ Quando muito, haverá uma significativa componente de irrealidade numa captação da multiplicidade sem qualquer a percepção das determinações fundamentais a partir das quais se acha entretida – mas isso corresponderá a haver uma ilusão na multiplicidade desligada das determinações fundamentais, de tal modo que a realidade (o ὕπαρ) se situaria propriamente no nexó entre ἓν e πολλά (ou seja, tanto no ἓν-em-ligação-com-os-πολλά quanto nos πολλά-em-ligação-com-o-ἓν).

toma a imagem (aquilo que não passa de uma imagem sc. de algo semelhante à “própria coisa”) pela “própria coisa” a que se assemelha, julgando que o semelhante-à-“própria coisa” é a “própria coisa”.⁴²⁷ Nos termos desta outra compreensão do que propriamente faz o sonho, se se desfizer a referida confusão e se perceber o semelhante-à-“própria coisa” como sendo apenas isso mesmo (i.e. como diferente da “própria coisa”), então já não se está a sonhar.

À primeira vista, poderá parecer que a diferença é despicienda e que se trata, em última análise, pura e simplesmente de duas maneiras de descrever o mesmo. Sucede, porém, que esta impressão se revela enganadora. Assim, por um lado, a óptica mais comum até pode incluir o elemento de confusão a que Sócrates confere especial importância – mas não o põe no centro. E, por isso, nessa óptica, se se desfizer a confusão posta em destaque por Sócrates (quer dizer: se se perceber as imagens como meras imagens, o próprio sonho como sonho, etc.), não há significativa alteração do estado: de todo o modo, continua-se a sonhar (porque se continua retido na mera posse de imagens, sem acesso às “próprias coisas”).

Este é, aliás, apenas um dos aspectos em que se reflecte essa diferença quanto à identificação do que propriamente constitui o sonho como sonho – e a correspondente diferença no traçado das fronteiras entre *ὄναρ* e *ὕπαρ*. Como vincámos, na perspectiva proposta por Sócrates, a partir do momento em que se desfaza a confusão (em que as imagens já sejam reconhecidas como meras imagens e deixem de se fazer passar por mais do que isso) *já não há* *ὄνειρώττειν*: deixa de haver sonho. Mas isso, por sua vez, significa que o não-sonho sc. o *ὕπαρ* *pode ter lugar de duas formas diferentes*: visto que o sonho consiste propriamente na referida *confusão*, a partir do momento em que (mesmo continuando-se prisioneiro da mera posse de imagens)⁴²⁸ já haja uma clara consciência de que as imagens são apenas tais e de que se está prisioneiro da uma mera posse de imagens (ou seja, o ponto de vista em que se desfaz a confusão), *deixa de haver sonho* – que dizer, já se passou ao plano do *ὕπαρ*, no sentido proposto por Sócrates.⁴²⁹ O que, por outra parte, não impede naturalmente que o plano do *ὕπαρ*

⁴²⁷ Cf. 476c5-8: «τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ὃ ἔοικεν; // Ἐγὼ γοῦν ἄν, ἣ δ' ὅς, φαίην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον.»

⁴²⁸ Ou seja, mesmo que se continue a sonhar no sentido mais comum do termo.

⁴²⁹ Neste contexto, importa levar em conta uma objecção que, à primeira vista, parece ser incompatível com o estado de coisas descrito. Com efeito, é perfeitamente possível que eu perceba as imagens como tais (ou seja, o sonho como sonho), continuando, ainda assim, a sonhar, no sentido da confusão a que Sócrates faz referência. É o que se passa quando, no sentido mais comum, *sonho que acordo* (i.e.: quando

inclua também o acesso às “próprias coisas” (aquele onde se deixa de estar prisioneiro da mera posse de imagens).

Por outras palavras: Sócrates traça o “mapa global” da alternativa sonhar/não-sonhar, introduzindo uma nova componente que habitualmente ou não figura ou não desempenha um papel decisivo. Com efeito, faz entrar em cena o contraste entre três situações possíveis: 1) retenção na mera posse de imagens *com confusão* entre elas e as “próprias coisas”, 2) retenção na mera posse de imagens *sem confusão* entre elas e as “próprias coisas” e 3) acesso às “próprias coisas”. Visto deste ponto de vista (contra o fundo desta peculiar “escala” tripartida), o contraste binário entre ὄναρ e ὕπαρ pode articular-se de *dois modos*: ou agrupando “1)” e “2)” por oposição a “3)” (que é o que faz a compreensão mais habitual – a qual justamente não dá relevo à questão da confusão e, portanto, percebe “1)” e “2)” de forma indiferenciada); ou então situando a cesura fundamental entre “1)” e “2)” – quer dizer, compreendendo o sonho como constituído exclusivamente pelo referido fenómeno da confusão, de sorte que tanto 2 como 3 *já se encontram inteiramente fora do território da confusão* e, portanto, *pertencem à esfera do não-sonho, i.e. do ὕπαρ*.

Mas, havendo esta dupla possibilidade de traçar a fronteira entre sonho e não-sonho, pode parecer que há aqui como que um factor de decisão arbitrária – que se pode traçar a fronteira como é mais comum ou como Sócrates o faz (e que tudo depende, portanto, de uma questão de “opinião”, de modo de ver ou de “inclinação idiossincrática”). Sucede, porém, que não é assim. Ao introduzir os contrastes que indicámos, Sócrates está a chamar a atenção para o facto de os contrastes decisivos não serem aqueles que são privilegiados na perspectiva mais comum, mas sim aqueles que correspondem à sua definição de sonho. Vejamos agora mais detalhadamente porquê.

a versão não-sonhada, a que corresponde o reconhecimento das imagens como tais, depõe, apesar de tudo, numa segunda forma de sonho). Mas, vendo bem, esta possibilidade só aparentemente altera o estado de coisas para que Sócrates aponta. Na verdade, nesses casos *mantém-se o fenómeno central da confusão entre a posse de imagens e o acesso às “próprias coisas”*: uma confusão, por assim dizer, de “segundo grau”, sim – mas que continua a corresponder inteiramente *ao acontecimento do sonho*, tal como ele é identificado no final de *Republica V*. Ou seja, reconheço um plano de mera posse de imagens como mera posse de imagens: nesse sentido – e a respeito disso – *deixa de haver confusão*. Mas esse reconhecimento está, por sua vez, referido à identificação de um segundo plano como sendo já o das “próprias coisas”. Se efectivamente acontece que a respeito deste último reina a confusão descrita por Sócrates, então há sonho, no sentido referido em *Republica V*. Mais: esse sonho não afecta apenas o segundo plano, mas de facto também o primeiro, cujo reconhecimento como mera posse de imagens está, todo ele, referido à (e sintonizado pela) perspectiva que se tem sobre o segundo plano – e, por isso, “contaminado” pela confusão (sc. pelo sonho, no sentido “platónico” do termo) que o afecta.

Como veremos, este aspecto desempenha um papel central nas análises desenvolvidas depois do livro V, designadamente no final de *Republica VI* e no início de *Republica VII*.

Tudo tem que ver com o tipo e o alcance do escondimento que se produz quando há a confusão a que Sócrates faz referência. Se se tomar as imagens como as “próprias coisas”, isso traz consigo um escondimento das “próprias coisas”. A confusão só se pode dar, porque a posse da imagem está numa relação com a “própria coisa”. Mas, havendo esta indissociável relação com a “própria coisa”, sucede que tal relação fica *desvirtuada* em resultado da confusão – a imagem *faz-se passar pela “própria coisa”*, *usurpa* a sua identidade e, ao fazê-lo, *eclipsa-a, fá-la desaparecer* do horizonte (fechando o campo de abertura numa posição, se assim se pode dizer, de costas voltadas para a “própria coisa” de que há notícia). Ou seja, o sonho comporta ao mesmo tempo um momento de apresentação da “própria coisa” (um tê-la a descoberto) e um momento de escondimento – mas numa tal relação de forças tal que o que há de ter-a-descoberto fica inteiramente absorvido em (e desviado por) escondimento. A notícia da “própria coisa” fecha-se por completo no desvio dela (na perda de perspectiva relativamente a ela). A manifestação da “própria coisa” (a advertência para ela) fica como que obstruída, bloqueada por *ilusão de posse dela* (i.e. da “própria coisa”) – ilusão essa que, por assim dizer, desvirtua ou “apaga” a “própria coisa”.

Poderia pensar-se que, se é assim, o sonho esconde o que se situa para lá dele (aquilo a que se contrapõe) – mas fá-lo com o que, de todo o modo, nele se mostra: as imagens. De sorte que, então, o sonho não incluiria nenhum significativo escondimento destas. Todavia, ao chamar a atenção para o fenómeno da confusão, Sócrates põe em evidência que se passa justamente o contrário. O escondimento da “própria coisa” que se produz no sonho está, por sua vez, associado a uma *segunda modalidade de escondimento ou oclusão*: o escondimento ou a oclusão das próprias imagens *como imagens*, i.e. o escondimento da identidade daquilo com que se está realmente em contacto no sonho. Com efeito, a referida confusão entre a mera posse de imagens e as “próprias coisas” faz também que as meras imagens assumam uma identidade que, de modo nenhum, não lhes pertence. Pois, ao aparecer como se fosse já a “própria coisa”, a apresentação sonhada “salta por cima” de si mesma ou “para lá” de si mesma, esquece-se de si, esconde-se, i.e.: perde também o rasto de si mesma e fica cega para aquilo que efectivamente a constitui, para aquilo que efectivamente é, ou para a sua própria identidade como algo *muito diferente* e ainda *muito aquém* da “própria coisa”. Por outras palavras, a mera posse de imagens não reconhecida como tal (o sonho não consciente de si, etc.) *tapa-se a si mesma* mediante a confusão de si com a

“própria coisa”. Ou, como também podemos dizer, o fenómeno da confusão posto em relevo por Sócrates tem uma natureza tal que, por via dela, *as imagens tapam as “próprias coisas” consigo mesmas e tapam-se a si mesmas com as “próprias coisas” por que se fazem passar* (perdendo, assim, ao mesmo tempo o rasto de ambas).

Tudo isto permite entender melhor o ponto decisivo. Vendo bem, o que Sócrates tem em mente quando fala de $\delta\upsilon\epsilon\iota\pi\acute{o}\tau\tau\epsilon\iota\nu$, não é pura e simplesmente encontrar uma fórmula que permita exprimir o que é próprio do sonho. O ponto decisivo está no facto de o sonho (mesmo o sonho mais comum) ilustrar uma possibilidade absolutamente *paradoxal*: a possibilidade de haver algo como *um aparecimento que esconde tudo aquilo que faz aparecer* (uma manifestação que faz perder o rasto de tudo o que inclui em si sc. de tudo quanto manifesta). Pode-se, por isso, falar de uma *obstrução interna* ou de uma *oclusão do aparecimento sc. da manifestação* (de aparecimento sc. de manifestação oclusos). Vejamos um pouco melhor que é que queremos dizer com isto. O sonho, tal como é apresentado por Sócrates em 476css., corresponde a um *máximo de escondimento dentro do haver-manifestação-das-coisas*. *N.b.*: não a um escondimento de outra coisa, mas a um escondimento *disso mesmo* de que há manifestação (um escondimento *disso mesmo* que está posto a descoberto). É como se houvesse uma apresentação que deixa inteiramente *fora* de tudo aquilo que apresenta, sem nenhuma espécie de coincidência com aquilo a que diz respeito (íamos a dizer: com que põe em contacto – mas o que aqui está em jogo é precisamente que o sonho perde o contacto com tudo aquilo com que põe em contacto). Em certo sentido, é a isto que Sócrates chama propriamente sonho: o fenómeno paradoxal de uma apresentação *completamente imersa em escondimento* – de uma apresentação que *encobre tudo o que põe a descoberto* e não mostra nada de que não desvie e que, dessa forma, não deixe perdido de vista. O $\delta\upsilon\epsilon\iota\pi\acute{o}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ de que Sócrates fala é precisamente essa *possibilidade extrema de escondimento do manifesto* (a verificação de que isso é possível, de que essa forma extrema de escondimento é perfeitamente compatível com o facto de haver, ainda assim, manifestação).

Se não estamos em erro, a partir daqui percebe-se por que razão Sócrates situa a fronteira entre sonho e não-sonho onde situa, numa posição diferente daquela que para perspectiva “comum” será a mais óbvia. O que Sócrates está a dizer é o seguinte: vendo bem, a diferença fundamental não é, de modo nenhum, aquela que separa a prisão na

mera posse das imagens do acesso às “próprias coisas” (por muito importante que seja essa diferença). Pois ainda é muito maior a diferença entre a) uma apresentação oclusa das imagens compreendidas como as “próprias coisas” e b) o que acontece na mera posse de imagens quando esta tem já plena consciência de não ser mais do que isso. Com efeito, o que é próprio da apresentação oclusa (que esconde as “próprias coisas” com as imagens e as imagens com as “próprias coisas”, e acaba por “ficar sentada entre todas as cadeiras” i.e. em pura “virtualidade”: numa “virtualidade” que o é também em relação ao “virtual”) é o estar inteiramente fechada em si mesma, quer dizer, fechada numa abertura absorta em escondimento, completamente de costas voltadas tanto para as imagens que a constituem quanto para as “próprias coisas” a que não chega. Pelo contrário, se não comporta confusão (quer dizer, se não toma as imagens pelas “próprias coisas” de que são imagens), a mera posse de imagens não tem nada disto: por um lado, não se esconde a si mesma e, por outro, tampouco esconde as “próprias coisas” a que não chega ou fecha na sua própria esfera, apagando a relação com aquilo que a ultrapassa. Não: se não se confunde com a posse das “próprias coisas” (se o sonho, no sentido habitual, não sonha no sentido “platónico” e tem noção de si mesmo como sonho, no sentido habitual), a prisão na mera posse de imagens tem um carácter, por assim dizer, *extrovertido* – voltado para a vigília (sc. para a posse das “próprias coisas”) ainda em falta. É justamente o que se verifica quando, ao sonhar (no sentido habitual), se percebe que se sonha: pode muito bem continuar-se preso do sonho (no sentido habitual), mas essa prisão aparece precisamente *como prisão* – volta para aquilo que lhe falta, cria pressão em direcção a isso (de tal modo que, por assim dizer, expulsa de si). Por outras palavras: enquanto o estado “1)” (o ὄνειρότερον no sentido “platónico” sc. a apresentação oclusa) fecha inteiramente em si (na sua ilusão de ser já 3) e apaga inteiramente o rasto do “2)” que é e do “3)” que lhe falta, o “2)” (o sonho no sentido vulgar sem confusão – quer dizer, o sonho no sentido habitual, que não é o sonho em sentido “platónico”) distingue-se precisamente por voltar o olhar tanto para si mesmo (reconhecido como o que efectivamente é) quanto para o próprio “3)” a que não chega.

Tudo isto significa, então, que o conceito de sonho apresentado por Sócrates no final do livro V da *Respublica* assume características tais que, por assim dizer, se emancipa da noção mais comum de sonho e passa a designar propriamente o referido fenómeno de *confusão*, i.e. o fenómeno de *posse obstruída* ou *oclusa*, enquanto esse

fenómeno traduz uma paradoxal possibilidade de escondimento disso mesmo que se tem apresentado ou manifesto.⁴³⁰

Mas, sendo assim, que é que isto tem que ver com os problemas debatidos no final de *Republica* V e, em particular, com o que fica identificado antes de 476c?

⁴³⁰ Como havemos de ver, esta apresentação oclusa que Sócrates identifica como o essencial do *ὄνειρότερον* (ou esta apresentação oclusa a que Sócrates propriamente chama *ὄνειρότερον*) configura uma *segunda modalidade de apresentação intermédia*, diferente daquela para que se chama a atenção no *Symposium*, mais precisamente na segunda identificação do *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας*, a que se é levado no discurso de Sócrates/Diotima. Como vimos, nessa segunda identificação designa-se o *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας* como aquela peculiar forma de relação cognitiva que permite a procura sc. o *φιλοσοφεῖν*. Por outras palavras: o *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας* é aquela situação intermédia entre ter e não-ter – aquele núcleo irreduzível de posse do não-sabido ou de apresentação interrogativa – sem o qual pura e simplesmente não se pode procurar. Ora, enquanto o *φιλοσοφεῖν* (o *μεταξύ* interrogativo) se caracteriza justamente por *remeter para lá de si* e estar *sempre já “avançado” em relação a si mesmo*, a apresentação oclusiva que Sócrates identifica no fulcro do *ὄνειρότερον* (e a que propriamente chama *ὄνειρότερον*) distingue-se, pelo contrário, por ficar de certo modo *aquém de si, perdida de si mesma* e a *deixar fugir isso mesmo que já tem*. E, se é assim, o que com isto começa a ganhar contornos é qualquer coisa como uma *divisão interna do campo do μεταξύ*, mais precisamente uma divisão entre a) o *μεταξύ interrogativo* de que se fala no discurso de Sócrates/Diotima e b) o *μεταξύ não-interrogativo* (a apresentação oclusiva) em causa no conceito de *ὄνειρότερον*, tal como Sócrates o concebe. E isto de tal modo que, independentemente de outros desenvolvimentos que possam haver, o que faz a diferença entre os estados a que chamámos “1)” e “2)” é precisamente que “1)” corresponde a esse *μεταξύ* de oclusão, ao passo que “2)” foge à oclusão justamente na medida em que toma a forma de um *μεταξύ* interrogativo – quando no sonho (no sentido habitual) se percebe que se está a sonhar (no sentido habitual) e essa percepção desencadeia procura e mobilização para uma “mudança de estado”: para a demanda do “3)” ainda em falta.

Como também se verá depois, a articulação entre *μεταξύ* não-interrogativo e *μεταξύ* interrogativo encontra correspondência entre duas coisas muito diferentes que, aos olhos de Sócrates/Platão, podem ser o sonho, o estar preso na mera posse de imagens, no sentido comum. Com efeito, esse estar-retido-na-posse-só-de-imagens pode dar-se a) *com confusão*, de tal modo que corresponde à *apresentação oclusa* que Sócrates tem em vista quando fala de *ὄνειρότερον*, mas também b) *sem a referida confusão* sc. com clara consciência de que a posse de imagens não é mais do que isso e, portanto, já com *relação com o para-lá da imagem* que em tudo corresponde às características do *μεταξύ* interrogativo.

2.1.5. *Οἷεσθαι εἰδέναι* sc. *οἷεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς*. A aparente inteligibilidade das determinações fundamentais (dos αὐτά) e a possibilidade de uma completa “fuga” ou reversão dessa inteligibilidade, convertendo os αὐτά numa *total incógnita* e numa apresentação de tipo *interrogativo*. A consideração desta possibilidade relativamente a algumas das determinações fundamentais anteriormente focadas: a síntese, a identidade diacrónica, a simultaneidade. A possibilidade de um *alastramento global de ininteligibilidade*: a) a *ininteligibilidade* co-extensiva a um elevado cardinal de αὐτά (ou mesmo à totalidade deles) e b) a *ininteligibilidade* das próprias estruturas de *repetibilidade* e *combinação* que, de raiz, definem o modo de ser de todo e qualquer αὐτό. Com isto, a possibilidade de um escondimento *muito maior e muito mais grave* do que o escondimento identificado na primeira caracterização do “αὐτὸ τὸ δεῖναι”. O nexó entre o primeiro e o segundo conceitos de “αὐτὸ τὸ δεῖναι”: a *coincidência* dos dois tipos de defeito identificados (sc. o fechamento na esfera dos πολλά por inatenção à presença do αὐτό e a ininteligibilidade deste último) no nosso ponto de vista e o seu “reforço” mútuo em matéria de escondimento. O οἷεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς como *uma peculiar modalidade de ὀνειρώπτειν* e a apresentação dos αὐτά na forma de *imagens*, num sentido figurado

No próprio texto de *Respublica* V não encontramos uma resposta clara à questão que acabámos de suscitar. Isso parece ser deixado nas mãos do leitor como uma tarefa que ele tem de empreender por si, com base nos elementos que lhe são sugeridos (e isto de tal modo que é ele próprio que tem de decidir a que elementos recorre, seja dentro ou fora da *Respublica*).

Se não estamos em erro, a “chave” para uma tal resposta passa pela consideração de um aspecto que permite estabelecer correspondência entre as análises anteriores a 476c (em que, como vimos, se foca a composição do nosso ponto de vista sc. da apresentação que habitualmente temos das coisas) e a própria estrutura dos diálogos platónicos (o que sempre de novo tem lugar neles).⁴³¹ Mas que aspecto é esse?

⁴³¹ Acentue-se bem este ponto, apesar de não ser possível debatê-lo no espaço limitado deste estudo. O fenómeno que aqui procuraremos pôr em evidência tende a ser atribuído apenas aos chamados “diálogos socráticos” ou “diálogos aporéticos”, i.e. àqueles diálogos em que a preocupação incide sobretudo em mostrar as aporias, hesitações, etc. dos interlocutores de Sócrates e em que, nesse sentido, o “exame socrático” termina de uma forma *negativa* ou *irresolutiva* (sem chegar aparentemente a lado nenhum).

Trata-se do modo como os diálogos platônicos – em especial, os chamados “diálogos socráticos” ou as passagens do *Corpus Platonicum* que têm uma estrutura equivalente à dos “diálogos socráticos” – põem em foco uma *situação presidida por uma dada determinação que nela assume especial protagonismo*. Quer dizer: por um lado, os diálogos “encenam” frequentemente a interrupção de um determinado curso da vida: esta ou aquela personagem (ou conjunto de personagens) que está mobilizada num determinado sentido⁴³², tem adoptado este ou aquele rumo de acção⁴³³, está dedicada a um dado empreendimento⁴³⁴, está empenhada em adquirir uma determinada competência ou “saber”⁴³⁵, etc.; mas, por outro lado, o que caracteriza a situação em que estas personagens estão é a circunstância de *ter já implicado em si* (como o seu princípio, o seu motor, o seu norte: aquilo em torno do qual tudo nela gira) um “αὐτὸ τό” X. De tal modo que aquilo que se faz na situação em causa *pressupõe esse mesmo αὐτό, está justamente presidido por ele ou tem-no já adoptado como algo que desempenha funções centrais* na forma como o curso que se toma está definido, orientado ou “decidido”.

O que assim se descreve corresponde a uma espécie de “suspensão” do encaminhamento que se tem adoptado – de que decorre justamente algo como uma “concentração” num determinado “αὐτὸ τό” X. Quer dizer: a interrupção produzida por Sócrates (ou por qualquer outra personagem que desempenhe o seu papel) está intrinsecamente ligada a uma *exigência de focagem dessa mesma determinação que se acha pressuposta*. E isto de tal modo que a) se mostra que o “αὐτὸ τό” X está presente como mero pressuposto (é algo para que, no curso da execução em causa, não se olha,

Contudo, uma leitura mais atenta do *Corpus Platonicum* permite ver que a detecção de aporeticidade *não se restringe a esses diálogos* (sejam eles quais forem) e não é mesmo um traço fundamental *só deles*, como se houvesse um outro grupo de diálogos em que se chega a resultados sólidos, seguros e em que, alegadamente, Platão já não está interessado em “destruir”, mas em “construir” um edifício de saber, livre de teses “falsas”. Na verdade, como se indicou na Introdução, a estrutura dos “diálogos socráticos” é, em certo sentido, a estrutura de *todos* os diálogos: a estrutura do próprio *Corpus Platonicum* sc. de todas as análises que nele são levadas a cabo.

⁴³² Assim, por exemplo, no *Alcibiades I*, onde se põe em evidência o modo como Alcibiades está já decidido a entrar na “vida política”, ou tem já estabelecido o rumo que a sua vida deve tomar.

⁴³³ Por exemplo, o início do *Euthyphro*, em que a personagem que dá nome ao diálogo se encaminha para o tribunal com o intuito de apresentar uma queixa contra o seu próprio pai, por este ter sido responsável pela morte de um dos seus criados.

⁴³⁴ Por exemplo, o jovem Teeteto, cuja perspectiva está justamente marcada pelo empenho ou dedicação à φιλοσοφία.

⁴³⁵ É o caso de Hipócrates, no *Protagoras* (311ass.), que deseja ir ter com Protágoras e pagar-lhe em troca dos seus sábios ensinamentos. Algo semelhante se passa também v.g. no *Laches* (179ass.), em que Lisímaco e Melésias se dirigem a Sócrates com a preocupação de saber qual seria a melhor forma de cuidar (ἐπιμελεσθῆναι) dos seus filhos.

de tão presente, ou onnipresente, que é – de tão próximo e de tão “interior” ao próprio olhar) e b) a exigência de focagem que é introduzida pelo mecanismo de interrupção *anula* ou *suspende* a *distracção* a que o “αὐτὸ τό” X com protagonismo nessa situação tende a estar sujeito.⁴³⁶

Em suma: a intervenção típica dos “diálogos socráticos” chama a atenção para a circunstância de haver uma determinação nuclear (ou uma constelação de determinações nucleares) que *serve sempre já de base* à forma como a vida de um ser humano corre na situação de cada vez considerada – determinação nuclear (ou constelação de determinações nucleares) essa que tende a estar *inatendida* ou *fora de foco* (de tal modo que o que se acha posto sob foco é o que se situa a jusante dela e é sempre já compreendido à sua luz).

Tudo isto é sobejamente conhecido e não precisa de grande ilustração. Mas o ponto que aqui importa ter especialmente em atenção é a forma como esta estrutura típica dos “diálogos socráticos” (sc. esta estrutura típica do *Corpus Platonicum*) tem uma íntima ligação com aquilo que Sócrates diz antes de 476, quando descreve o contraste entre a orientação do olhar dos φιλοθεάμονες (e tanto quer dizer: do nosso modo de ver habitual) e a orientação do olhar que faz corresponder ao φιλοσοφεῖν, no sentido próprio do termo. Com efeito, o que está em causa na estrutura típica dos “diálogos socráticos” é a *inversão do contacto centrífugo* com as determinações que Sócrates designa sob a fórmula “αὐτὸ τό” X e a sua substituição por um *contacto centrípeto* em relação a elas – que vai ao arrepio da tendência natural e nada, por assim dizer, contra a corrente.

Mas, sendo assim, por outro lado, é também característico da estrutura dos “diálogos socráticos” o porem em evidência que a forma habitual do contacto centrífugo com os núcleos de “αὐτὸ τό” X a partir dos quais se acha constituída a apresentação em que damos connosco traz consigo uma outra componente de defeito na relação com eles. Com efeito, poderia acontecer que o defeito consistisse apenas em não haver consciência da presença desses núcleos, do papel decisivo que desempenham, etc. Ou seja, poderia acontecer que tudo ficasse por aí. Mas o ponto decisivo em que sempre de novo insistem os diálogos de tipo “socrático” é o facto de esta não-apercepção dos

⁴³⁶ A este respeito, é possível encontrar vários exemplos espalhados um pouco por todo o *Corpus Platonicum*: τὸ ὄσιον (e.g. *Euthyphro*), ἀρετή (e.g. *Meno*), ἐπιστήμη (e.g. *Theatetus*), ἔρως (e.g. *Phaedrus*), τὸ δίκαιον (e.g. *Respublica*), ἀνδρεία (*Laches*), ἡδονή (*Philebus*), etc., etc.

núcleos de “αὐτὸ τό” X tender a estar associada a uma *segunda modalidade de defeito* na relação com ele, que se vem acrescentar à primeira e é, na verdade, independente dela. Essa segunda modalidade de defeito, relativamente a cuja descoberta o reconhecimento da primeira tem uma função essencialmente *propedêutica*, é descrita em vários passos do *Corpus* pela noção de “οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς” ou de noções equivalentes.

Mas que é que está em causa no “οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς” – e em que sentido(s) constitui ele uma segunda forma de defeito cognoscitivo tendencialmente associado ao primeiro? O que em seguida apresentamos a este respeito envolve necessariamente uma componente de forte simplificação. Com efeito, a explicação cabal desta noção requeria que se tivesse em conta a) caso a caso, os inúmeros passos do *Corpus Platonicum* que a este respeito são relevantes, b) o confronto entre todos eles e c) a complexa constelação de aspectos que se desenha tanto a partir de a) quando de b). Não sendo possível realizar tal tarefa, limitamo-nos a chamar a atenção para aquilo que julgamos que se apura a partir do exame mais abangente que aqui não estamos em condições para expor.

Antes do mais, a noção de οἶσθαι εἰδέναι tem que ver com uma convicção de que os próprios interlocutores de Sócrates são portadores. Com efeito, uma vez sujeitos ao “aperto” inicial de Sócrates, que permite retirar o “αὐτὸ τό” X da posição oculta (de “eminência parda”) em que tende a manter-se, os interlocutores de Sócrates passam a reclamar para si um *domínio eficaz* da determinação em causa. Eles *julgam saber muito bem* ou *conhecer muito bem* o X por que Sócrates pergunta e, nesse sentido, *reivindicam a posse de um conhecimento* (εἰδέναι, ἐπίστασθαι, μανθάνειν, γινώσκειν, συνιέναι, etc.) relativamente àquilo que de cada vez está em causa.

Mas mais. Quando, neste contexto, os interlocutores de Sócrates exprimem (explícita ou implicitamente) uma pretensão de saber relativamente a uma dada determinação, não se trata pura e simplesmente de afirmar a posse de um *quantum* mínimo de saber: um saber, por assim dizer, “remediado”, suficiente (na acepção mais “fraca” do termo) ou um saber que permite já acompanhar *alguma coisa* da determinação em causa, como se se consentisse, ainda assim, a possibilidade de haver focos (e mesmo focos decisivos) de indefinição, desadequação ou “imperfeição” nesse saber. Pelo contrário. Como mais nitidamente avulta pela adjunção de expressões como παντελῶς, ἰκανῶς, εὖ, σαφῶς, ἀκριβῶς, ὀρθῶς, παρίως, βεβαίως, etc., o οἶσθαι εἰδέναι

aqui em causa traduz nada menos que a pretensão de um saber *perfeitamente adequado*, *inteiramente sólido*, que *capta por completo* a determinação em causa, *sem que subsista qualquer margem de não-saber, inadequação, ininteligibilidade*, etc. Numa palavra, o tipo de saber que habitualmente os interlocutores de Sócrates reclamam possuir é um saber *completamente “expurgado” do (e “impermeável” ao) seu contrário*.⁴³⁷

Feita esta breve indicação, concentremo-nos no significado da expressão “οἶσθαι εἰδέναι”. Em si mesma, a noção de οἶσθαι εἰδέναι constitui uma noção *neutra* relativamente à *validade* ou *legitimidade* do seu conteúdo. Mais precisamente: tomado em si mesmo, sem nada mais que o sobredetermine, o julgar-saber o que quer que seja pode ser tanto a) *legítimo* e, nesse sentido, corresponder a uma pretensão com fundamento, que traduz efectivamente a “qualidade cognoscitiva” da perspectiva portadora dessa pretensão, quanto b) *ilegítimo*, de tal modo que não tem fundamento, esconde os seus “pés de barro”, reclama possuir um saber que, na verdade, não possui – e, assim, constitui uma *mera pretensão* ou uma *pretensão vazia*, sem nada que efectivamente lhe corresponda.⁴³⁸

Mas, se a noção de “οἶσθαι εἰδέναι” *simpliciter* inclui esta neutralidade sc. estas duas possibilidades, a intervenção de Sócrates (ou de quem faz de Sócrates na estrutura típica dos “diálogos socráticos”) caracteriza-se também por documentar a *fragilidade* de uma parte significativa das nossas pretensões de saber – e, designadamente, a fragilidade da pretensão de saber o “αὐτὸ τό” X que costuma emergir quando sou forçado a focar um qualquer dos componentes desse património de determinações fundamentais a partir do qual, segundo Sócrates, se constitui toda a multiplicidade do

⁴³⁷ Isto não quer dizer que haja uma expressa e consciente pretensão de que o saber em causa é absolutamente imperfeível, etc. Quer dizer, sim (e esse é que é aqui o ponto decisivo) que, mesmo quando a determinação (o “αὐτὸ τό” X) em causa é arrancada à sua presença apagada e fica posta sob foco, a forma como vem da presença apagada (de “eminência parda”) está marcada pela completa ausência de qualquer hesitação a seu respeito: o saber disso não aparece posto sob nenhuma espécie de pressão real da possibilidade de ser, seja lá de que modo for, *frágil* ou *questionável*.

⁴³⁸ Expliquemo-nos um pouco melhor. Em primeiro lugar, independentemente de tudo o mais, o próprio saber enquanto tal tem de ter no seu centro um elemento de convicção acerca de si mesmo: não há saber sem pretensão de saber (no sentido em que a palavra “pretensão” não comporta nenhuma conotação negativa e traduz pura e simplesmente o facto de o próprio saber só ser tal a partir do momento em que inclui justamente esse estatuto). Mas, em segundo lugar, sendo assim, não acontece de maneira nenhuma que esse fenómeno de pretensão (a convicção de saber, o reclamar do estatuto correspondente ao conceito de saber) só possa – e só tenha – lugar onde e quando *há efectivamente saber*. Na verdade, a pretensão aqui em causa pode ser sustentada *fora da posse* de qualquer efectivo saber – caso em que corresponde justamente ao οἶσθαι εἰδέναι *οὐκ εἰδώς*. Há, portanto, como que um núcleo *neutro* de οἶσθαι εἰδέναι – que forma o “denominador comum” àquilo que se tem quando a pretensão está associada a um *efectivo saber* e àquilo que se tem quando ela é sustentada na *ausência deste último*. Por fim, esse núcleo (ou esse “denominador comum”) está ligado à possibilidade de confusão entre saber efectivo e mera aparência de saber (i.e. não-saber que se faz passar pelo oposto).

que habitualmente me aparece. Quer dizer: o que tendencialmente resulta do exame a que Sócrates sujeita os seus interlocutores é a verificação de que, uma vez focada e posta em causa a pretensão de saber que se arrogam, ela “*dá de si*”, revela a sua *intrínseca inconsistência, não é capaz de se aguentar*. Essa pretensão de saber está constituída de tal forma que, ao ser analisada nos seus fundamentos, é como que “*desmascarada*” e revela ser tudo menos εἰδέναι. De sorte que, quer isso seja reconhecido na primeira pessoa⁴³⁹ ou não, o que de facto resulta da intervenção de Sócrates é que o εἰδέναι que os seus interlocutores julgam possuir acaba por se revelar um *mero οἶεσθαι εἰδέναι no sentido pejorativo da expressão: um mero julgar saber*, uma pretensão cognoscitiva *sem qualquer fundamento*, um saber *só ilusoriamente tal* (ou, como também podemos dizer, um não-saber *que esconde a sua autêntica identidade e se faz passar por algo que não é*). Por outras palavras: a focagem do “αὐτὸ τό” X que é exigida por Sócrates põe em relevo qualquer coisa como um *pretender-ser-o-que-não-é em matéria de conhecimento* ou, para usar a expressão do *Meno*, 84c5, um *οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς*: um “*julgar-saber-não-sabendo*” (um “*julgar-saber-sem-saber*” ou um *julgar-saber-quando-não-se-sabe*).⁴⁴⁰

Mas, sendo assim, οἶεσθαι εἰδέναι em sentido pejorativo (o οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς ou o *julgar-saber-quando-não-se-sabe*) pode ocorrer em duas modalidades, que se encontram ilustradas no *Corpus Platonicum*.

A primeira delas tem que ver, antes do mais, com uma *pretensão de verdade*. Essa pretensão de verdade exprime-se na forma como o οἶεσθαι εἰδέναι *fixa uma determinada versão* daquilo que se está a passar. À semelhança do que atrás referimos a propósito do conceito de δόξα/δοξάζειν⁴⁴¹, o οἶεσθαι εἰδέναι dá como assente que as coisas são deste ou daquele modo, estabelece justamente um determinado estado de

⁴³⁹ I.e. na pessoa daquele que é objecto do “exame socrático”.

⁴⁴⁰ São várias as expressões a que o *Corpus Platonicum* recorre para designar esta condição cognoscitiva. Assim, só para dar alguns exemplos: «δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὐ» (*Apologia Socratis*, 21c6-7); «καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι» (*ibidem*, 22c2-3); «οἰομένων καὶ τᾶλλα σοφωτάτων εἶναι ἀνθρώπων ἃ οὐκ ἦσαν» (*ibidem*, 22c5-6); «οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδόντων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν» (*ibidem*, 23c6-7); «οἶεσθαι νοῦν ἔχειν (...) οὐκ ἔχοντα» (*Cratylus*, 406c5-6); «οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μὴ» (*Charmides*, 166d2); «ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν» (*Lysis*, 218b1); «οἰησόμεθα εἰδέναι ὃ μηδαμῇ ἴσμεν» (*Theatetus*, 187c2); «τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι» (*Sophista*, 229c5); «δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ τούτου γίγνηται πᾶν τοῦναντίον» (*ibidem*, 244a9-b1); «οἱ περὶ τὰ πολιτικὰ κατ' οὐδὲν γινώσκοντες ἡγοῦνται κατὰ πάντα σαφέστατα πασῶν ἐπιστημῶν ταύτην εἰληφέναι» (*Politicus*, 302b1-3); «οὐ μόνον ἀγνοεῖς τὰ μέγιστα, ἀλλὰ καὶ οὐκ εἰδὼς οἶει αὐτὰ εἰδέναι» (*Alcibiades I*, 118b1-2); «οὐκ εἰδότες ὥς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν, οἰόμεθα τὰ πάντα εἰδέναι» (*Leges*, 732a6-7); «ὥς εἰδὼς παντελῶς περὶ ἃ μηδαμῶς οἶδεν» (*ibidem*, 863c5-6).

⁴⁴¹ Cf. pp. 291ss.

coisas ou um “*ser-assim*” delas (como por vezes se diz nos diálogos: um “*οὕτως*”). Em suma, fixa-se uma determinada *versão das coisas*. Mas mais: a fixação de um determinado estado de coisas que o οἶεσθαι εἰδέναι assume como adequado não é apenas isso – não se limita a reconhecer que a versão em causa é adequada. Na verdade, a pretensão de adequação está intrinsecamente associada a um requisito adicional, sem cuja satisfação, como vimos, não há saber (e, nesse sentido, também não há nenhuma pretensão de saber): *a absoluta exclusão do ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν* – quer dizer, *a absoluta exclusão da possibilidade de ser de outro modo, o não consentir o cabimento de nenhuma versão alternativa*, que possa corrigir ou “*desalojar*” a versão estabelecida (o *ser-assim* – o “*οὕτως*” – adoptado).

E aqui tem de se inisitar uma vez mais num aspecto já antes referido: para ocorrer e ser efectiva, essa exclusão *não* precisa de assumir a forma de uma tese *explícita, declarada*. Na verdade, tal exclusão fica assegurada, se assim se pode dizer, *por omissão*, i.e.: quando nem sequer me passa pela cabeça que posa ser de outro modo e a versão adoptada não sofre a pressão de qualquer alternativa – é a única em campo. E isto de tal modo que, em vez de ser uma modalidade *fraca* de negação do ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν, esta *exclusão por omissão* é, no fundo, tão eficaz como qualquer exclusão *explícita* – e, em certo sentido, é até mais eficaz do que ela.

Mas, sendo assim, o que confere defeito a esta pretensão de adequação, quer dizer, o que faz desta peculiar forma de οἶεσθαι εἰδέναι um οἶεσθαι εἰδέναι *οὐκ εἰδώς* é a circunstância de semelhante absolutização da versão adoptada – que justamente exclui a possibilidade de uma alternativa – estar feita *sem fundamento para tal*. Quer dizer: o οἶεσθαι εἰδέναι *οὐκ εἰδώς*, neste sentido, está constituído de tal modo que produz um *fechamento indevido* de um em-aberto *ainda possível* – e constitui, assim, qualquer coisa como um “pseudo-fechamento”, i.e. um fechamento que não dispõe de um fundamento suficiente para se produzir.

Com isto, ganha contornos um aspecto que importa acentuar com maior nitidez. Quando aqui se fala de um não-saber constituído a partir de uma infundada convicção de adequação, pode ficar sugerido que a referida convicção só tem a natureza de um não-saber, porque *erra*, i.e.: porque a versão que estabelece *não coincide* com aquilo que efectivamente se passa e, assim, só ilusoriamente traduz uma versão adequada das coisas. Contudo, não é exactamente isto que está em causa na peculiar forma de οἶεσθαι εἰδέναι *οὐκ εἰδώς* para que o *Corpus Platonicum* chama a atenção. De facto, o carácter

infundado da convicção de adequação expõe-na à possibilidade de erro, abre a porta a um *ser-assim* alternativo. Mas, sendo assim, o que constitui o defeito que inere ao οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς é algo que *não* depende de a pretensão de verdade que ele sustenta ser ou não ser acertada. Isto é: o οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, neste sentido, seria defeituoso (seria justamente um julgar-saber οὐκ εἰδώς), *mesmo que a versão que sustenta fosse a adequada*. Ou, dito noutros termos: a versão estabelecida até pode ser verdadeira sc. adequada (até pode estar completamente livre de *erro*) – e, ainda assim, *não é* saber. Pois o que faz do οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς um não-saber é justamente o facto de *subsistir nele a possibilidade do erro* (da desadequação, da falsidade, etc.) – quer dizer, o facto de *não estar em condições de garantir* a sua própria adequação ou, o que é o mesmo: o facto de *não estar na posse daquilo que efectivamente permite excluir versões alternativas* (e que, correlativamente, permite fixar uma determinada versão como sendo *a adequada*).⁴⁴²

Esta é a primeira modalidade de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς que encontramos posta em foco no *Corpus Platonicum*. Mas o *Corpus* fala também de uma *segunda modalidade* de οἶσθαι εἰδέναι (sc. de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς) – que, vendo bem, acaba por desempenhar um papel ainda mais central nos diálogos de tipo “socrático”. Essa segunda modalidade de defeito tem que ver com aquilo que podemos designar como uma *reversibilidade da evidência de inteligibilidade* do “αὐτὸ τό” X de cada vez em causa. Vejamos o que isto quer dizer.

O aspecto que aqui se trata de focar prende-se, antes do mais, com uma particularidade da pretensão de saber expressa pelos interlocutores de Sócrates: a circunstância de o saber que eles reclamam para si ser um saber relativo à própria *inteligibilidade* da determinação sc. do “αὐτὸ τό” X sempre já a presidir e a orientar o

⁴⁴² Tudo isto permite, então, assinalar três “estratos” diferentes (e irreduzíveis entre si) na constituição deste οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς. Em primeiro lugar, o οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς aqui em causa envolve uma *pretensão de saber* no sentido *neutro* que mencionámos, i.e. no sentido em que a noção de pretensão também inere ao saber *efectivamente tal*. Em segundo lugar, essa pretensão *pode ser ou não ser adequada* – mas isto de tal modo que o seu poder-ser-adequada-sem-condições-para-assegurar-que-o-é confere-lhe justamente um defeito, que é, de todo o modo, suficiente para a situar já aquém de um saber efectivamente tal. E, em terceiro lugar, o οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς pode também envolver ainda a componente acrescentada do *erro*, i.e.: ter adoptada uma versão que não só consente alternativa, como tem nessa alternativa a “verdade” daquilo que julga já possuir. Neste contexto, importa ainda referir como estes três “estratos” não estão *todos* forçosamente implicados na composição do οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς que aqui se trata de pôr em relevo. Vendo bem, só o primeiro e o segundo “estratos” são condições *necessárias* para a existência deste οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς (enquanto ele se define justamente por estar “do lado de cá” de um efectivo saber). E, nesse sentido, o terceiro “estrato” tem, em relação ao segundo, o carácter de uma “*contração*” possível dentro do plano mais fundamental definido pela ausência de saber efectivamente tal.

seu olhar (a sua tensão, aquilo a que se encontram dedicados, o rumo que têm adoptado, etc.). Quer dizer: a exigência de focagem do “αὐτὸ τό” X dá a lugar a qualquer coisa como uma pretensão de *compreensão eficaz* da determinação fundamental em causa. Uma vez sujeitos a exame, os interlocutores de Sócrates julgam *compreender inteiramente* aquilo a cuja consideração são forçados; o “αὐτὸ τό” X aparece-lhes como algo evidente, algo que se percebe bem, que não envolve problemas de maior, que não está tocado por opacidade. Ou, mais precisamente: o o “αὐτὸ τό” X aparece-lhes como algo cujo conteúdo é *perfeitamente inteligível*.

Mas, havendo esta pretensão de evidência tendencialmente implicada no modo de ver dos interlocutores de Sócrates, o que o *Corpus Platonicum* detecta e insistentemente acentua é que inteligibilidade a respeito do “αὐτὸ τό” X acaba por se revelar uma mera *pseudo-inteligibilidade*, a que corresponde justamente uma peculiar forma de οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς: um pretender perceber o “αὐτὸ τό” X sem, de todo em todo, o perceber mesmo. Ou seja, o exame a que Sócrates submete os seus interlocutores documenta qualquer coisa como uma *reversão da qualidade do acesso ao “αὐτὸ τό” X*. De tal modo que é essa falta de domínio em relação à própria determinação do “αὐτὸ τό” X em causa (essa falta de “soberania” em relação à sua determinação) que produz aquele desnorte que o *Corpus Platonicum* exprime por noções como as de ἀπορία, πλάνη, ἀλάομαι. Ou, como também podemos dizer: o “exame socrático” dá lugar à extraordinária surpresa que é a descoberta de uma espécie de “buraco cognitivo” (de falta, dificuldade, perplexidade) no centro daquilo que parecia ser a coisa mais evidente do mundo.

Neste contexto, importa vincar um aspecto sem o qual não se percebe bem a natureza do fenómeno de reversibilidade cognoscitiva que aqui procuramos pôr em relevo. Quando se fala de reversibilidade cognoscitiva (da destruição da pseudo-inteligibilidade do “αὐτὸ τό” X e da documentação da sua falta de inteligibilidade, etc.), isso pode (e tende a) ser entendido como se aquilo que encontramos insistentemente ilustrado no *Corpus Platonicum* dissesse respeito apenas à dificuldade de encontrar uma “definição” (à falta de palavras ou de fórmulas para exprimir a determinação fundamental pressuposta). Compreendido nestes termos, o defeito que afecta a relação com o “αὐτὸ τό” X não atinge propriamente o seu núcleo. Parece corresponder a faltas mais ou menos periféricas (faltas de “perícia” na forma como se lida com determinações que, de todo o modo, no seu centro está perfeitamente

compreendidas e gozam de inteligibilidade, sem qualquer significativa sombra que a restrinja).

Acontece, no entanto, que não é apenas isto – e, em última análise, *não é fundamentalmente isto* – que o *Corpus* põe repetidamente em cena nos “diálogos socráticos”. Se virmos bem, ele aponta claramente para um defeito bastante mais sério, que afecta o *próprio núcleo* da relação com o “αὐτὸ τό” X e o acesso (a notícia, o saber) que, de todo em todo, se tem a ele. Quer dizer: em última análise, o defeito que o *Corpus* está sempre de novo a pôr em evidência como algo de que padecemos não corresponde apenas a faltas na nossa capacidade de descrever ou delimitar algo que, de todo o modo, tem já no seu centro um elemento inamovível de solidez cognoscitiva. Sucede, antes, que é a própria determinação em causa que se revela *subtraída à nossa posse, inalcançada*: que é a própria notícia que se tem do “αὐτὸ τό” X que se revela defeituosa, inadequada – e na verdade tanto assim que está como que toldada ou placada por um não εἰδέναι e deixa subsistir o seu objecto como incógnita. Ou, como também podemos dizer, é a própria determinação fundamental que se apresenta *inteiramente opaca* – que *não se deixa ver*, e que aparece como *enigmática*: como algo que não corresponde senão a uma apresentação de *natureza interrogativa*, em que o que se apresenta está *ainda completamente por encontrar*.⁴⁴³

Tudo isto poderá soar confuso, vago, remoto. Mas, na verdade, é um fenómeno que tendencialmente marca o modo como, desde sempre, nos relacionamos com os “αὐτὰ τὰ δεῖνα” – e que só por distração tende a parecer que não desempenha um papel relevante. Com efeito, para o perceber, não é preciso ir muito longe; basta atender àquilo que se passa com algumas das determinações fundamentais anteriormente consideradas.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Quando aqui se fala de uma apresentação de natureza *interrogativa* tem-se em vista duas das propriedades fundamentais daquilo que exprimos pela noção de *interrogação*. Em primeiro lugar, o que caracteriza uma interrogação é a circunstância de *ter já* uma *relação* com um determinado X: uma *notícia* disso, sem a qual seria, de todo em todo, impossível falar de X, focá-lo, etc. Mas, em segundo lugar, essa notícia de X define-se, paradoxalmente, por ser uma notícia *da ausência ou da falta dele*. De sorte que todo o contacto com X é justamente um contacto *com algo que ainda “foge”*, que *ainda se desconhece* – e que, nesse sentido, ao mesmo tempo que *faz parte* do acesso que se tem é também *transcendente* a ele. É precisamente nisso que consiste uma apresentação interrogativa: a presença de algo no modo da sua ausência ou, o que é o mesmo, a notícia de algo ainda “a fugir” – de tal maneira que aquilo a que se acede ocupa justamente esta posição *intermédia* entre um *ter* e um *não-ter* que é própria da *notícia* de um X-ainda-falta. Este aspecto e as suas implicações serão tratados adiante com mais pormenor.

⁴⁴⁴ Para um tratamento mais detido e aprofundado do que se segue, veja-se CARVALHO, M. J., *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, Diss. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996, 1508ss.

Vejamos, em primeiro lugar, a determinação “*unidade colectiva da multiplicidade*”, que, como vimos, está implicada na forma como me aparecem todas as “coisas”.

Se focarmos o conteúdo desta determinação e, por assim dizer, levarmos a sério aquilo que está em causa nele, surge um conjunto de questões que revelam justamente a existência de opacidade, perplexidade, etc. Assim: que é isso que, a) a despeito da sua alteridade em relação à multiplicidade “pontilhista” de cada vez em causa e também b) a despeito da alteridade que há entre todos e cada um dos “pontos” em causa, é capaz de constituir *identidade* em toda essa alteridade, fazendo aparecer a multiplicidade dos “diferentes” como algo intrinsecamente *pertencente ao mesmo*? Como é possível que uma determinação sintética (atravessada entre outras, feita de diferença)⁴⁴⁵ seja diferente dos “pontos” A, B, C, D, E, F, etc., mas não se junte a eles em mera justaposição (na mesmíssima justaposição que há entre eles), antes seja capaz de os integrar na sua própria mesmidade? Que determinação é essa que tem a capacidade de se sobrepor à diferença entre tudo o mais? E como é que essa determinação pode constituir a instância fundamental de identificação – de tal modo que cada momento da multiplicidade “pontilhista” (A, B, C, D, E, F, etc.), em vez de se definir por si mesmo, no absoluto de si, passa a ter a sua própria identidade primordialmente fixada pela identidade da unidade colectiva?⁴⁴⁶

Se eu suscitar estas questões, apercebo-me de que, em última análise, não compreendo de que é que estou a falar. O acesso a isso fica preso em meras metáforas. E não consigo encontrar o “próprio” (o “*αὐτὸ τό*” X) para que remete a evidência da unidade colectiva das coisas. Por mais que tente captar efectivamente o seu sentido, há algo que obstaculiza esse esforço e mantém a determinação em causa como que “para lá” (a “fugir”) do que estou em condições de perceber. Ou seja: se me concentrar nesta determinação presente como “pau para toda a obra” em tudo o que me aparece – de tal modo que sem ela pura e simplesmente colapsaria a apresentação habitual da mesa, do computador, das folhas de papel, dos livros, etc., etc. –, deparo-me com um desconcertante *obscurecimento da sua inteligibilidade*. Apesar de esta determinação

⁴⁴⁵ Como acentuámos, a determinação “unidade colectiva” (por exemplo, “mão”, “lápis”, “folha de papel”) não é possível como determinação *simples* (seria impossível uma mão sem complexidade, monádica); só é possível como unidade *de diferentes* (galgando a diferença, unificando a diferença).

⁴⁴⁶ De sorte que, por exemplo, cada momento da multiplicidade “pontilhista” que aparece como mão se define precisamente não por si mesmo (A, B, C, D, E, F, etc.), mas pela unidade colectiva a que pertence (a mão: X) e tem a sua identidade fixada na forma X_A, X_B, X_C, X_D, X_E, X_F, etc.

estar constantemente a ser usada e de ser a coisa mais “normal” do mundo, a sua focagem dá lugar à descoberta de que no seu centro há algo de *absolutamente opaco, incompreensível, enigmático*.

Importa precisar bem aquilo a que se refere este obscurecimento de inteligibilidade ou esta súbita “fuga” do que parecia estar já completamente “à mostra”. Por um lado, esta opacidade também não traduz somente um problema de aplicação da determinação “unidade colectiva da multiplicidade”, como se eu soubesse o αὐτό e descohecesse unicamente se este ou aquele apresentado traduz um caso da determinação fundamental (i.e. como se eu tivesse dificuldades apenas em identificar da sua instanciação ou em delimitar bem o terreno que se encontra coberto pelo αὐτό). E, por outro lado, o que se descobre em “fuga” não diz apenas (e não fiz fundamentalmente) respeito às palavras ou fórmulas que permitiriam tornar mais claro aquilo a que tenho acesso – como se houvesse já, de todo o modo, um núcleo de indispensável inteligibilidade e a referida opacidade se limitasse a aspectos mais ou menos periféricos que têm que ver com a expressão da determinação em causa. Numa palavra, a descoberta de ininteligibilidade não diz apenas respeito ao “ποιόν τι” (a uma dada “qualidade” ou “propriedade” da determinação fundamental sc. ao seu ser “tal e tal”), mas também – e fundamentalmente – *ao próprio “τι”*, i.e. ao próprio *núcleo* daquilo que se tem fixado: ao simples facto do seu ser-isso-que-é. Quer dizer: a opacidade *atinge em cheio* a determinação fundamental em causa (não um aspecto mais ou menos secundário dela). É *o próprio centro* da determinação fundamental “unidade colectiva da multiplicidade” que se revela *em fuga, escondido* – e, nesse sentido, *ainda inteiramente por descobrir*.

Mutatis mutandis, o mesmo vale também para a determinação “*identidade diacrónica*”. Com efeito, como se indicou, está implicado nesta determinação, em primeiro lugar, que a passagem para cada “novo” instante do tempo suprime a totalidade das realidades existentes no instante anterior, de tal modo que o α_2 , β_2 e γ_2 no instante T_2 só pode ter lugar em resultado da supressão do instante T_1 (e tanto quer dizer também da supressão do α_1 , β_1 e γ_1 que lhe pertencem) – o que significa, em última análise, que eles não têm já essa identidade, mas uma outra, radicalmente diferente (α já não é α , mas *outra* coisa, β já não é β , mas *outra* coisa, γ já não é γ , mas *outra* coisa). Ora, havendo esta contínua e irremediável anulação das realidades em cada instante, acontece, todavia, que elas aparecem como algo que *dura* ou *persiste*, de tal forma que

α , β ou γ são exactamente *os mesmos* que eram tanto *há um segundo atrás*, como *há uma hora*, *há um dia*, *há uma semana*, etc. – e, assim também, *os mesmos* que serão *daqui a um segundo*, *daqui a uma hora*, *daqui a um dia*, *daqui a uma semana*, etc. Pergunte-se agora: como é possível que a contínua anulação do fluxo temporal (T_1 , T_2 , T_3 , T_4 , ...) deixe subsistir *mesmidade* (identidade, no sentido estrito do termo) entre o que quer que seja pertencente a duas posições temporais diferentes? Que é isso que se apresenta como o *mesmo*, apesar da *absoluta alteridade* entre T_1 e T_2 (e tanto quer dizer também: entre α_1 , β_1 e γ_1 e α_2 , β_2 e γ_2 sc. entre α , β e γ) *agora*, *antes* e *depois*? Em que sentido é que α , β ou γ se “salvam” no meio da supressão contínua – i.e. em que sentido eles simplesmente não se esvaem –, mas a cada novo instante “reafirmam” ou “repõem” a sua própria determinação? Como é possível que um α “transfira” a sua própria identidade para um outro instante, ultrapassando assim um verdadeiro abismo de alteridade? Ou, dito de outro modo: como é que α se vai “buscar” a si mesmo ao instante anterior, em que foi totalmente destruído? E como é que esta transferência se pode dar no preciso momento em que o seu *terminus a quo* é destruído (e, por assim dizer, “contra a corrente” dessa destruição)? Se eu suscitar estas questões, percebo que não lhes consigo dar uma resposta. Elas ficam suspensas, fechadas em opacidade, de tal modo que a determinação “identidade diacrónica” assume um rosto *totalmente opaco*, *enigmático*, *incompreensível* – o rosto de algo cujo sentido “foge”, não se deixa “captar”. E o que de novo se apura é que a determinação disso mesmo que está já continuamente a ser usado e que parecia ser o mais familiar do mundo é, na verdade, uma *total incógnita* e remete para qualquer coisa ainda *completamente em falta*: ainda completamente por achar ou descobrir.

Só para dar mais um exemplo, algo de análogo se passa com a determinação “*simultaneidade*”. Como referimos, esta determinação consigna uma identidade temporal susceptível de integrar em si e de fazer coexistir em si nada menos do que *todas as realidades*. De sorte que, apesar da sua completa alteridade e independência, há algo que as liga a todas e as inclui num “território” comum de mesmidade. Mas que é que isto quer dizer? Como é possível que realidades tão diferentes e distantes umas das outras possam estar ligadas entre si? Como é que o computador em que escrevo e a muralha da China pertencem ao “mesmo”? Como é que o computador e a muralha da China, tão diferentes um do outro, têm a sua identidade posta num “mesmo” que, de certa forma, é a fonte de toda a sua realidade (visto que nada seriam se não pertencessem a este “mesmo”). E, o que é mais, como é que esse algo em que coexistem

pode ter uma constituição tal que não abrange (não junta em si) apenas uma parte da realidade, mas, na verdade, *tudo o que existe* – a *totalidade* dos apresentados que de cada vez têm lugar? Que é isto que de cada vez pode integrar em si e juntar em si pura e simplesmente tudo? Ora, também neste caso se dá a ver a *absoluta incompreensibilidade* daquilo de que estou a falar. Ao procurar perceber o conteúdo propriamente em causa, descubro que a aparente plenitude da inteligibilidade da determinação “simultaneidade” *se desfaz*, como se a própria determinação em causa tivesse no seu centro algo extraordinariamente vago e aquilo de que nela se trata *não se encontrasse em nada do que já possuo*, mas sim “*fora*” disso – e ainda a precisar de ser descoberto. Ou seja, também neste caso o “αὐτό τό” X – o seu núcleo ou o seu centro: o “τι” – assume uma identidade *inteiramente enigmática*, “*fugidia*” e como que *transcendente* àquilo de disponho, de sorte que, paradoxalmente, o mais evidente de tudo (sc. o que já parecia inteiramente dominado) *ainda está totalmente por achar*.

No *Sophista*, 243b., Platão exprime a peculiaridade desta forma de defeito falando de qualquer coisa como um ἀκριβῶς οἶσθαι συνιέναι – aquele οἶσθαι συνιέναι que faz que, em regra, não se tenha nenhuma dificuldade com determinações como ὄν e μὴ ὄν (se julgue perceber muito bem essas determinações), mas isso de tal modo que, quando se é chamado a identificar o sentido de tais determinações, a sua evidência *empalidece* e *esfuma-se* (como se a inteligibilidade habitualmente experimentada só funcionasse em regime de distração e se desfizesse no momento em que as determinações em causa são focadas e sujeitas à pressão de identificação do seu sentido ou do seu teor).

Este breve esboço terá de bastar para pôr na pista do complexo de fenómenos aqui em causa. Mesmo que sumário, ele permite, no entanto, ver a especificidade desta segunda modalidade de οἶσθαι εἰδέναι e a sua completa irredutibilidade à primeira modalidade também identificada por Platão. Pois o que acabamos de considerar não tem que ver com qualquer perturbação da evidência de validade ou adequação. Com efeito, poderia perfeitamente acontecer que a evidência de adequação fosse defeituosa e, ainda assim, não houvesse qualquer οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς neste segundo sentido que acabamos de referir. Se assim fosse, haveria uma fixação produzida num meio marcado pela ausência de fundamento suficiente para excluir o ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν – mas a versão fixada não envolveria qualquer defeito de inteligibilidade das determinações em causa. E, inversamente, poderia também acontecer que *não* houvesse qualquer defeito da evidência de adequação de uma dada determinação – e ela envolvesse, ainda assim,

um defeito de inteligibilidade do tipo que acabamos de acentuar. Em suma, as duas modalidades de οἶσθαι εἰδέναι que encontramos identificadas no *Corpus Platonicum* não se implicam reciprocamente: poderia muito bem ter lugar uma sem a outra. Mas, se é assim, o que o *Corpus* sempre de novo acentua é que no nosso olhar tendem a *coexistir* justamente estas duas formas de defeito: *de facto* o nosso olhar conjuga-as sempre já em si ou, o que é o mesmo, padece de (e está exposto a) qualquer coisa como um *defeito duplo* – um defeito adensado pela acumulação destes dois tipos de ἀμαθία ou de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς.

Desenha-se assim (com alguma nitidez, esperamos) o defeito de inteligibilidade cujo cabimento corresponde à segunda modalidade de ἀμαθία ou de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς. Importa agora perceber melhor o seu impacto sc. a amplitude de que se reveste.

Vendo bem, aquilo que aqui está em jogo é a possibilidade de obscurecimento da evidência compreensiva *das próprias determinações nucleares* de cuja repetição e combinação resulta o tecido do que comumente temos apresentado. Por isso, o que acabamos de considerar abre a porta a algo como uma *propagação* (uma *proliferação* ou um *alastramento*) da falta de inteligibilidade ou do defeito de evidência compreensiva.

Mas em que sentido(s) se pode falar aqui de uma propagação do defeito de inteligibilidade?

À partida, quando se dá pelo cabimento da reversibilidade da evidência compreensiva do “αὐτὸ τό” X, não se tem meio de saber se essa possibilidade possui um carácter relativamente circunscrito (que afecte apenas umas quantas determinações – enquanto todas as outras se mantêm completamente livres desse tipo de defeito) ou se, pelo contrário, o conjunto das determinações expostas ao referido defeito é um conjunto *amplo, vasto* – de sorte que a pseudo-evidência compreensiva constitui um fenómeno “espalhado”, que afecta um cardinal de determinações fundamentais mais ou menos elevado. Desenhando-se assim diversas possibilidades: o defeito de inteligibilidade aqui em causa pode afectar *várias* ou *muitas* das determinações fundamentais; pode ir ainda mais longe (e ser mais sério), afectando *a maioria* delas; e, ao limite, até pode acontecer que *todas* as determinações fundamentais se achem “contaminadas” por este tipo de defeito.

Por mais que esta última possibilidade pareça corresponder a uma possibilidade mais ou menos “académica” (ou seja, a algo incapaz de alguma vez se realizar efectivamente), a verdade é que, à partida, nada permite excluir que seja *precisamente*

isso que se passa connosco: que seja precisamente a *totalidade* das determinações nucleares que padeçam do referido defeito de inteligibilidade (e que tal defeito tenha, portanto, um carácter *omniabarcante* ou *omnipresente*). Neste particular, a situação em que damos connosco tem à partida, qualquer coisa de “em aberto” (não é possível decidir de antemão qual é a amplitude do defeito de evidência compreensiva que efectivamente se verifica em nós).⁴⁴⁷

Mas isto ainda não é tudo. Pois, vendo bem, a referida propagação deste defeito cognoscitivo não se cinge ao “património” das determinações fundamentais. Quer dizer: as várias possibilidades de propagação do defeito aqui em causa não afectam apenas aquilo a que, em *Respublica* V 476a, Sócrates chama “αὐτὸ τό” X. Pode haver defeito de inteligibilidade – e pode haver uma multiplicidade de diferentes “graus” de amplitude desse defeito – também “fora” do plano estrito dos “αὐτὰ τὰ δεῖνα”. E isso é assim, porque toda a apresentação que tenho está constituída justamente a partir da

⁴⁴⁷ Num primeiro olhar para o *Corpus Platonicum* (ou para o tipo de “exame socrático”), a possibilidade de um defeito de inteligibilidade que se propaga a *absolutamente tudo* parece ser algo que não se leva a sério e que não desempenha um papel relevante. Com efeito, o que parece estar em jogo no *Corpus* é um exame pontual, disperso e circunscrito a estas e àquelas determinações (um exame, além do mais, deixado incompleto, uma vez que não leva em conta uma miríade de outras determinações fundamentais na conformação do nosso ponto de vista). Mas, se é isto que parece avultar nas análises “socráticas”, tal não significa que se sustente o carácter avulso, diperso ou cinscunstancial da pseudo-evidência compreensiva. Na verdade, dadas as características do *Corpus*, pode muito bem acontecer que as determinações a respeito das quais se descobre esta segunda modalidade de ἀμαθία ou de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς não sejam senão *exemplos* ou *casos* de um quadro de sentido muito mais abrangente que não é analisado no *Corpus*, mas cujo apuramento é deixado nas mãos dos seus leitores. Quer dizer: o facto de o *Corpus* não ter em conta estas ou aquelas determinações não exprime forçosamente uma tese sobre a dimensão *meramente parcial* da “fuga” de inteligibilidade; pode exprimir apenas o carácter parcial *do exame* que foi feito – e, se assim for o *Corpus* suscita justamente a questão de saber o que é que se passa com outras determinações fundamentais (sc. até onde vai a reversibilidade da evidência compreensiva que ocorre em nós). E tudo isto de tal forma que pode acontecer – e, vendo bem, *é precisamente isso que acontece* – que, se tentarmos dar continuidade ao tipo de exame que é feito no *Corpus*, se documente *o mesmo obscurecimento fundamental* que ele apura em relação a outras determinações fundamentais. É o que sucede, como vimos, a respeito de determinações com as de “unidade colectiva da multiplicidade”, “identidade diacrónica”, “simultaneidade”.

Em última análise, só seria possível descobrir que o referido defeito de inteligibilidade é um defeito que se propaga à *globalidade* das determinações fundamentais, depois de se examinar todos os “αὐτὰ τὰ δεῖνα” constitutivos do nosso olhar e de apurar que cada um deles padece efectivamente do mesmo defeito de evidência compreensiva que se verifica noutros casos. Mas, sendo assim, o ponto decisivo é precisamente que esse exame *ainda está realizar* – e, nesse sentido, a possibilidade de o seu resultado ser a documentação de um defeito de inteligibilidade *global* é uma possibilidade *completamente insusceptível de ser eliminada ou despedida*, por mais remota e descabida que pareça ser.

Mas mais ainda. Vendo bem, a possibilidade de algo assim como um *escondimento total* não está presente apenas nas “entrelinhas” do *Corpus*, como se se aludisse a ela unicamente de forma indirecta (e como se ela correspondesse a uma possibilidade remota, que se situa, por assim dizer, “à distância” do que se passa connosco e daquilo para que aponta o tipo de “exame socrático”). De modo nenhum: de facto, essa possibilidade está *explicitamente* enunciada e levada a sério no próprio *Corpus* – designadamente no *Politicus*, 277d2-4, onde se diz: «κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναι εἰδώς ἅπαντα πάντ’ αὖ πάλιν ὥσπερ ὑπάρ ἀγνοεῖν.» Mais adiante, voltaremos a este passo e procuraremos ver com maior pormenor o seu sentido e as suas implicações.

repetição e combinação destes αὐτά – e, portanto, acha-se intrinsecamente “condenada” a incluir os (ou, se assim se pode dizer: a fazer eco dos) defeitos de inteligibilidade que os afectam a eles.

Assim, o obscurecimento de cada “αὐτὸ τό” X arrasta consigo *um obscurecimento de todo o campo da respectiva instanciação*. Ou seja, a perda de inteligibilidade do “αὐτό τό” X faz que todas os casos desse conteúdo se convertam também em *momentos de uma incógnita fundamental* – de sorte que a sua instanciação nos apresentados α, β, γ, δ, ε, etc. passa a corresponder a uma *multiplicação da própria incógnita* (que justamente aparece “derramada” por todo o lado, a “contaminar” a totalidade do horizonte de aplicação possível da determinação em causa).

Mas, sendo assim para cada determinação fundamental, isto significa que a esfera da multiplicidade dos apresentados (a esfera dos πολλά, no sentido em que Sócrates fala deles em 476ass.) comportará a quota-parte de defeito de inteligibilidade correspondente à porção das determinações fundamentais afectadas por este defeito.⁴⁴⁸

Mas, sendo assim, a reversibilidade da evidência compreensiva não se verifica apenas de forma *avulsa, isolada, “solta”*: “*caso a caso*” ou “*determinação por determinação*”⁴⁴⁹. Vendo bem, ela pode – e, na verdade, tem efectivamente – lugar também a respeito de determinações que são de certo modo *transversais a todos os demais αὐτά*. Isto é assim porque, tal como estão presentes na forma como vemos, os diferentes αὐτά (quer dizer, cada um deles) incluem em si mesmos outras determinações já envolvidas na compreensão que deles temos. Isso tem que ver com o que dissemos sobre o modo como a fixação de cada determinação fundamental (aquela fixação que sempre já se produziu de uma vez por todas, de tal maneira que eu lido com qualquer coisa como um “pronto-a-vestir” a que recorro de modo mais ou menos automático) envolve não apenas a própria determinação em causa e a evidência da sua aplicabilidade

⁴⁴⁸ Assinale-se mais claramente o que se quer dizer com isto. Em primeiro lugar, a “contaminação” da esfera da multiplicidade da apresentação (do campo dos πολλά) depende das determinações afectadas pelo referido defeito de inteligibilidade. E a amplitude ou o impacto desse defeito no campo dos πολλά varia, naturalmente, consoante o cardinal das determinações afectadas. Mas, em segundo lugar, a amplitude ou o impacto do defeito em causa no campo dos πολλά depende também do cardinal *da própria repetição ou instanciação* das determinações fundamentais afectadas. Assim, se a determinação afectada é uma determinação a que recorro muito (e tanto quer dizer: uma determinação marcada por um elevado cardinal de instancicações de si), a amplitude do obscurecimento dos πολλά é maior do que quando se trata de uma determinação a que recorro pouco. E, inversamente, se se trata de uma determinação a que recorro pouco (e, por conseguinte, que tem uma presença mais ou menos circunscrita no tecido da apresentação), a quota-parte dos πολλά “contaminados” é inferior (e a “região” do campo dos πολλά que é afectada é menos abrangente) do que aquilo que sucede no primeiro caso.

⁴⁴⁹ A determinação fundamental X, a determinação fundamental Y, a determinação fundamental Z, etc.

(adequação) e da sua inteligibilidade, mas também a componente estrutural da sua repetibilidade e combinabilidade com outras determinações – componente essa que, por sua vez, também se acha acompanhada por uma evidência de aplicabilidade e de inteligibilidade. Ora, o que agora estamos a tentar pôr em relevo é que esta evidência de aplicabilidade e de inteligibilidade a) da repetibilidade e b) da combinabilidade não se constitui especialmente para cada determinação fundamental (simultaneidade, identidade diacrónica ou o que quer que seja), antes corresponde a um complexo de determinações fundamentais (e de evidência de aplicabilidade e inteligibilidade) que dizem respeito às próprias determinações fundamentais, à sua estrutura, etc. Por outras palavras, o património das determinações fundamentais inclui determinações estruturalmente implicadas em todas as outras – e é isso que queremos dizer quando falamos de determinações *transversais*: não se trata pura e simplesmente de uma “toolbox” de determinações avulsas, porque algumas das determinações incluídas na “toolbox” dizem respeito à própria “toolbox” (ou ao funcionamento da “toolbox”), a qual tem lugar justamente à luz dessas determinações.

Mas o aspecto que aqui importa sublinhar tem que ver com o facto de também estas últimas determinações – as determinações fundamentais envolvidas na constituição de todas as outras – poderem estar afectadas pela reversibilidade da evidência compreensiva, tal qual como todas as outras.

Vejamos, então, em que sentido é assim.

É possível verificar que a “fuga” de inteligibilidade do “αὐτὸ τό” X é coextensiva à sua repetibilidade, se focarmos a peculiaridade do próprio conteúdo “*repetibilidade*” enquanto tal. Com efeito, como é que o “αὐτὸ τό” X se pode repetir em múltiplas instâncias e como é que essas instâncias se podem envolver umas com as outras, de tal modo que, apesar da sua diferença, estão umas *com* as outras e a instanciação de umas pode coincidir com a instanciação das outras? A que é que corresponde a capacidade que uma determinação tem de se instanciar numa multiplicidade indefinida de ocorrências sem nunca perder um “iota” da sua identidade – e isto de tal maneira que faz intrinsecamente parte da sua identidade o ser-no-modo-da-difusão-de-si? Como é possível que um X seja simultaneamente *si mesmo e diferente de si*, de sorte que o sentido da sua identidade sc. do seu ser-si-mesmo é justamente o de ocorrer como que “estilhaçado” por uma multiplicidade de apresentados diferentes? Como é que acontece que um X de algum modo “saia” de si e – sem perder nada de si

mesmo – seja capaz de “ir” a uma infinidade de apresentados, passando inclusive a constituir uma componente essencial deles? E como é que esse ir-ao-diferente-de-si é ao mesmo tempo um ficar-em-si (sem o que não seria possível falar de casos ou instâncias *de um mesmo X*)? Ou ainda: como é que nós identificamos a própria repetibilidade: como é que eu sei que no apresentado α está presente *a mesma coisa* que no apresentado β – e isto de tal forma que, apesar de α e β serem completamente distintos entre si, há de todo o modo algo que os une? E, visto de outro ângulo: em que sentido é que os diferentes apresentados reiteram a presença de X e a integram em si?

Não se pretende aqui fazer um levantamento exaustivo do que está implicado na noção de repetibilidade, mas apenas acentuar que as questões suscitadas fazem parte desse conteúdo e decorrem da identidade do “ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ τό” X *como determinação intrinsecamente repetível*. Mas, sendo assim, se focarmos o conteúdo “repetibilidade” inerente ao “ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ τό” X, verificamos que, na verdade, não percebemos a que é que ele corresponde, qual é o seu significado, que é que o torna possível, etc. Estas questões ficam sem resposta e abrem como que um “buraco” de opacidade onde outrora parecia haver um conteúdo totalmente marcado por *evidência*. Tudo o que era claro e estava “resolvido” aparece agora *escondido, oculto* – e assume a natureza de uma profunda *incógnita* ou de algo *ainda em falta* (e, portanto, muito aquém da evidência que inicialmente parecia ter). Em suma, também a respeito da determinação “repetibilidade” o que assim aparece envolto em opacidade não diz respeito a algo da natureza do “ $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu$ τι”, mas *ao próprio “τι”*: *ao próprio núcleo ou ao próprio centro da determinação fundamental*. É ela mesma que “foge”, é o seu próprio conteúdo que se manifesta em falta, é o seu ser-isso-que-é que se revela inalcançado – e isto de tal forma que o mais evidente “natural” ou “familiar” de tudo *dá de si* e aparece como *totalmente enigmático*.

Mas, se é assim em relação à repetibilidade das determinações fundamentais, algo de análogo se verifica também a respeito da respectiva “*combinabilidade*” (sc. da estrutura fundamental de síntese em que, de raiz, os “ $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ τά” X, Y, Z se acham envolvidos). Como vimos, a apresentação que temos caracteriza-se não só pela repetibilidade do “ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ τό” X, mas também pela circunstância de X *se poder muito bem cruzar* com outras determinações e aparecer sempre já no quadro daquilo que, em 476a7, Sócrates exprime pelo conceito de $\kappa\omicron\tau\upsilon\omega\nu\acute{\iota}\alpha$. Mas, se é isto que desde sempre configura a identidade do que imediatamente me aparece (e como que a sua “tessitura”), se focarmos a que é que corresponde o conteúdo “combinabilidade” enquanto tal e

tentarmos perceber como é ele possível, acabamos por apurar exactamente o mesmo tipo de *opacidade* que nos casos anteriores: trata-se de algo que, em absoluto, *ainda falta perceber*. Com efeito, como é que um X tem a capacidade de se “misturar” com algo diferente de si, de tal modo que o seu aparecimento é *eo ipso* a apresentação de uma conjunção? Como é que no aparecer de X aparece *já* (*sempre já*) um “diferente” dele (sc. um “mais” que ele ou um outro-que-não-ele)? A que é que corresponde esta noção de síntese, que ao mesmo tempo mantém a identidade de cada um dos seus elementos e os faz *passar uns pelos outros* – e isto de tal forma que a identidade de cada um desses elementos sc. o seu ser-si-mesmo inclui já intrinsecamente a possibilidade do *ser-com-outro* sc. do *estar-em-conjunção-com-outro*?

Apesar de ainda incompleto, o quadro que se desenha a partir destas questões permite compreender o aspecto que aqui tentamos sublinhar – a saber, que a focagem do conteúdo “combinabilidade” dá justamente lugar a um obscurecimento da sua inteligibilidade e permite a descoberta de que, no seu próprio núcleo, a “combinabilidade” corresponde a uma determinação *totalmente opaca, incompreensível, inalcançada*. De sorte que, também a este respeito, se pode falar de uma *reversibilidade* e de um total “*afundamento*” da *evidência de inteligibilidade*.

A partir do exposto podemos finalmente tentar dar uma resposta à questão que atrás deixámos pendente – e que tinha quer ver com a aparência de “trapaça” ou de “batota” em 476c. Como oportunamente vimos, ao identificar a) o sentido que “αὐτὸ τό” X tem no contexto das análises sobre a composição interna da apresentação habitual (i.e. nos passos anteriores a 476c) e b) o sentido do “αὐτὸ τό” X quando fala do ὁνειρώττειν sc. do contraste entre ὄναι e ὕπαρ (em 476css.), Sócrates parece estar a laborar numa inaceitável confusão. Pois há uma enorme diferença (e até mesmo uma incompatibilidade) entre estes dois sentidos: num caso, “αὐτὸ τό” X designa cada uma das determinações fundamentais que estão implicadas na multiplicidade dos πολλά e que tendem a ocupar uma posição “submersa” (“tácita”, *a tergo*) – e o oposto do “αὐτὸ τό” X significa a multiplicidade em que cada uma dessas determinações se instancia; no outro caso, “αὐτὸ τό X” traduz a “própria coisa” sc. a “própria realidade”, por oposição a uma mera semelhança a ela (ou ilusão dela). E não parece haver nada que permita identificar o que é “αὐτὸ τό” X num destes sentidos com aquilo que é “αὐτὸ τό” X no outro; da mesma forma que só por flagrante abuso se pode identificar os respectivos opostos.

Ora, o que entretanto considerámos permite ver que, por mais que seja assim (i.e. por grande que seja a diferença entre as duas “polaridades” a que Sócrates faz referência), há um sentido em que efectivamente a desfocagem em relação aos núcleos de “αὐτὸ τό” X a partir dos quais está constituído tudo o que nos aparece traz consigo também uma perda de ligação com o “αὐτὸ τό” X na segunda acepção (i.e. uma perda do rasto disso mesmo para que remete cada um dos αὐτά em causa). Tudo isto de tal modo que a falta da primeira modalidade de “αὐτὸ τό” X coincide com uma falta da segunda modalidade de “αὐτὸ τό” X (ou, como também podemos dizer, a cegueira relativamente às próprias unidades repetíveis está associada a uma cegueira relativamente à “própria coisa” em causa em cada uma delas).

Mas esclareçamos um pouco melhor o que queremos dizer com isto.

Como vimos, um dos traços centrais da primeira caracterização de “αὐτὸ τό” X (e do contraste entre o “αὐτὸ τό” X e os πολλά) passa pela ideia de *distracção* ou de *presença inatendida*. Quer dizer: a descrição que Sócrates faz daquilo a que primeiramente chama “αὐτὸ τό” X acentua o facto de haver tendencialmente uma tal absorção no plano dos πολλά que as determinações fundamentais *passam despercebidas e não são focadas* – nem na sua presença, nem nas funções que exercem, nem no seu teor. Ora, esta presença “submersa” das determinações fundamentais, a que justamente corresponde uma peculiar forma do seu *escondimento*, poderia estar constituída de tal maneira que, uma vez detectada, nada mais houvesse a obstaculizar um acesso pleno (livre de opacidade ou escondimento) ao sentido do “αὐτὸ τό” X. Se assim fosse, o escondimento das determinações fundamentais diria unicamente respeito à sua presença tendencialmente “submersa” – e a supressão desse escondimento daria imediatamente lugar à sua *manifestação* sc. à sua *efectiva revelação*. Mas, como acentuámos, passa-se precisamente o oposto: o referido escondimento das determinações fundamentais tende a estar associado a numa *segunda forma de escondimento* – o escondimento correspondente à *pseudo-evidência compreensiva* das determinações em causa.

Ora, isto quer dizer que poderia muito bem haver o primeiro tipo de defeito na relação com as determinações fundamentais (a elisão da sua presença, das suas funções e do seu teor, etc.) *sem que houvesse o segundo defeito* que referimos. De sorte que a supressão do primeiro defeito desse azo a uma espécie de *frente-a-frente* com as determinações fundamentais de que tudo o mais depende e elas coincidissem com o “αὐτὸ τό” X a que dizem respeito. Mas o que se desenha no *Corpus Platonicum* é que

não é assim: a correcção do defeito relativo ao carácter tendencialmente despercebido das determinações fundamentais está associado a um problema adicional: quando se começa a olhar para essas determinações “com olhos de ver”, elas oferecem resistência à sua compreensibilidade e revelam-se incógnitas ainda por descobrir.

Importa precisar melhor estes aspectos, para desfazer a injustificada impressão de “trapaça” e perceber bem como há, na verdade, algo muito diferente dela.

Antes do mais, o que acabamos de referir significa, efectivamente, que o “αὐτὸ τό” X em causa na identificação do primeiro defeito *não é igual* àquele que está no centro do segundo defeito: em causa estão fenómenos diferentes, “polaridades” irreduzíveis entre si. Mas, sendo assim, sucede justamente que há uma *coincidência* entre os dois tipos de defeitos de cada vez em causa – e isso de tal modo que a relação que tendemos a ter com as determinações fundamentais⁴⁵⁰ *conjuga* precisamente os dois defeitos. Dito de modo mais preciso: não obstante a irreduzibilidade e independência entre si, o nosso ponto de vista tem características tais que tende a *incluir ambos os defeitos*, de tal sorte que perde de vista ao mesmo tempo o “αὐτὸ τό” X na primeira e na segunda acepção.

Ora, esta conjunção tem características muito peculiares. Por um lado, o escondimento dos αὐτά no primeiro sentido (a desfocagem em relação às determinações fundamentais) encerra ou esconde em si o defeito que acabamos de tentar pôr em relevo: o defeito da pseudo-evidência compreensiva (o οἶεσθαι εἰδέναι sc. o οἶεσθαι συνιέναι). Mas, por outro lado, isto acontece de tal maneira que a existência do primeiro tipo de escondimento *contribui* para que o segundo defeito *passe despercebido* – pois, ao esconder os αὐτά na primeira acepção (ao mantê-los numa posição “submersa”, a que não se atende), o primeiro tipo de defeito “*facilita*” ou “*ajuda*” a que também não se foque a questão da compreensibilidade e que as determinações fundamentais possam manter-se revestidas de pseudo-inteligibilidade de cada vez em causa e, por isso, como que de costas voltadas para as “próprias coisas” (a própria resistência, a própria identidade diacrónica, a própria simultaneidade). Em suma: se não se vê os αὐτά na primeira acepção, também não se vê o οἶεσθαι συνιέναι por que eles podem estar afectados. E isso quer dizer que a superação da segunda modalidade de defeito (e, portanto, da “fuga” dos αὐτά) depende da superação da primeira. Ou, como também o

⁴⁵⁰ Ou seja, aquela forma de relação que, como vimos, plasma os φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες”.

podemos exprimir, a “chave” para a detecção do defeito relativo ao οἶσθαι συνιέναι – e tanto significa: para a compreensão do nexa entre as duas formas diferentes de “αὐτὸ τό” X sc. da peculiar modalidade de defeito que corresponde a cada um – passa justamente pela inversão da relação centrífuga com os αὐτά, na primeira acepção: só a superação deste escondimento põe na pista da descoberta do segundo e, com ela, também na pista dos αὐτά na segunda acepção.

Tudo isto permite compreender melhor que é que Sócrates tem em vista quando fala de “αὐτὸ τό” X e parece confundir dois sentidos aparentemente incompatíveis entre si. Nos dois casos, Sócrates está a falar da falta ou da “fuga” do “próprio X” sc. da superação dessa falta ou “fuga” – e, vendo bem, o que procurar vincar não é a identidade entre as duas noções de “αὐτὸ τό” X, mas sim a *associação* ou *coincidência* entre as duas formas de defeito cognitivo que permite perdê-las de vista mesmo quando estão tidas em referência. Por outras palavras: quando, em 476c, Sócrates põe o “αὐτὸ τό” X a corresponder à “própria coisa” no sentido de “realidade”, etc., ele não está a apontar para *o mesmo* “αὐτὸ τό” X que ficou estabelecido nos passos anteriores. Não: em causa estão dois fenómenos diferentes e, como dissemos, independentes entre si.

O “αὐτὸ τό” X na primeira acepção corresponde ao ἔν (ou ao complexo de núcleos de ἔν) que de cada vez subjaz à constituição de todos os πολλά que nos aparecem. Como vimos, Sócrates contrasta o ἔν e os πολλά – mas ilustrando duas maneiras diferentes de haver aquilo que, na sua descrição, sempre há: duas maneiras diferentes (uma centrífuga em relação ao ἔν e outra não) de haver relação entre o ἔν e os πολλά (a multiplicação dos núcleos de ἔν nos πολλά). Em si mesmo, o “αὐτὸ τό” X na segunda acepção não tem nada que ver com isso – e poderia ter cabimento mesmo que não houvesse nada da multiplicação das unidades de determinações repetíveis que, segundo Sócrates, molda a forma como tudo nos aparece. Por outro lado, também os dois defeitos (as duas formas de perda de vista do “αὐτὸ τό” X nas duas acepções) podem muito bem ocorrer um sem o outro. Mas o ponto que Sócrates particularmente sublinha (e que exprime “provocatoriamente” sob a forma de um aparente paralogismo, cujo “policiamento” e explicação são deixados à iniciativa do leitor) é que, em regra, há como que uma *acumulação* dos dois defeitos, que estão “de mão dada”, e fazem que em cada coisa que nos aparece nós nos esqueçamos ao mesmo tempo a) do próprio plano das determinações fundamentais de que todas as coisas constituem uma instanciação e b) daquilo para que as determinações fundamentais remetem (ou seja, daquilo que se

mantém fora de alcance em virtude de o teor das próprias determinações fundamentais terem o carácter de incógnitas).

Visto isto, podemos também perceber por que razão Sócrates pode dizer – sem que isso seja pura e simplesmente uma tese construída com “batota” – que a perspectiva habitual, “esquecida” dos αὐτὰ τὰ θεῖνα, corresponde a qualquer coisa como um *ὄνειρότερον*, no sentido oportunamente esclarecido.

Importa, antes do mais, focar uma dificuldade que surge quando se fala de ὄναρ no contexto que acabámos de considerar.

Pode parecer que a referência ao sonho nada tem – ou pode ter – que ver com o fenómeno da pseudo-evidência compreensiva, tal como o tentámos pôr em relevo. Com efeito, por muito que (como vimos) difira do conceito habitual de sonho, o *ὄνειρότερον* de 476c tinha, apesar de tudo, que ver com imagens (com a posse de imagens, com o que acontece quando a posse de imagens se toma erradamente por mais do que isso e gera confusão com a posse das “próprias coisas”). Mas, se estamos a falar de compreensões fundamentais (se estamos a falar da evidência compreensiva de que se revestem, se estamos a falar da reversibilidade dessa evidência compreensiva, se estamos a falar da possibilidade de o próprio teor das compreensões fundamentais acabar por equivaler a uma incógnita), que é que tudo isso tem que ver com imagens – e, portanto, como é que se lhe pode aplicar o conceito de sonho (mesmo que seja no sentido “platónico” do termo)?

Aqui tocamos um ponto decisivo para a compreensão desta parte do livro V da *Respublica* (e, de facto, para a compreensão de muitos outros passos do *Corpus Platonicum*). É verdade que as compreensões fundamentais não são imagens, nem têm que ver com imagens no sentido próprio e estrito do termo. Mas, por outro lado, partilham com as imagens o facto de terem a identidade da “própria coisa” a que são relativas (quer dizer, a compreensão fundamental da resistência é intrinsecamente relativa à “*própria*” *resistência*, a compreensão fundamental da identidade diacrónica é intrinsecamente relativa à “*própria*” *identidade diacrónica*, a compreensão fundamental da simultaneidade é intrinsecamente relativa à “*própria*” *simultaneidade*, etc.). Contudo, sendo assim, isso de modo nenhum impede que a “própria coisa” de cada vez em causa *se mantenha inacessível, subtraída e incógnita quando já se tem a compreensão fundamental que lhe diz respeito* – tal como a “própria coisa” se mantém inacessível, subtraída e incógnita quando já se tem uma imagem dela. E isso de tal

modo que, finalmente, se se toma a compreensão fundamental em regime de pseudo-evidência compreensiva (confundindo-a, assim, com a “própria coisa” de que na verdade difere), produz-se um fenómeno de apresentação oclusiva ou obstruída em tudo análogo àquele que se verifica quando a mera posse de imagens não se percebe como tal e se faz passar por acesso às “próprias coisas”.

Atentemos um pouco melhor em como é assim. O que define a perspectiva marcada pela pseudo-evidência compreensiva é que a relação (a “notícia” ou “advertência”) que sempre já tem com as determinações fundamentais em causa nela não reconhece a sua “fuga” – e tanto quer dizer: não reconhece que a relação que já tem com o “αὐτὸ τό” X ainda não coincide com ele (com a efectiva posse dele), antes corresponde à mera remissão para um X-ainda-por-apurar. Mas, sendo assim, a perspectiva afectada por οἶσθαι συνιέναι, neste sentido, está constituída de tal forma que *não segue* essa remissão – e não a segue, porque *julga já estar na sua posse*. Ora, este julgar-já-possuir-o-“αὐτὸ-τό”-X – este julgar-já-possuir a “identidade diacrónica”, a “simultaneidade”, a “repetibilidade” de determinações, a “combinabilidade” delas, etc., etc. – constitui-se justamente por um fenómeno de *usurpação de identidade* (i.e. por haver um *não-X que se faz passar por X* e *usurpa* a sua determinação). Dito de outro modo: a perspectiva marcada por οἶσθαι συνιέναι sofre uma espécie de “*curto-circuito*” na relação com o “αὐτὸ τό” X, em virtude do qual aquilo que não é mais do que a relação com um exterior-ainda-em-falta assume o aspecto de uma relação com *algo já um tido sc. com algo dominado, já ao alcance*. De sorte que o ainda-não-ter-o-“αὐτὸ-τό”-X em causa (ou o tê-lo na forma de “fuga” ou de uma ligação interrogativa com ele) *põe a “máscara” de um ter pleno, sem qualquer margem de ausência ou falta*.

Por outras palavras: a pseudo-evidência compreensiva traduz precisamente um fenómeno de *confusão de identidade*, no sentido em que se pode falar de confusão de identidade (de “tomar gato por lebre”, etc.) na descrição do ὀνειρώττειν em *Respublica* V – isto é, no sentido que o sonho envolve como elemento decisivo da sua constituição um “τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγήται εἶναι ὃ ἔοικεν”. Com efeito, no caso das compreensões fundamentais, a nossa relação habitual com o “αὐτὸ τό” X caracteriza-se justamente por não reconhecer a alteridade entre o que já tem (enquanto difere do “próprio” X: não possui aquilo a que é relativa a apresentação já disponível) e a posse do “próprio” X (do X *ele mesmo*). Assim, compreende a relação puramente incoativa que já se tem com X (e que consiste propriamente numa ausência dele) como sendo já a

plena posse dele. Esta *ilusão sobre a identidade* daquilo que se possui faz que tanto a) a diferença entre o não-“αὐτὸ τό” X e o “αὐτὸ τό” X quanto b) a natureza remissiva do primeiro para o segundo fiquem inteiramente perdidas de vista. E isto de tal modo que aquilo que nos aparece⁴⁵¹ é não o diferente-do-αὐτό-constituído-na-remissão-para-ele⁴⁵², mas antes *o próprio αὐτό na sua plena posse*⁴⁵³. Numa palavra: o “αὐτὸ τό” X com que habitualmente lidamos tem precisamente a natureza de uma “imagem”, no sentido em que se fala de “imagens” em 476c – isto é, de uma apresentação constituída pela intrínseca relação com a “própria coisa” (com o “αὐτὸ τό” X), mas de tal modo que a notícia dela (e tanto quer dizer: a distância a que ainda está dela) *se confunde com a “própria coisa”, usurpa a sua identidade, faz-se passar por ela* e, com isso, dá lugar à *apresentação ilusória* que define o ὄναι, no sentido “platónico” do termo.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Tanto nas próprias compreensões fundamentais quanto na sua múltipla instanciação.

⁴⁵² Que é o que efectivamente temos.

⁴⁵³ Que, de facto, estamos ainda muito longe de ter alcançado.

⁴⁵⁴ Em suma: a pseudo-evidência compreensiva corresponde a uma apresentação totalmente marcada pela *confusão* em virtude da qual, como dissemos, as “imagens” *tapam as “próprias coisas” consigo mesmas e tapam-se a si mesmas com as “próprias coisas” por que se fazem passar* – perdendo, assim, ao mesmo tempo o rasto de ambas e dando lugar àquele fenómeno paradoxal do *completo fechamento* (da *oclusão* ou *obstrução total*, etc.) do haver-manifestação que está no centro da identificação “platónica” do ὄναι.

Neste contexto, assinala-se entre parêntesis um outro aspecto. O que considerámos insistiu especialmente na segunda modalidade de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ou seja, no οἶσθαι εἰδέναι relativo à pseudo-evidência de inteligibilidade das determinações fundamentais. E põe-se o problema de saber se *também em relação à primeira modalidade de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς* (sc. à infundada exclusão do ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν) é possível identificar uma correspondência com o fenómeno do sonho, no sentido de *Respublica* V. Se não estamos em erro, a resposta a esta questão tem de ser afirmativa – e passa sobretudo pelo seguinte.

Antes do mais, ao pretender fixar adequadamente aquilo que se passa, a primeira modalidade de οἶσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς assume justamente a forma de uma adequação com a “própria coisa”, no sentido referido: com o que *realmente* está a acontecer, com o que as coisas *efectivamente* são, com a manifestação “*tal qual*” do modo de ser das coisas. E, ao fazê-lo de *forma ilegítima, infundada* (no sentido em que, como dissemos, a fixação produzida mantém o seu carácter ilegítimo/infundado *mesmo nos casos em que “acerta”*), o οἶσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς adquire precisamente a natureza de uma adequação *ilusória*: uma ilusão que *tapa* a relação que tem com a ideia de adequação e que *deixa fugir* a manifestação da “própria coisa” a que intrinsecamente é relativa. Expresso noutros termos: o οἶσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς, na modalidade aqui em causa, *faz-se passar pela manifestação da “própria coisa”, usurpa a sua identidade* – e, assim, *esconde* a própria notícia que tem dela, *deixa-a fora de si* ou, como também dissemos, *eclipsa, elide* ou *oculta* o que constitui a *efectiva* manifestação das coisas (a versão *efectivamente adequada* do seu modo de ser). Numa palavra: ao confundir-se com a manifestação da “própria coisa”, o οἶσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς *fecha-se em si* e, com isso, *fecha-se também à “própria coisa”*, impede o seu cabimento e, nesse sentido, produz a *ocultação* ou o *escondimento* dela.

Mas, se é assim, o que resulta desta confusão de identidade (deste pretender-ser-o-que-não-se-é), não é apenas a oclusão da “própria coisa”, no sentido aqui em causa. Tal oclusão é, por sua vez, correlativa de um segundo escondimento: o escondimento da versão fixada (aquela que *só ilusoriamente* é a adequada). Com efeito, ao fazer-se passar por aquilo que não é, a versão estabelecida por esta forma de οἶσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς deixa também de fora *a sua própria identidade* (aquilo de que efectivamente dispõe). E, assim, o οἶσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς relativo ao escondimento do ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν perde também o rasto de *si mesmo* enquanto constitui algo *muito diferente e muito aquém daquilo que efectivamente se passa*. Ele esquece-se de si ou, se assim se pode dizer, coloca-se no “exterior” daquilo que é e esconde-se a si mesmo pela forma como se vê a partir de uma identidade que, de todo em todo,

Com tudo isto, ganha contornos mais nítidos um aspecto que já antes começámos a focar, mas que agora podemos perceber em toda a sua amplitude. Vincámos oportunamente que, tal como se desenha no livro V da *Respublica*, o conceito de ὀνειρώττειν se desprende do conceito habitual de sonho – de diversas maneiras e, na verdade, de tal modo que passa a designar propriamente o fenómeno da *apresentação oclusa ou obstruída* (da apresentação que consegue a “proeza” – a aparente impossibilidade – de esconder tudo aquilo a que dá acesso). Como frisámos, Platão pega no fenómeno com que todos estamos familiarizados e vê nele algo de que habitualmente não temos consciência (ou só temos uma consciência muito difusa, que não se apercebe bem das características da apresentação oclusa que para Platão é o fundamental e aquilo que propriamente tem em vista quando fala de ὀνειρώττειν). Também podemos descrever tudo isto dizendo que o conceito “platónico” de sonho como que isola o fenómeno da apresentação oclusa, desprendendo-o da “ganga” que normalmente tolda o seu reconhecimento (e que tende a deslocar a tónica do conceito de sonho para o lado da “posse só de imagens”).

Ora, o que agora se desenha é que algo equivalente se passa também com o conceito de imagem. Habitualmente este conceito de imagem está colado às imagens no sentido literal do termo (as imagens de que é feito o sonho no sentido mais comum). Mas também aqui Platão isola o núcleo fundamental – aquele núcleo que passa por haver algo constitutivamente relativo a qualquer coisa diferente se si, tão próximo desta que o aparecimento de um parece já ser o aparecimento do outro –, mas de tal modo que, ainda assim, subsiste uma diferença insuperável entre um e outro, e aquilo que pretende ser o outro não chega a ser nada do outro que pretende ser. Dito noutros termos, Platão desprende o conceito de imagem daquela modalidade particular desta estrutura formal que são as imagens no sentido literal do termo. Ao fazê-lo, não só abre caminho para a utilização do conceito de imagem em *sentido figurado* (o que lhe permite falar das determinações fundamentais *como imagens*), mas, na verdade, também deslocar a tónica do conceito de imagem para esse núcleo formal e, portanto, para aquilo que é comum às imagens no sentido literal e às determinações fundamentais.

não lhe pertence. De sorte que, no tapar-a-“própria-coisa” (no confundir-se-com-ela), o οἶεσθαι-εἰδέναι-οὐκ-εἰδώς aqui em causa tapa-se igualmente a si mesmo e, nesse sentido, perde de vista (oculta, encobre) aquilo que realmente o faz ou com que efectivamente está em contacto.

É só compreendendo este segundo aspecto que se ganha verdadeiramente a pista do conceito de ὀνειρώττειν, quer dizer, do conceito de apresentação oclusa ou obstruída que está em causa no livro V da *Respublica*. Tal conceito não é, de modo nenhum, um conceito comprometido com as imagens em sentido literal, mas antes um conceito relativo àquela paradoxal possibilidade de haver uma apresentação totalmente absorvida em escondimento que nasce de haver imagens (no sentido formal, que é indiferente à alternativa entre imagens em sentido literal e imagens no sentido figurado, i.e. as determinações-fundamentais-enquanto-“imagens”).⁴⁵⁵

Mas, se é assim, se se pode realmente falar das compreensões fundamentais (e, nesse sentido, do “αὐτὸ τό” X) como “imagens” (i.e. como tendo a natureza da apresentação oclusa, obstruída que está em causa no ὀνειρώττειν, tal como o Sócrates da *Respublica* o entende), o que atrás considerámos permite perceber que o carácter “sonhado” da nossa apresentação pode (e, na verdade, tende a) ter uma amplitude muito mais vasta e uma raiz muito mais profunda do que aquilo que corresponde a focos avulsos de ὀνειρώττειν, afectando estas e aquelas determinações fundamentais e fazendo que também elas não correspondam a mais do que imagens confundidas com as “próprias coisas” para que apontam. Com efeito, o que vimos a respeito de determinações como a “repetibilidade” e a “combinabilidade”⁴⁵⁶ levanta a possibilidade de qualquer coisa como uma “contaminação” *contínua, compacta, ininterrupta*, de que

⁴⁵⁵ É por tudo isto que é o próprio *Corpus Platonicum* que designa os αὐτά (sc. a peculiar forma de apresentação descrita que as determinações fundamentais tendem a ter) *justamente como “imagens”*. Este aspecto será focado mais em pormenor (e aparecerá com maior nitidez) na continuação das nossas análises.

Mas, neste contexto, importa sublinhar um aspecto que desempenha um papel central na compreensão platónica da “imagem” e que, como veremos, é também decisivo nas análises da *Respublica*, em especial nos livros VI e VII. Quando Platão fala dos αὐτὰ τὰ δεῖνα como “imagens”, ele não tem apenas em vista a ideia de *confusão* no sentido de *Respublica* V, como se a imagem (e, em particular, a propriedade estrutural da imagem enquanto apresentação sempre já posta em ligação com a “própria coisa”) produzisse – e só pudesse produzir – o referido fenómeno de *ilusão* ou *usurpação de identidade* que está no centro da noção de ὄψαρ em 476css. Não: a peculiar modalidade de apresentação “imagética” que define os αὐτά pode igualmente traduzir-se numa forma de ὕπαρ – ou seja: na forma de despertez que, segundo Platão, se constitui quando, *havendo ainda uma “prisão” na posse de imagens sc. na ausência das “próprias coisas”, se reconhece as imagens como tais* (a sua natureza intrinsecamente *interrogativa, remissiva*) e se fica voltado para as “próprias coisas” (em tensão para elas), desfazendo com isso a confusão ou a ilusão de identidade entre as “imagens” e as “próprias coisas”. Em suma, o fenómeno da imagem caracteriza-se pela *ambiguidade* em virtude da qual a imagem tanto pode fechar-se em si (e não se aperceber da própria confusão) ou ter consciência daquilo que é e, assim, seguir a notícia dos αὐτά que faz parte do seu próprio sentido. De todo o modo, o ponto que agora importa fixar é a primeira destas duas possibilidades.

⁴⁵⁶ I.e.: a circunstância de haver reversibilidade compreensiva *também na esfera de determinações fundamentais estruturalmente envolvidas em todas as outras determinações fundamentais* (quer dizer, de determinações constituídas de uma vez por todas e sempre já implicadas na compreensão que temos das demais determinações – e, nesse sentido, *transversais a todas elas*).

nada está inteiramente livre (e, nessa medida, a possibilidade de uma “prisão” ou um fechamento *global* do nosso olhar no horizonte do ὄραρ). Pois a circunstância de se verificar oclusão naqueles núcleos de determinação que atravessam todo o património das determinações fundamentais faz que *tudo* esteja internamente permeado por componentes nucleares de mera imagem (sc. por componentes nucleares de ὀνειρώττειν) e afectado por elas. Ou seja: a verificação da presença do fenómeno da imagem e do ὀνειρώττειν em elementos “*transversais*” faz que seja a própria raiz – se assim se pode dizer, a própria *matriz global* ou o próprio *modo de funcionamento* – do nosso olhar que se acha afectada por ὀνειρώττειν, i.e. por aquele máximo de absorção do próprio aparecimento em desvirtuação e escondimento dele mesmo para que o conceito “platónico” de ὀνειρώττειν aponte.⁴⁵⁷

Neste sentido – e é esse o aspecto decisivo –, o *Corpus Platicum* acaba por abrir a porta à possibilidade de um escondimento interno a afectar *toda a “arquitectura” da apresentação* de que dispomos. De sorte que é *toda* a manifestação que aparece exposta à possibilidade desta peculiar forma de “*esvaziamento cognoscitivo*” – i.e. à possibilidade de se vir a revelar uma manifestação *absolutamente obstruída* e minada por escondimento disso mesmo que já põe a descoberto. Assim, é *todo o “edifício”* do “ver” sc. do “visto-nesse-ver” – toda a estrutura de sentido da apresentação como algo constituído a partir das determinações fundamentais de repetibilidade e combinabilidade – que vê abater-se sobre si a possibilidade de estar inteiramente minada na sua própria constituição e, portanto, corresponder, de uma ponta à outra, a algo *ainda por achar*. Em suma: o que assim assoma é o perigo de toda a compreensão das coisas que nos constitui não passar de algo como um “*sonho*” *absolutamente abrangente*, no sentido particularmente “virulento” que o conceito de sonho assume em *Respublica V*.

Não precisamos de um esforço para tentar formular a possibilidade que assim assoma, porque a formulação já está fixada num passo do *Politicus*: «κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄραρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ’ αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν» (277d2-4). A “cidade total” da nossa vigília não tem muralhas contra o perigo de ela própria se revelar um mero sonho, no sentido “platónico” do termo.

⁴⁵⁷ De sorte que a oclusão do que aparece já não tem apenas que ver com “ilhas” de escondimento, como se, por outro lado, o carácter *total* do ὀνειρώττειν só pudesse resultar de uma acumulação da presença de ὀνειρώττειν foco por foco: ὀνειρώττειν em X + ὀνειρώττειν em Y + ὀνειρώττειν em Z – até todas as determinações em campo se revelarem também elas afectadas por “sonho”, no sentido aqui em causa.

Posto isto, importa agora considerar a forma como tudo o que assim se desenha abre uma porta para a compreensão do problema que temos estado a tentar resolver e a que tudo o que passámos em revista diz respeito: a questão de saber como pode alguma vez acontecer que uma integral expansão do núcleo de acesso já disponível (a irrestrita expansão do acesso perceptivo que sempre já temos, quer dizer, a compreensão do φιλοσοφεῖν que corresponde à figura dos “super-φιλοθεάμονες”) peque por defeito – i.e. a) por não corresponder a uma integral supressão da λήθη (por não cumprir o programa do φιλοσοφεῖν) e b) por corresponder tão pouco a isso que, na verdade, até implica uma *expansão de λήθη* tão grande quanto a própria expansão da mancha perceptiva.

Como acabamos de ver, a segunda identificação do “αὐτὸ τό” X dá lugar a qualquer coisa como uma *transfiguração do tipo de escondimento* que afecta a nossa relação com as determinações fundamentais (i.e. com aquelas determinações a partir das quais se constitui toda a apresentação que temos).

Assim, a primeira identificação do “αὐτὸ τό” X chama a atenção para a peculiar forma de escondimento que se constitui pelo “esquecimento” do que designámos como o complexo “sistema de forças” a que se deve a “resultante” da apresentação que temos. Quer dizer: o que os passos anteriores a 476c põem em relevo é a tendência do modo de ver habitual para ficar como que “fechado” no plano dos πολλά e perder de vista o plano das determinações fundamentais sempre já implicadas na respectiva constituição. Neste sentido, a apresentação habitual vive à superfície de si mesma e o seu defeito está em ignorar a sua própria composição: em não descobrir de que é feita ou em ser opaca relativamente a si mesma.

Ora, compreendido nestes termos, o escondimento do “αὐτὸ τό” X *não impede* uma margem de *efectiva revelação* ou *manifestação* das coisas. O “αὐτὸ τό” X tende a estar eclipsado, perdido em ângulo cego – mas *há, de todo o modo, algo que se revela*: o plano dos πολλά. E, por mais que esse *quantum* de manifestação não seja senão a mera superfície daquilo que de facto compõe a apresentação que temos, ele constitui, de todo o modo, um momento *de in anulável revelação das coisas*: de *não-escondimento* ou *não-occlusão do que se passa*. Acresce ainda que o facto de os αὐτά (as compreensões fundamentais) se manterem fora de vista de maneira nenhuma impede que estejam bem constituídos, que a sua evidência seja sólida – para dizer tudo numa palavra: que a sua “saúde cognitiva” seja “de ferro”.

Mas, se é isto que está em causa na primeira identificação do “αὐτὸ τό” X e do

contraste entre ele e a esfera dos πολλά, o que é dito na segunda identificação acaba por modificar substancialmente este quadro. Com efeito, nesta segunda identificação do αὐτὸ τό” X aponta-se para a possibilidade de o escondimento que efectivamente marca a forma como vemos (o escondimento que se esconde no facto de as compreensões fundamentais se manterem submersas e terem uma presença *a tergo*, clandestina) ser *muito mais grave* do que aquele que ficava diagnosticado nas análises anteriores

Assim, a possibilidade que agora entra em cena é justamente aquela que parecia cair de pára-quedas em 476c (de tal modo que produzia a impressão de haver uma “batota”). Trata-se de muito mais do que haver falta de transparência na própria relação da apresentação consigo mesma, esquecimento e ocultação da sua própria composição interna, etc. – uma opacidade que pode muito bem coexistir com solidez cognoscitiva. O que entra em cena é a possibilidade de uma perda do carácter cognoscitivo e de uma completa destituição do estatuto daquilo a que se tem acesso – uma perda e uma destituição análogas (para pior) àquilo que se produz quando a vigília inautêntica de um sonho se descobre tal. Por outras palavras, o que entra em cena é a possibilidade da perda de pé, da explosão ou implosão correspondente a a) o acesso de que se dispõe se revelar radicalmente não-cognoscitivo (aquém de ser cognoscitivo, fora disso, prisioneiro de um “exílio” em relação a isso, como num sonho) e b) aquilo que me aparece se ver despojado do seu estatuto ontológico (aquém de ser o que efectivamente está a ter lugar, fora disso, prisioneiro de um “exílio” em relação a isso, como num sonho).⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Se não estamos em erro, percebe-se melhor a partir daqui o significado da contraposição entre os φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες” e os ἀληθινοὶ φιλόσοφοι, tal como Sócrates se refere a ela em 475ess. Como dissemos, essa contraposição prende-se com a acusação, por parte de Sócrates, de que o projecto de conhecimento total que se acha perfilhado pelos “super-φιλοθεάμονες” – o projecto assente naquilo a que chamámos o “modelo do coleccionador” – tem um carácter não-ἀληθινόν: ilusório, inautêntico, completamente desviado e infiel ao seu próprio sentido. Oportunamente, vimos também que esta acusação, com tudo o que à primeira vista tem de paradoxal (uma vez que o projecto dos “super-φιλοθεάμονες” parece corresponder a um ângulo giro, que nada deixa de fora), descreve de modo exacto o defeito de perspectiva dos “super-φιλοθεάμονες” que consite no referido “esquecimento” das determinações fundamentais que subjazem a toda a apresentação que temos. O carácter não-ἀληθινόν do projecto dos “super-φιλοθεάμονες” tem, portanto, que ver com a circunstância de, ao contrário do que parecia, o alegado ângulo giro ser, afinal de contas, ultrapassável.

Mas, sendo assim, o fio da argumentação de Sócrates acaba por vincar que a denúncia inicial do carácter não-ἀληθινόν do modo de ver dos “super-φιλοθεάμονες” tem um outro significado ou, dito por outras palavras: que a λήθη que afecta a sua perspectiva é uma λήθη diferente da que fica identificada a partir da detecção da ultrapassabilidade do referido projecto de saber (só ilusoriamente) total. Pois o que fica desenhado a partir da noção ὄνειρώττειν é que a perspectiva dos “super-φιλοθεάμονες” sc. o projecto de saber total de que eles são portadores é, no fundo, uma perspectiva e um projecto completamente imersos em λήθη, afundados nela, em que nada – absolutamente nada – fica posto a descoberto. Ou, mais precisamente: a perspectiva dos “super-φιλοθεάμονες” realiza em si justamente aquela peculiar

Para captar o que está aqui em causa, consideremos as duas possibilidades de compreensão do φιλοσοφεῖν (de pressão ou tensão para a maximização do património cognoscitivo) numa situação de sonho (usando agora o termo no sentido comum). Numa situação dessa ordem, enquanto o sonho (no seu sentido comum) não se percebe como sonho (e é, portanto, também um sonho no sentido “platónico” do termo), o φιλοσοφεῖν (independentemente de ser ou não tido por algo disparatado) parece só poder corresponder a uma propagação indefinida e a qualquer coisa como uma totalização da clareira de aparecimento de que já se dispõe – e não há condições para perceber que tal propagação não significa senão uma indefinida propagação do próprio sonho e do maciço escondimento em que consiste. Pelo contrário, se o sonho (no sentido comum) chega a descobrir-se como sonho (e, portanto, deixa de ser sonho no sentido “platónico” do termo), o φιλοσοφεῖν ganha um sentido completamente diferente: passa a corresponder a uma *pressão de mudança de estado*, de saída do sonho, ou seja, a uma pressão em direcção à efectiva posse daquilo que só ilusoriamente se possui quando se está a sonhar.

A primeira compreensão do φιλοσοφεῖν é ela própria uma compreensão sonhada: parece-se com a total supressão do escondimento, mas corresponde na verdade ao seu oposto. Só a segunda cumpre efectivamente o programa do φιλοσοφεῖν – mas de

possibilidade (a incrível “proeza”) de um *escondimento absoluto* dentro da esfera do haver-manifestação. De sorte que o acontecimento de ἀ-λήθεια que são (um acontecimento de manifestação, de revelação, etc.) é todo ele, “de uma ponta à outra”, um acontecimento marcado por λήθη, internamente feito de λήθη e completamente fechado a um contacto cognoscitivo com aquilo que deveras se passa.

Com isto, resulta mais claro em que sentido a λήθη (ou, como se diz em 475e3-4, a não-ἀλήθεια) que, segundo Sócrates, inere ao modo de ver dos “super-φιλοθεάμονες” traduz algo muito diferente (muito mais profundo e radical) do que à primeira vista parece. Mas, por outro lado, resulta também claro em que sentido Sócrates apresenta os “super-φιλοθεάμονες” como «ὅμοιοι» (semelhantes, etc.) aos φιλόσοφοι sc. aos ἀληθινοὶ φιλόσοφοι. Vendo bem, essa semelhança não tem fundamentalmente que ver com a circunstância de quer os “super-φιλοθεάμονες” quer os ἀληθινοὶ φιλόσοφοι estarem marcados por uma pressão ou tensão (por uma φιλία, no sentido de *Respublica* V) dirigida à totalidade do saber (à totalidade dos cognoscíveis possíveis, sem nada que escape ou se mantenha escondido). Em causa está, antes, como referimos preliminarmente, uma relação de semelhança marcada por aquela peculiar *assimetria* que caracteriza a *relação entre uma imagem e o seu original*. Ora, percebe-se agora melhor o que isso quer dizer. Com efeito, o que faz dos “super-φιλοθεάμονες” semelhantes aos ἀληθινοὶ φιλόσοφοι é justamente o mesmo que faz do sonho algo semelhante à vigília (no sentido que os dois termos têm em *Respublica* V, 476c4ss.). Ou seja: a semelhança em causa exprime aquela relação de extrema proximidade que a imagem tem com o que efectivamente se passa e que permite que a mera posse de imagens se confunda com a vigília, se faça passar por ela, julgue corresponder já à efectiva posse do que as coisas são – ou, como se diz em 476c6-7: «τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν». Numa palavra: o que confere aos “super-φιλοθεάμονες” um modo de ser ὅμοιον aos ἀληθινοὶ φιλόσοφοι é o facto de, tal como acontece no ὄνειρώττειν de *Respublica* V, haver sempre uma relação com as determinações fundamentais que constituem a “matriz” de tudo com que estamos em contacto – mas tal maneira que essa relação está precisamente marcada por ὄνειρώττειν e, assim, assume a forma de uma *posse ilusória* dessas determinações (a forma de uma mera pretensão de vigília, por subrepção de identidade e confusão com ela), produzindo aquele “exílio” epistemológico e ontológico que referimos.

tal modo que, em vez de este último corresponder a uma desmedida expansão do património cognoscitivo, acaba por ter que ver, surpreendentemente, com o “começo” dele: com a obtenção de acesso ao plano daquilo que o sonho já julga ter, sim, mas por usurpação de identidade (ficando de facto completamente fora dele).

2.1.6. A escala de 476dss.: a sua natureza e composição – uma escala a) de “*situações de acesso*” (γνώσις, ἀγνοσία, μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης) e b) de “*teores ônticos*” (παντελῶς ὄν, μηδαμῇ ὄν, μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος), marcada pela *correlação* entre “a)” e “b)”. O ponto de partida da escala: uma noção espontânea de conhecimento e uma noção espontânea de realidade – o significado disso na constituição da escala. O conceito de δύναμις e o desenhar de uma “segunda escala” (ou de um “segundo assalto” à escala em causa): a “escala das δυνάμεις”. Δύναμις em geral e os casos particulares das δυνάμεις relativas ao εἰλικρινῶς ὄν, ao μηδαμῇ ὄν e ao μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. Os dois factores definitórios e contrastantes das diferentes δυνάμεις: ο ἐφ’ ᾧ e ο ὃ ἀπεργάζεται; o papel central deste último. A especificidade da δύναμις intermédia, i.e. da δόξα. Os conceitos fundamentais de σαφήνεια e ἀσάφεια na descrição do ὃ ἀπεργάζεται das diferentes δυνάμεις. A δόξα como «γνώσεως μὲν σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον» e a fixação do intervalo em que se inscreve como um intervalo *total* (sem nada que ὑπερβαίνει ἢ γινώσιν σαφηνεῖα ἢ ἄγνοϊαν ἀσαφεῖα). A *intrínseca correlação* (ou “*actuação solidária*”) entre ὃ ἀπεργάζεται e ἐφ’ ᾧ. Δόξα e ὄνειρώττειν: a δόξα como ὄναρ, no sentido “platónico” do termo. A relação entre as *duas* escalas de 476d-478c e o primado da segunda escala (a “escala das δυνάμεις”)

A partir do exposto reunimos as condições que nos permitem considerar, pelo menos em alguns dos seus traços mais decisivos, a *escala* que se desenha no final de *Respublica V*.

Antes de avançarmos, lembremos o propósito da averiguação que temos em mãos. Estamos no meio dela e o facto de nos ter feito embrenhar em análises parciais, longas e complexas pode tornar menos nítido o fio do que se procura. Tudo tem que ver

com uma componente peculiar do μεταξύ – e, especificamente, do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας. A segunda identificação dele no discurso de Sócrates/Diotima fá-lo corresponder àquilo a que chamámos o μεταξύ-interrogativo. Mas “levantámos a lebre” de o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας não se esgotar nisso (de isso ser apenas uma “espécie” ou variante dele). E isto porque no *Corpus Platonicum* também se fala de qualquer coisa como um μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας que se distingue por *não* ter um carácter interrogativo: por não ter que ver com a procura, por dizer respeito a formas de acesso ou apresentação que se caracterizam pela ausência de qualquer componente de procura ou interrogação (e que, por isso mesmo, podem ser designadas recorrendo ao conceito de μεταξύ cognitivo não-interrogativo – ou, mais simplesmente, como *μεταξύ não-interrogativo*).

Toda a análise que seguimos até aqui e que vai de 476b10 a 476d4 põe na pista dos fenómenos em virtude dos quais se pode falar de algo desta ordem. Mas nessas passagens não se fala de μεταξύ, não se estabelece qualquer ligação com este conceito – de sorte que até se poderia perguntar que sentido faz considerá-las no quadro de uma investigação que tem por tema o μεταξύ no *Corpus Platonicum*. Mas a verdade é que, se entre 476b10 e 476d4 não há uma única referência ao “μεταξύ”, todos os desenvolvimentos que seguimos até aqui encaminham para uma nova focagem do μεταξύ, que vem do que acabamos de ver e que acaba por propor um reconhecimento de tudo isso justamente como μεταξύ (mais exactamente, como um μεταξύ de ordem gnosiológica/ontológica que se define por não envolver nenhuma forma de procura ou pergunta).

A seu respeito, importa seguir detidamente os desenvolvimentos de 476dss., determinando de onde partem, que é que vão sucessivamente fixando e a que é que levam, mas também perceber que relação têm com o que ficou para trás, i.e. em que sentido correspondem a uma revisão disso mesmo (e a uma revisão que não só o faz aparecer como uma nova modalidade de μεταξύ, mas, para além disso, permite captar melhor a própria natureza ou a própria constituição do μεταξύ enquanto tal).

Para ganhar a pista do que se desenha a partir de 476d5, importa ter presente que se articula fundamentalmente em duas etapas. Na primeira etapa, está em causa algo como uma *escala* (ou uma multiplicidade de escalas – eis justamente um aspecto que é indispensável esclarecer). A apresentação dessa(s) escala(s) insiste especialmente na ideia do cabimento de uma instância intermédia (quer dizer, numa possibilidade de

μεταξύ que tem *grosso modo* a sua expressão naquilo a que Sócrates chama δόξα). Na segunda etapa (que vai de 478e1 até ao final do livro V), passa-se a identificar que é que corresponde concretamente a essa instância intermédia ou a essa δόξα cujo “retrato robot” ficou desenhado na primeira.

No que diz respeito à primeira etapa, a primeira coisa que há que ter presente é a natureza da escala em questão. Nesta descrição preliminar, podemos dizer que se trata ao mesmo tempo a) de uma escala de *situações de acesso* (conhecimento | ausência de conhecimento | algo de intermédio) e b) de uma escala de *teores ônticos* ou qualidades ônticas (realidade | total ausência de realidade | algo de intermédio). Podemos falar de uma escala e ao mesmo tempo produzir duas descrições diferentes do que nela está em causa, porque a escala apresentada por Sócrates tem no seu centro a ideia de uma *correlação*. Quer dizer: por um lado, trata-se de uma dupla escala, em que têm lugar duas séries de termos hierarquizados; mas, por outro, não se trata pura e simplesmente de duas escalas separadas, porque o fundamental em qualquer uma delas é precisamente o próprio nexo de correlação: o facto de a cada elemento numa delas corresponder uma componente definida na outra. Assim, o que Sócrates está a vincar não é apenas que, no plano gnoseológico, podem haver as três situações de acesso que refere e que, no plano ôntico, podem haver os três tipos de teor que cita. Tão importante quanto isso é também a tese de que, havendo nos dois casos uma hierarquia de graus (1, 2, 3), ao primeiro grau numa das escalas corresponde o primeiro grau na outra – e assim também para os demais graus que as compõem.

Se, entretanto, perguntarmos *de onde vem esta escala* (qual é o seu ponto de partida, em que radica), a resposta resulta relativamente clara a partir dos elementos aduzidos no próprio texto – e isto quer no que diz respeito aos termos da escala, quer no que diz respeito ao próprio nexo de correlação.

Em primeiro lugar, Sócrates faz apelo àquilo que podemos descrever como uma *noção espontânea de conhecimento*, a que corresponde uma *noção espontânea de realidade* – as quais têm que ver com uma questão de *estatuto*. Expliquemo-nos melhor.

É claro que de cada vez se nos depara um conjunto de conteúdos (uma sala, um troço da rua, uma árvore, etc.). Mas, vendo bem, o que de cada vez temos não se esgota nos próprios conteúdos que estão a entrar em cena no “palco” do que nos aparece. Assim, por um lado, em condições normais, esses conteúdos estão revestidos de um estatuto que os faz compreender *como realidades efectivas* (como algo que está

efectivamente “aí” a ser o que é, se assim se pode dizer, numa posição em que se encontra a ser isso mesmo que é, independentemente de ser visto ou testemunhado). Esta determinação de realidade não é indissociável dos (nem se acha analiticamente compreendida nos) conteúdos a que é atribuída: a sala, o troço da rua, a árvore podem aparecer (e em certos casos aparecem) de tal modo que lhes é recusada esta qualidade. Isso significa que há algo como uma *determinação formal* associada a conteúdos muito diversos que diz respeito ao respectivo *estatuto* e que se presta a ser expressa pelo conceito de *realidade*. É esse factor que intervém a moldar a própria forma como as coisas nos aparecem (de sorte que elas nos apareceriam de maneira muito diferente se ele não estivesse lá) que temos em vista quando falamos de uma *noção espontânea de realidade*.

Por outro lado, também caracteriza a forma como habitualmente compreendemos o que se passa connosco (e o compreendemos muito antes de produzirmos qualquer reflexão ou identificação explícita a esse respeito) que sempre temos alguma noção (por confusa que seja) de que onde damos connosco não estão pura e simplesmente as próprias coisas que testemunhamos, mas algo de certo modo acrescentado a elas e que tem que ver precisamente com o *testemunho* delas. Por outras palavras, sem que para o efeito precisemos de pensar especialmente nisso, temos uma noção espontânea de que há algo como um aparecimento: uma “posse” ou um acompanhamento das coisas que não se acha incluído no próprio ser delas, antes acontece, de alguma forma, connosco. De sorte que, por mais “fiel” que aquilo que nós temos seja ao que há independentemente de o testemunharmos ou não, a situação em que nos achamos também é feita do próprio testemunhar, que não faz parte das coisas testemunhadas. Para o dizer de forma paradoxal (mas que, na verdade, é aquela que corresponde ao que aqui está em causa), sempre temos alguma consciência de que, por maior que seja a “fidelidade” do aparecimento às próprias coisas, o aparecimento tem ele mesmo um carácter acrescentado e, nesse sentido, a “fidelidade” é “infel” à realidade – pois não faz parte do próprio ser das coisas que reconhecemos como tais.

Mas, sendo assim, o que caracteriza a perspectiva que habitualmente temos quando reconhecemos que aquilo com que estamos em contacto é, de certo modo, o resultado de uma adição à própria realidade é o facto de perceber essa adição como sendo uma adição de algo *absolutamente fiel*, i.e. como uma espécie de “pura transparência” (algo que se esgota em fazer aparecer o que “lá” está, “sem tirar nem

pôr”). Por outro lado, em vez de acontecer que os conteúdos acima referidos (a sala, o troço da rua, a árvore) apareçam só transformados pela aposição da determinação formal “realidade”, acontece que também estão afectados pela aposição de uma *segunda determinação formal* – aquela que corresponde à fixação do estatuto da própria “posse” deles e à determinação desse estatuto a partir da ideia de *adequação* (e tanto quer dizer: a partir da ideia de uma apresentação qualificada ou perfeita: o *conhecimento*). Também neste caso não se trata de algo com um carácter superveniente ou facultativo, que só entra em cena num quadro de reflexão, mas antes de um factor de determinação que está *sempre já a actuar* na forma como vemos e sem o qual o que nos aparece teria um aspecto muito diferente daquele que normalmente tem.

Este breve esboço permite perceber, esperamos, onde é que Sócrates vai buscar a base da sua escala. Mas ao mesmo tempo também permite perceber onde vai buscar a própria *correlação*. Com efeito, se considerarmos a segunda determinação formal, a que acabamos de aludir, resulta claro que ela inclui no seu fulcro uma referência à primeira – e isto de tal modo que pura e simplesmente não faria sentido sem ela. Quer dizer, a própria ideia espontânea de acompanhamento adequado (de “pura transparência” ou conhecimento) recorre sempre já à determinação formal de realidade e constitui, de certo modo, um desenvolvimento dela. Mas, por outro lado, mesmo que isso possa ser um pouco menos óbvio, há também algo desta natureza no sentido inverso. Pois, vendo bem, de cada vez que se atribui a determinação formal ou o estatuto de realidade, o contacto que se está a presumir ter com a realidade em causa pressupõe “secretamente” a ideia de acompanhamento adequado ou conhecimento – sem o qual pura e simplesmente faltaria qualquer ligação à própria realidade. Em suma: haja ou não haja consciência disso, as duas determinações formais que aqui tentámos identificar *não têm constituições separadas, não são independentes uma da outra: não podem ter lugar senão em regime de correlação*. E é essa mesma correlação que está na base da escala apresentada por Sócrates.

A raiz da escala apresentada por Sócrates é, portanto, esta – e tudo o mais nela vem daqui. Mas, se é assim, põe-se também a questão de saber como é que, a partir daqui, a escala se constitui. A este respeito, são diversos os aspectos a que importa atender. O primeiro tem que ver com uma propriedade desta escala que, pelo menos à primeira vista, poderia resultar algo surpreendente: o facto de, tratando-se de uma escala, a multiplicidade dos seus componentes ser tão reduzida – na verdade, não passar

de três. Isto prende-se com a circunstância de, no que diz respeito ao lado gnoseológico da escala, não estar em causa a totalidade da progressão possível do património cognoscitivo entre 0 e qualquer coisa como um máximo imperfectível (a omnisciência pura e simples); em causa está, antes, a totalidade da progressão que pode haver *em relação a um qualquer cognoscível*: que diversos estados de acesso ou falta de acesso pode haver em relação a um qualquer X? E, no que diz respeito ao lado dos teores ônticos, o que está em causa é o grau de realidade (ou falta dela) que pode caracterizar um qualquer X.

O segundo aspecto tem que ver com o próprio “princípio de multiplicação” que dá lugar à escala de Sócrates (que leva dos referidos dois estatutos formais ligados por um nexo de correlação à escala tripartida que acaba por ganhar contornos). No que concerne a este ponto, há que vincar sobretudo dois aspectos. O primeiro diz respeito ao facto de, na escala de Sócrates, toda a multiplicidade resultar de *subtração* àquilo que serve de ponto de partida. O ponto de partida é, como dissemos, o fenómeno da identificação natural de realidade e da ideia natural de conhecimento. Nada na escala de Sócrates se situa acima desse plano (a multiplicidade não se forma por adjunção de nada superior à realidade ou superior ao conhecimento). Mesmo que isso não seja referido explicitamente em 476e (mas, como veremos, só muito mais tarde), os dois estatutos naturais (ou o duplo estatuto natural realidade/conhecimento) ficam fixados como *limite superior* da escala – e o demais (toda a multiplicidade que constitui a escala enquanto tal) situa-se claramente abaixo disso e corresponde globalmente a algo que é ao mesmo tempo *menos do que realidade e menos do que conhecimento*.

O terceiro aspecto que importa focar tem que ver com o modo de constituição de multiplicidade neste plano globalmente marcado por ser *inferior à realidade e inferior ao conhecimento*. O itinerário seguido por Sócrates neste particular passa por duas etapas. Na primeira etapa, transita-se do estatuto natural (o estatuto formal de realidade e o estatuto formal de conhecimento enquanto tais) *para a sua pura e simples negação*. É o passo correspondente ao ponto de partida do diálogo entre Sócrates e Agatão no *Symposium*. E isto não tem que ver apenas com uma questão de ligações dentro do *Corpus Platonicum*; na verdade, tem que ver com o facto de ser, de certo modo, natural a alternativa que aqui está em causa – a alternativa entre a) realidade e b) total ausência dela ou entre c) conhecimento e d) total ausência dele – e também a concepção de qualquer coisa como um nexo de contraditoriedade entre a) e b), por um lado, e c) e d),

por outro (sem que se conceba o cabimento de qualquer instância intermédia). Em suma, Sócrates começa por apresentar aquilo que tem um carácter *mais óbvio* ou mais próximo, se se pergunta que é que pode haver de alternativa à realidade e ao conhecimento: a total irrealidade e o total desconhecimento. E é a partir daí que, produzindo uma inflexão semelhante àquilo que está no centro do seu diálogo inicial com Agatão no *Symposium*, faz entrar em cena *instâncias intermédias* – justamente aquilo que desprevenidamente não parece ter qualquer cabimento e que, por isso mesmo, põe um problema de *fundamentação* e de *identificação*. Numa palavra, se a escala de Sócrates tem a forma de algo como 1 {1.a – 1.b}, 2 {2.a – 2.b} e 3 {3.a – 3.b}, a sua ordem de montagem não é esta, mas sim 1 {1.a – 1.b}, 3 {3.a – 3.b} e 2 {2.a – 2.b}.

Isto leva-nos a um outro ponto, cuja consideração parece indispensável para não perder o fio do que se trata na escala de Sócrates. Esse ponto tem que ver com o sentido dos termos “παντελῶς” (477a2) e “εἰλικρινῶς” (477a7), a que Sócrates recorre para exprimir o que está em causa no nível 1 da sua escala. Não nos embrenharemos numa discussão detida dos diversos aspectos de natureza filológica que seria pertinente levar a cabo, se coubesse fazer aqui tal averiguação. Mas, se não estamos em erro, essa averiguação não é imprescindível, porque a própria “lógica” do procedimento de constituição da escala permite determinar bem de que é que se trata. Se o ponto de partida da escala é o estatuto fundamental relativo às determinações formais de realidade e conhecimento, se em seguida se transita para a sua negação e se, por fim, se foca o cabimento de instâncias intermédias (que correspondem a algo assim como uma conjunção dos extremos)⁴⁵⁹, resulta claro que, quando se está a falar do nível 1 da escala e, para o caracterizar, se recorre a advérbios como παντελῶς, o que aí está em causa é justamente o oposto do advérbio que é usado para definir o nível 3 da escala, a saber, “μηδαμῇ” (477a7). Ou seja, Sócrates está a falar daquilo *que é plena e puramente realidade* (é só a realidade, nada comportando que restrinja ou diminua esse estatuto) por oposição àquilo *que de nenhum modo é real* (é só irrealidade, nada comportando que vá noutro sentido). No que diz respeito à escala gnoseológica, o nível 1 de que Sócrates está a falar corresponde àquilo *que é plena e exclusivamente conhecimento* (nada tendo que o restrinja ou diminua enquanto tal, ou que ponha nele não-

⁴⁵⁹ Nestes passos iniciais fica ainda deixado em aberto qual é a natureza desta conjunção. Sobre este ponto veja-se *infra* pp. 447ss., 456ss.

conhecimento) por oposição ao nível 3, que se caracteriza justamente por corresponder à *plena negação do conhecimento*, i.e. a algo que não é senão negação de conhecimento (nada contendo que restrinja ou diminua a plenitude dessa negação, i.e. nada, absolutamente nada, comportando de conhecimento).

Mas, sendo assim, os advérbios usados para caracterizar o nível 1 exprimem também o contraste com aquilo que é próprio do nível 2 (o plano das instâncias intermédias). Quer dizer: “παντελῶς” (ou “εἰλικρινῶς”) não é usado apenas para estabelecer a diferença em relação ao nível 3, mas também em relação ao nível 2. Pois, ao insistir em que 1 traduz aquilo que é παντελῶς/εἰλικρινῶς, Sócrates marca, ao mesmo tempo, o contraste com 2, que se define precisamente a) por ter algo de realidade e de conhecimento, mas de tal forma que b) esse ter realidade e conhecimento é um ter diferente daquele que os advérbios παντελῶς e εἰλικρινῶς se destinam a exprimir: é um ter a realidade *de um modo restringido por (e “mesclado” com) irreabilidade* e um ter o conhecimento *de um modo restringido por (e “mesclado” com) desconhecimento*.

Posto isto, podemos agora considerar um pouco mais em pormenor os enunciados da escala que se desenha a partir de 476e6 e seguir o fio do seu desenvolvimento.

Sócrates começa por acentuar a correlação que, como vimos, constitui a base da escala. Mas, por outro lado, importa ter presente que essa correlação é considerada de um ângulo muito particular: aquele que corresponde *a um dos lados do próprio nexo de correlação*. Com efeito, concentra-se naquilo a que chamámos o teor ôntico (relativo ao grau de realidade) e, nesse âmbito, dá os passos que descrevemos ($1 \rightarrow 3$ e $1/3 \rightarrow 2$). Passa, assim, a) do ὄν (παντελῶς ὄν ou εἰλικρινῶς ὄν) para b) o μηδαμῇ ὄν e deste para c) o μεταξύ sc. para o μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. Uma vez focadas estas três possibilidades que têm cabimento no âmbito dos teores ônticos, activa (se assim se pode dizer) o nexo de correlação que vem do regime natural de auto-compreensão do que temos; daí resulta uma escala dos estados de acesso correspondentes: ao παντελῶς/εἰλικρινῶς ὄν corresponde a) a ἐπιστήμη (ou γνῶσις), ao μηδαμῇ ὄν corresponde b) a ἄγνοια (ou ἀγνώσις) e ao μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ

τοῦ μηδαμῇ ὄντος corresponde c) o μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης.⁴⁶⁰ Observe-se que, ao realizar esta operação, está a pressupor implicitamente qualquer coisa como um “ponto de vista testemunha”, que contempla, num acompanhamento adequado, os teores ônticos e, a partir deles, determina – também num acompanhamento adequado – os estados de acesso que lhes correspondem. Mas observe-se também um outro aspecto: a adopção deste ângulo deixa fora de perspectiva o outro lado do referido nexos de correlação: *aquela que vai dos estados de acesso aos teores ônticos*. Importa não esquecer este ponto, para se poder perceber melhor a ligação com o desenvolvimento ulterior da análise do livro V, mas ao mesmo tempo para entender melhor o próprio nexos de correlação que já está a ser posto em foco. Consideremos este último um pouco mais de perto.

Quando se diz que ao teor ôntico X (εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος) corresponde o estado de acesso tal e tal, que é que quer dizer exactamente este “corresponde”?

A resposta desenha-se com alguma clareza se considerarmos o caso do εἰλικρινῶς/παντελῶς ὄν, quer dizer, algo que é plenamente ὄν, que é sem qualquer restrição que diminua a plenitude de ser, ou algo que pura e simplesmente é. Por um lado, pode-se falar de uma correspondência à γνῶσις (ou há uma correspondência), porque haver realidade é uma condição para poder haver qualquer γνῶσις. Se não houver realidade (por assim dizer, se a cláusula de realidade não estiver preenchida), não há condições para haver conhecimento – fica mesmo inviabilizado o cabimento de qualquer conhecimento. E só haverá conhecimento (só haverá possibilidade de conhecimento) na exacta medida em que houver realidade – e em relação à realidade que haja. Mas isto não é tudo. Pois, por outro lado, ao mesmo tempo que possibilita o conhecimento e constitui uma condição *sine qua non* dele, o ὄν (o εἰλικρινῶς/παντελῶς ὄν: a realidade plenamente tal de que Sócrates está a falar) também abre a partir de si uma outra forma de relação com o estado de acesso que é o conhecimento (a γνῶσις, a ἐπιστήμη, etc.): aquela que tem que ver com o facto de *requerer* conhecimento – i.e. o facto de levantar a partir de si uma petição de conhecimento ou uma pressão sobre

⁴⁶⁰ Todos estes passos são dados em 477a2-b2: «Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἀγνωστόν; // Ἰκανώτατα. // Εἶεν· εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὥς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξύ ἂν κείτοιο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; // Μεταξύ. // Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξύ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὃν τοιοῦτον; // Πάνυ μὲν οὖν.»

conhecimento a haver (sc. sobre o próprio conhecimento que há). Expliquemo-nos melhor.

Se houver realidade e não houver conhecimento dela, isso gera uma situação de *defeito* do lado dos estados de acesso (uma situação de defeito que, como já veremos, não se verifica na ausência de qualquer realidade). Da mesma forma que, se houver conhecimento mas o conhecimento que há deixar de fora uma qualquer realidade (um qualquer εἰλικρινῶς/παντελῶς ὄν), isso torna o conhecimento que há incompleto – e incompleto na exacta medida da realidade (do εἰλικρινῶς/παντελῶς ὄν) que deixa por acompanhar.

Tudo isto abre, entretanto, a porta para se entender em que sentido ao μηδαμῇ ὄν corresponde – e só pode corresponder – a ἀγνοσία (a total ausência de conhecimento: um estado de completo desconhecimento, sem nada, absolutamente nada, que o contrarie e “puxe” para o lado oposto). Por um lado, resulta do que acabamos de ver que, se pura e simplesmente não há realidade (não há nada), isso inviabiliza por completo o cabimento de qualquer conhecimento. A total supressão ou a total ausência de realidade retira, de raiz, o espaço ao conhecimento. Não há nada para conhecer – não pode haver conhecimento. E daí decorre, antes do mais, que ao μηδαμῇ ὄν só pode corresponder a completa ἀγνοσία. Mas, por outro lado, também neste caso há um segundo nexos que tem que ver com a componente de *pressão* (e esse nexos acabou por se exprimir involuntariamente nas próprias formulações a que acabamos de recorrer para exprimir o primeiro): se não há nenhuma realidade, não há nada a requerer conhecimento (e a realidade que não há também não torna incompleto o conhecimento que porventura haja de qualquer realidade).⁴⁶¹

Entretanto, o que assim se desenha permite também perceber o duplo nexos de correlação em causa nas instâncias intermédias. Se há algo de intermédio entre ser e não ser (e intermédio entre ser e não ser de tal modo que essa condição intermédia 1. difere igualmente de ambos, mas 2. difere de ambos porque o que tem de ligado a um está contrariado pelo que tem de ligado ao outro), então o que possui tanto de um quanto de outro implica um efeito desencontrado no que diz respeito ao estado de acesso que lhe

⁴⁶¹ É claro que a determinação destes dois nexos (o nexos de *possibilitação* do conhecimento a partir da realidade e o nexos em virtude do qual a realidade *requer* conhecimento) – e assim também a determinação dos dois nexos que ligam a total ausência de realidade à ἀγνοσία – só se pode fazer a partir de um ponto de vista “testemunha”, que acompanha simultaneamente os dois lados da escala (i.e. o lado dos teores ônticos e o lado dos estados de acesso). Mas essa é, como se viu, a pressuposição que tacitamente preside à própria composição da escala aqui em cuasa.

corresponde. Assim, o que uma realidade/não-realidade (o que uma realidade de algum modo irreal) tem de realidade sc. tem de não-nada possibilita e requer conhecimento (atira decididamente para fora da esfera da ἀγνοσία); mas, por outro lado, o que ο μεταξύ tem de irreal (o que comporta de contrário à realidade e aparentado com a falta dela) impossibilita o conhecimento (anula qualquer pressão em direcção a ele) – e daí decorre que o estado de acesso correspondente a esta instância ôntica intermédia tenha de ter algo parecido com a ἀγνοσία (decididamente fora da esfera da γνῶσις). Em suma, pelo facto de conjugar em si realidade e irrealidade, o teor ôntico intermédio dá lugar a um estado de acesso igualmente intermédio, quer dizer, de constituição desencontrada, em que conhecimento e desconhecimento se cruzam (e têm de cruzar) da mesma forma que a realidade e a irrealidade se cruzam no teor ôntico intermédio.

Este é, se assim se pode dizer, o “primeiro assalto” da apresentação da escala. Sucede, no entanto, que o “combate” dessa apresentação não termina aqui. Há um “segundo assalto”. E o que caracteriza esse “segundo assalto” é que, desta feita, o ângulo de consideração muda. Já não se toma como ponto de partida os teores ônticos (determinando-se a partir deles que é que lhes corresponde do lado dos estados de acesso). Faz-se justamente o contrário: toma-se como ponto de partida os estados de acesso (determinando-se a partir deles que teores ônticos lhes correspondem). Este aspecto é relativamente claro – quase entra pelos olhos dentro. O que não é assim tão claro é o problema de saber se o que está em jogo neste “segundo assalto” é pura e simplesmente a inversão do nexo de correlação já focado no primeiro⁴⁶² ou se o que agora entra em cena tem um matiz significativamente diferente desse (e, nesse caso, *qual*).

Mas, para esclarecer tudo isto, importa antes de mais vermos como se desenrola este “segundo assalto” da apresentação da escala.

No ponto de partida está o conceito de δύναμις, que Sócrates considera a partir de 477b5. Neste trecho, diz-se que as δυνάμεις fazem parte daquele género de coisas por meio das quais (ou por causa das quais) nós somos capazes de fazer aquilo que somos capazes de fazer – e é nesse sentido que a visão e a audição se contam entre as δυνάμεις: «Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ᾶ

⁴⁶² De tal modo que, depois de se ter considerado que a A corresponde α, a C corresponde γ e a B corresponde β, se chama a atenção para o facto de, inversamente, a α também corresponder A, a γ também corresponder C e a β também corresponder B.

δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὅψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος». Assim, a visão caracteriza-se por abrir a uma multiplicidade de apresentados diferentes: as várias cores, formas, tamanhos, etc. A visão define-se pela *capacidade* em virtude da qual toda a multiplicidade desses apresentados se torna possível, ou se constitui justamente como correlato. Algo de análogo se passa em relação à audição: a audição tem a capacidade de fazer aparecer uma multiplicidade de conteúdos diferentes, “acendendo” em si e a partir de si um conjunto de apresentados definidos pela pertença a um mesmo campo (o campo dos apresentados *auditivos*). E o mesmo se passa para os outros casos (tacto, paladar, olfacto).

Mas vejamos o que está em causa em tudo isto.

Em primeiro lugar, Sócrates está a focar uma modalidade particular de “não-nada” que se distingue por *capacitar para* (por ser aquilo mediante o qual se consegue fazer A ou B). Resulta muito claro que a sua preocupação é a) dirigir o olhar para esta modalidade particular de “não-nada capacitante” (a que corresponde qualquer coisa como a noção de *faculdade*, *capacidade* e que também podemos exprimir pela noção de *poder*) e b) focar o *denominador comum*, i.e. o peculiar modo de ser ou a peculiar estrutura dessa modalidade de não-nada – aquilo que caracteriza tudo quanto pertence a este género, independentemente do que separa as suas diversas instâncias e faz que haja justamente muitas δυνάμεις, diferentes umas das outras. Quer dizer: Sócrates recorre ao conceito δύναμις para melhor focar o que está em causa naquilo a que chamámos “estados de acesso” – e isso de tal modo que a carga adicional de determinação que faz entrar em cena vem de uma análise do que se passa em geral com qualquer δύναμις, desde que seja tal.

Mas, em segundo lugar, importa ter presente que o conceito de δύναμις que ganha contornos neste passo está configurado pelo efeito convergente de duas ordens de determinações: 1) as determinações que vêm da análise geral das δυνάμεις enquanto tais (i.e. as determinações universais do modo de ser da δύναμις que se aplicam a qualquer das respectivas instâncias) e 2) as determinações que vêm daquilo de que se trata na própria escala que está a ser desenhada no final de *Respublica* V (i.e. as determinações que resultam do facto de se tratar de uma escala relativa aos múltiplos estados de acesso a que correspondem, respectivamente, εἰλικρινῶς ὄν, μηδαμῇ ὄν e μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος).

Explicamos melhor o que queremos dizer com isto. Para determinar as propriedades universais das δυνάμεις, Sócrates toma como exemplo os casos da visão, da audição, etc. Mas, sendo assim, o que está em causa na noção de δύναμις enquanto se aplica à escala cuja construção Sócrates tem em mãos não são instâncias habilitantes (capacidades, faculdades ou poderes) medidos ou fixados na forma que dá origem à diferença entre visão e audição – mas sim instâncias habilitantes (capacidades, faculdades ou poderes) medidos ou fixados em função do que conseguem fazer em relação ao contraste εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. Ou seja, se considerarmos as faculdades (capacidades ou poderes) em função das qualidades sensíveis a que dão acesso, a visão e audição aparecem como δυνάμεις diferentes. Mas se considerarmos as faculdades (capacidades ou poderes) em função do teor ôntico do correlato (do teor ôntico do correlato na escala εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος), nada impede que correspondam a uma e a mesma δύναμις (a uma e a mesma faculdade, capacidade, etc.) – de tal forma que, independentemente das diferenças que as separam como δυνάμεις identificadas de outro modo, já no que diz respeito à escala εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος *pertencem ao âmbito da mesmíssima δύναμις*.⁴⁶³ Ora, o que está em causa na escala não são as δυνάμεις em geral (cuja análise entra em cena para perceber melhor o que se passa com o caso particular), mas sim o caso particular, i.e. as δυνάμεις relativas ao εἰλικρινῶς ὄν, ao μηδαμῇ ὄν e ao μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος – *e só essas*.

⁴⁶³ Assim, se nos reportarmos ao exemplo da parte do livro V já por nós analisada, nada impede que tanto a visão quanto a audição que temos em sonhos correspondam a duas δυνάμεις diferentes, se privilegiarmos o critério das qualidades sensíveis em causa – mas pertençam exactamente à mesma δύναμις (ao μεταξύ do sonho), se o critério de diferenciação for o teor ôntico, no sentido do contraste εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. Da mesma maneira que, por outro lado, também nada impede que diferentes momentos da visão ou diferentes momentos da audição, apesar do denominador comum que faz deles instâncias de uma e a mesma faculdade (capacidade ou poder) que é a visão ou a audição, no que diz respeito aos teores ônticos aqui em causa, pertençam a δυνάμεις diferentes. É o que acontece, por exemplo, se, partindo do princípio que a visão e a audição são faculdades cujo correlato é algo de εἰλικρινῶς ὄν, houver uma alucinação, ou seja, um momento de não-coincidência com o ὄν no quadro de uma δύναμις definida pela relação com ele. Também aqui pode-se recorrer de novo ao exemplo da parte do livro V já por nós analisada e dizer o seguinte. Admitamos que a distinção comum entre ὄναρ e ὕπαρ é válida (de tal forma que o que habitualmente tomamos por ὄναρ e ὕπαρ é mesmo tal). Se, neste quadro, considerarmos a visão, uma parte da sua esfera (aquela que tem a forma de uma vigília ou de ὕπαρ) pertence ao campo da γνῶσις, mas aquela parte que é meramente sonhada pertence ao campo da δύναμις intermédia. E o mesmo se pode dizer também em relação à esfera da audição.

Em suma: o que está aqui em causa é que a) há uma multiplicidade de critérios de identificação das diferenças entre δυνάμεις e b) o critério que tem relevância para a escala que Sócrates está a desenhar (e para as δυνάμεις que nela são postas em contraste) é apenas o critério relativo ao contraste dos teores ônticos εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. Tudo o mais é deixado fora de consideração.

Visto isto, importa agora considerar quais são as propriedades gerais das δυνάμεις que Sócrates põe em destaque na sua análise. Elas têm que ver com a delimitação das δυνάμεις ou com a identificação daquilo que as torna diferentes – que faz que se possa falar de duas δυνάμεις e não de uma só (ou de três e não de duas ou de quatro e não de três – e assim sucessivamente). Noutros termos, que é que caracteriza uma δύναμις como uma δύναμις tal e tal, diferente de outras e merecedora de reconhecimento como algo próprio, que faz sentido diferenciar? As palavras de Sócrates a este propósito privilegiam *dois factores* fundamentais – que têm ao mesmo tempo que ver com o que é uma δύναμις e com aquilo que faz o contraste entre elas e as suas congéneres.

Por um lado, toda a δύναμις tem um $\acute{\epsilon}\varphi' \tilde{\omega}$: algo a que diz respeito ou a que é relativa (ou como podemos também dizer, todo o poder tem um domínio sobre o qual se exerce). Ora, as palavras de Sócrates põem em relevo que a diferença entre domínios (o facto de terem um $\acute{\epsilon}\varphi' \tilde{\omega}$ não coincidente) constitui um dos factores fundamentais de diferenciação das δυνάμεις: se dizem respeito a coisas diferentes, se exercem o seu poder sobre campos distintos, então trata-se de δυνάμεις diferentes. Cada δύναμις está constituída de tal modo que se abre para uma esfera própria, está dirigida a ela – e é essa esfera que fica, se assim se pode dizer, sob a sua alçada.

Os exemplos que Sócrates dá fixam também uma forma muito particular de entender o contraste entre diferentes domínios. Em última análise, poderia acontecer que cada δύναμις tivesse um campo ou um objecto simples sc. algo de único. Mas os exemplos apresentados por Sócrates mostram que pretende pôr em evidência o contrário: cada δύναμις diferente dirige-se ao seu domínio próprio, mas de tal modo que esse domínio próprio cobre uma multiplicidade (e mesmo uma grande multiplicidade, mais: uma multiplicidade aberta – de cardinal indefinido). O que faz que seja assim é o facto de as δυνάμεις estarem dirigidas a qualquer coisa como propriedades comuns partilhadas por múltiplas instâncias – e, na verdade, até por um conjunto aberto, indefinido de instâncias. Assim, a “faculdade” da visão, por exemplo, caracteriza-se por abrir a um domínio constituído justamente por uma multiplicidade de apresentados diferentes: as várias cores, formas, tamanhos, etc. A visão traduz esse “rasgo” que faz aparecer o “campo” comum dos diferentes conteúdos visuais possíveis.⁴⁶⁴ E o mesmo se

⁴⁶⁴ Importa acentuar bem este aspecto, mesmo que a forma com que o fazamos não possa ir além de uma breve indicação. O $\acute{\epsilon}\varphi' \tilde{\omega}$ da visão (o seu domínio, ou o que ela constitui como seu apresentado) tem

passa a respeito da audição: também ela constitui em si um ἐφ’ ᾧ que abrange a multiplicidade dos apresentados auditivos – ou seja, um campo único que engloba essa multiplicidade. É isto que Sócrates descreve ao apresentar cada δύναμις como «ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένη»: “estar dirigida” ou “ser relativa” ao mesmo, no sentido em que “põe” a partir de si *um plano comum de apresentados*. De sorte que a identidade de uma δύναμις – aquilo que a define e que a demarca de outras δυνάμεις – passa justamente pela posse de um determinado âmbito da realidade: por exemplo, o do visível ou o do audível.

Mas mais. O que é próprio do ἐφ’ ᾧ visual, por exemplo, é ao mesmo tempo a) englobar toda a multiplicidade dos apresentados visuais e b) *deixar de fora* os apresentados auditivos, i.e. todo o campo que constitui o ἐφ’ ᾧ auditivo. Este aspecto tornar-se-á mais claro na continuação; mas importa, de todo o modo, que fique já claro como cada ἐφ’ ᾧ constitui um campo próprio, com um modo de ser irreduzível a outras formas de ἐφ’ ᾧ possíveis. É isso que Sócrates exprime ao dizer que a diferença de correlato (ἐπὶ ἐτέρῳ) marca a alteridade entre uma δύναμις e a outra (ἄλλῃ).⁴⁶⁵ Tudo parte da própria constituição de cada δύναμις que põe sob a sua alçada um determinado campo, mas nada pode fora dele (assim sucede com a visão em relação ao audível ou com a audição em relação ao visível).

O que assim se começa a desenhar é o significado do conceito de correspondência em causa neste “segundo assalto” (nesta segunda versão da escala): que é que quer dizer “correspondência” quando se parte das δυνάμεις e se põe o problema de identificar que é que lhes corresponde.

Mas isto não é tudo. Pois, por outro lado, Sócrates também chama a atenção para um *segundo factor* de diferenciação entre as δυνάμεις: isso a que Sócrates chama “ὁ ἀπεργάζεται” – o que o poder em causa está em condições de fazer com aquilo a que é

justamente um carácter complexo, composto por aquilo a que podemos chamar uma multiplicidade de ἐφ’ οἷς possíveis, i.e. de apresentados visuais mais ou menos “particulares”, a que correspondem diferentes “direcções” do ver (esta ou aquela cor, esta ou aquela forma, este ou aquele tamanho, etc., etc.). Mas, sendo assim, os correlatos da visão (os apresentados visuais) justamente não se reduzem a uma mera multiplicidade de coisas desgarradas ou desencontradas. Pelo contrário: toda essa multiplicidade está dada numa *unidade* – que liga os diferentes apresentados a um “campo” ou “território” *comum*. De sorte que a multiplicidade visual em causa – o apresentado A, B ou C, com a determinação X, Y ou Z – tem sempre já lugar nesse campo mais abrangente que, de algum modo, “chega” aos apresentados que de cada vez aparecem sem se esgotar em nenhum deles. Numa palavra, a visão tem de raiz *um ἐφ’ ᾧ comum*, a partir do qual – como que por “contração” ou “especificação” – se constitui a multiplicidade possível dos diferentes ἐφ’ οἷς mais “concretos”. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para a audição e para qualquer uma das outras “faculdades perceptivas” a que Sócrates alude neste passo.

⁴⁶⁵ Cf. 477d4-5. Neste sentido, veja-se também 478a3-5, onde se diz: «Ἐφ’ ἐτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἐκατέρα αὐτῶν πέφυκεν; // Ἀνάγκη.»

relativo (ou seja, o que leva a cabo a seu respeito). Também este ponto radica na própria natureza de uma instância habilitante (de uma capacidade, faculdade ou poder) – ela exerce-se, como vimos, sobre um determinado domínio que põe sob a sua alçada (ou seja, um ἐφ’ ᾧ), mas ao mesmo tempo também se define por (e põe a partir de si) uma segunda determinação: a natureza do próprio poder que exerce relativamente ao seu objecto, o que consegue realizar relativamente a ele.⁴⁶⁶

A referência a estes dois factores presta-se a ser entendida de dois modos. Por um lado (como parece ficar sugerido), cada um deles basta, só por si, para introduzir alteridade entre δυνάμεις. De sorte que a) dois poderes podem muito bem ter o mesmo ἐφ’ ᾧ, mas diferir no que diz respeito ao ὃ ἀπεργάζεται próprio de cada um, mas também b) dois poderes podem estar dirigidos a campos de actuação diferentes e, não obstante, aquilo que fazem com o seu ἐφ’ ᾧ (quer dizer: aquilo que traduz o seu ὃ ἀπεργάζεται) é equivalente. Esta a primeira possibilidade. A segunda possibilidade é aquela que envolve a ideia de qualquer coisa como uma correlação: todas as δυνάμεις diferem umas das outras pelo facto de *ao mesmo tempo* terem um ἐφ’ ᾧ e um ὃ ἀπεργάζεται contrastante. E isto porque o facto de terem um ἐφ’ ᾧ diferente implica *eo ipso* que também tenham um ὃ ἀπεργάζεται não coincidente, sucedendo exactamente o mesmo no sentido inverso.

Pelo menos à partida, os enunciados de Sócrates sobre esta matéria não permitem precisar qual destas duas alternativas tem em mente – se a sua concepção vai no sentido da primeira possibilidade ou no da segunda. Por isso, há que deixar este aspecto pendente e ver se os desenvolvimentos ulteriores trazem alguma coisa que permita fechar este em aberto.⁴⁶⁷

No fundamental, é isto que Sócrates avança na sua rápida indagação sobre a estrutura e as propriedades universais de todas as δυνάμεις enquanto tais. É agora altura de focar em que é que isto se traduz no caso particular das três δυνάμεις que estão

⁴⁶⁶ É a conjunção entre estes dois elementos fundamentais na constituição de qualquer δύναμις que Sócrates parece sugerir em 477c9-d5: «δυνάμεως δ’ εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτη ἐκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἑτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην.»

⁴⁶⁷ Se considerarmos, por exemplo, o passo de 477c9-d5 (citado na nota anterior), encontramos esta mesma ambiguidade. Com efeito, as duas cláusulas pode ser entendidas a) como ligadas por um nexo de conjunção, mas também b) como ligadas por um nexo de disjunção inclusiva – e isso de tal modo que, no primeiro caso, a conjunção tanto pode resultar de um preenchimento separado de cada cláusula (o preenchimento de uma não tem qualquer espécie de implicação em relação ao que se passa com a outra) quanto de um preenchimento “solidário” (em que a variação numa delas implica necessariamente haver também variação da outra).

especificamente em causa no “segundo assalto” (as três δυνάμεις da escala dos estados de acesso): γνῶσις/ἐπιστήμη, ἀγνωσία/ἄγνοια e μεταξὺ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης.

O primeiro aspecto focado por Sócrates diz respeito à identificação do correlato (i.e., como agora se pode dizer à luz do que precede: do ἐφ’ ᾧ). Nestes termos, o que caracteriza a γνῶσις sc. a ἐπιστήμη é justamente ter como ἐφ’ ᾧ o ὄν sc. o εἰλικρινῶς ὄν. O que caracteriza a ἀγνωσία sc. a ἄγνοια é ter como ἐφ’ ᾧ o μὴ ὄν sc. o μηδαμῇ ὄν. Por fim, o que caracteriza μεταξὺ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης é o facto de ter no μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος o correlato ou o ἐφ’ ᾧ que lhe é próprio.

O que assim se desenha parece configurar, então, a referida inversão do nexo de correlação inicialmente apresentado (o nexo descrito no “primeiro assalto”). Neste, aos três teores ônticos em causa (εἰλικρινῶς ὄν, μηδαμῇ ὄν, μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος) correspondem três estados de acesso. Agora, a estes últimos (entendidos como δυνάμεις) correspondem os referidos três teores ônticos. O nexo (o sentido da correspondência) muda – já não se trata de saber que é que é possibilitado e requerido, em matéria de estados de acesso, a partir destes e daqueles teores ônticos; trata-se de determinar que é que este e aquele estados de acesso (compreendidos como δυνάμεις) constituem a partir de si como esfera de exercício do poder (da capacidade, faculdade) em que consistem. Mas, sendo assim, os termos da correlação – é o que parece – não mudam, são exactamente os mesmos. Quer dizer, nos dois “assaltos” que estamos a considerar, os dois lados (o lado dos teores ônticos e o lado dos estados de acesso sc. das δυνάμεις) são exactamente os mesmos. O que muda é apenas o sentido da correlação (qual dos dois lados desempenha o papel de *terminus a quo* e de *terminus ad quem* da correlação).

É o que parece, sim – mas trata-se de uma ilusão que só se aguenta enquanto não se atende bem ao que está em causa.

Com efeito, uma simples inversão do nexo de correlação em causa no “primeiro assalto” estabeleceria que a cada um dos estados de acesso (sc. a cada uma das δυνάμεις) referidos por Sócrates corresponderiam, do outro lado (i.e. do lado do que se passa independentemente de haver ou não haver acesso), estes e aqueles teores ônticos (εἰλικρινῶς ὄν, μηδαμῇ ὄν, μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος). Quer dizer, a óptica seria, no fundamental, a mesma: uma testemunha cognitiva veria primeiro que é que corresponde em matéria dos estados de acesso quando se toma por ponto de partida o que há ou não há independentemente do próprio acesso e, depois,

veria também que é que corresponde, do lado do que há ou não há independentemente do próprio acesso, quando se toma como ponto de partida os estados de acesso sc. as δυνάμεις.

Vendo bem, se a segunda correlação tivesse este significado, ela daria qualquer coisa como o seguinte: a) a haver conhecimento, isso implica que haja, independentemente do que aconteça no plano do acesso, algo assim como uma realidade plena; b) a haver ausência de conhecimento, isso implica que, para lá da própria esfera do estado de acesso, se verifique total ausência de realidade; e c) a haver um estado intermédio entre conhecimento e ignorância, isso implica que, independentemente do que se passa em matéria de acesso, haja algo assim como uma instância intermédia que combina realidade e irrealidade. Ora, basta enunciar esta correlação para perceber que ela pura e simplesmente não faz sentido. Isso manifesta-se, em especial, no caso da ἀγνοσία e no nexο ἀγνοσία–μηδαμῇ ὄν. Pois pode muito bem haver um completo desconhecimento ou ἀγνοσία em relação não a um μηδαμῇ ὄν (que só pode ter como correlato justamente a ἀγνοσία), mas em relação ao παντελῶς/εἰλικρινῶς ὄν, que pode muito bem estar “lá”, na sua própria posição, e não ter nenhum conhecimento constituído a seu respeito. Em suma, ao contrário do que pode pensar-se, se se entende a escala dos teores ônticos relativamente àquilo que se passa independentemente de haver ou não acesso (i.e. independentemente do que acontece com os estados de acesso), *não há simetria do nexο de relação*: não há nada que leve necessária e inequivocamente pelo menos de uma das três possibilidades de δύνاميς àquilo que, no “primeiro assalto”, figurava como seu correlato. Quer dizer, pelo menos um dos elementos da escala das δυνάμεις não tem nenhuma relação de vinculação ao seu homólogo na escala do teor ôntico do que se passa fora das próprias esferas das δυνάμεις.

Mas, se é assim, então como é que também no “segundo assalto” está em causa um *nexο de correlação*? Segundo tudo indica, Sócrates continua a falar de qualquer coisa como uma correspondência (uma correspondência γνῶσις–εἰλικρινῶς ὄν, uma correspondência ἀγνοσία–μηδαμῇ ὄν, uma correspondência μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης–μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος). Mas como?

Vendo bem, a própria dificuldade (justamente com o que vimos anteriormente a respeito do que está em causa no conceito de δύνاميς) põe na pista daquilo que é preciso ter em conta para se perceber que Sócrates está, de facto, a falar de uma correlação que faz todo o sentido – precisamente porque difere da simples inversão do

nexo de correlação em causa no “primeiro assalto” (e, na verdade, não tem nada que ver com ele).

Tudo vem daquilo que vimos acerca do conceito de δύναμις da ligação entre uma δύναμις e o seu ἐφ’ ᾧ. Como observámos, é a própria δύναμις que constitui a partir de si uma ligação àquilo sobre o qual exerce o seu poder. E isto de tal modo que, no caso das δυνάμεις cognitivas, o ἐφ’ ᾧ não é primariamente o que há independentemente do acesso da própria δύναμις em causa, mas sim aquilo com que ela põe em contacto mediante o próprio poder em que consiste. Por outras palavras, o ἐφ’ ᾧ da δύναμις em causa naquilo a que chamámos o “segundo assalto” (a segunda versão da correlação) não é o que se passa fora da própria esfera dos estados de acesso (ou mais propriamente, o teor ôntico do que tem ou não lugar “lá” independentemente de haver ou não acesso a isso), mas sim aquilo a que leva a δύναμις de cada vez em causa (sc. o teor ôntico disso a que se é levado – disso em que se fica deposto – mediante a δύναμις de cada vez em causa). Podemos exprimir isto um pouco mais claramente, dizendo que o que neste “segundo assalto” está a ser considerado é *o teor ôntico daquilo que aparece mediante cada δύναμις*. E também podemos expressar este mesmo nexo, recorrendo à fórmula que o próprio Sócrates usa (em 478b7) para descrever o caso da δόξα, quando diz que ela «ἐπὶ τι φέρει». Em suma, está-se a falar de um correlato das δυνάμεις e do teor ôntico desse correlato; sucede, no entanto, que o correlato em causa não se situa fora da esfera das δυνάμεις, mas, se assim se pode dizer, “dentro” delas – como o “objecto” (a formulação é muito grosseira, mas pode, ainda assim, ajudar a expressar aquilo de que se trata) *posto, aberto* ou “*rasgado*” por elas. É claro que nada impede que o “objecto” neste sentido tenha uma determinada relação com o que se passa independentemente do próprio acesso que há ou não há. De facto, não só há lugar para essa relação, como ela até pode desempenhar – e realmente desempenha – um papel decisivo (é o que sucede, por exemplo, no caso da γνῶσις). Mas trata-se justamente da relação entre o “objecto” *da própria δύναμις* e o que se passa independentemente *da sua esfera* (esfera essa que inclui ao mesmo tempo a própria δύναμις e aquilo para que ela abre – quer dizer, nesse sentido, o seu “objecto”)

Ora, se tivermos isto em conta, percebemos a que é que Sócrates está a fazer referência e que aquilo que diz faz, de facto, todo o sentido. Se considerarmos a δύναμις em causa quando se dala de γνῶσις, o poder (a faculdade, a capacidade) consignado por este conceito define-se justamente pela circunstância de aquilo com que põe em

contacto (aquilo que faz aparecer, aquilo que lhe corresponde neste sentido) possuir o teor ôntico de algo que é efectiva e plenamente (e isso quer dizer também: algo que é independentemente de haver ou não conhecimento dele). Se uma δύναμις fizer aparecer algo, mas aquilo que consegue fazer aparecer não tiver estas propriedades (se não alcançar, portanto, este teor ôntico), então pura e simplesmente não se trata, nem se pode tratar, de *conhecimento*. Por outro lado, no caso da ἀγνοσία, o que sucede é que, se se trata efectivamente de ἀγνοσία no sentido próprio e pleno do termo, aquilo que ela faz aparecer (aquilo com que põe em contacto, o que abre ou “rasga” como seu “objecto”) é nada, absolutamente nada. Sócrates não está de modo nenhum a afirmar que só há ἀγνοσία (ou só há ἀγνοσία relativamente a um X) quando não há nada ou quando o X em causa pura e simplesmente não existe; está a sustentar, sim, a tese de que a ἀγνοσία enquanto δύναμις tem uma natureza tal que o que lhe corresponde como “objecto seu” é *nenhum* “objecto” (justamente o μηδαμῇ ὄν) – mas *n.b.* o μηδαμῇ ὄν (sc. a total ausência) *no campo do que aparece*. Finalmente, no que diz respeito à terceira δύναμις (à δύναμις intermédia), Sócrates está a indicar que o carácter intermédio da própria δύναμις enquanto tal faz que o seu “objecto próprio” (ou seja, como nunca é demais insistir: aquilo que ela faz aparecer) tenha um teor ôntico também intermédio, definido por cruzar em si as notas da realidade e da irrealidade.⁴⁶⁸ Verifica-se aqui algo de equivalente ao que se desenhava no “primeiro assalto”: porque a δύναμις intermédia difere do conhecimento, o que ela faz aparecer (o seu “objecto”) não pode ser algo que efectivamente é; mas, por outro lado, porque a δύναμις intermédia também difere da pura e simples ἀγνοσία, ela faz aparecer algo (ou como Sócrates também diz: «ἐπὶ τι φέρει») e esse algo que faz aparecer não pode de modo nenhum equivaler a um μηδαμῇ ὄν. Tem, portanto, de ser algo que *ao mesmo tempo é e não é*, quer dizer: um μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος.

Se não estamos a perceber mal, desenha-se assim com bastante nitidez em que sentido Sócrates fala do ἐφ’ ᾧ das três δυνάμεις da sua escala. Mas, por outro lado,

⁴⁶⁸ É esse o sentido em que se deve entender a descrição do correlato da γνώσις como γνωστόν e do correlato da δόξα como δοξαστόν – e também o silêncio que se verifica em relação ao correlato da ἀγνοσία, que se caracteriza justamente não por ser intrinsecamente relativa a uma total inexistência no que diz respeito ao que há “lá”, independentemente de ocorrer ou não uma qualquer apresentação das coisas, mas sim por corresponder ao contrário do que Sócrates indica como característico da δόξα (e, na verdade, também da γνώσις): ἐπὶ τι φέρειν. De tal modo que se pode dizer da ἀγνοσία algo equivalente àquilo que, segundo Sócrates, não se pode dizer da δόξα: «δοξάζειν μηδέν» (478b8). Com efeito, no caso da ἀγνοσία, o que ela faz aparecer é justamente isso: μηδέν sc. μηδαμῇ ὄν – o μηδαμῇ ὄν que corresponde à total ausência de aparecimento.

como indicámos, chama também a atenção que, ao descrever as propriedades gerais das δυνάμεις, Sócrates fala de dois princípios ou de dois factores de diferenciação – não apenas o ἐφ’ ᾧ, mas também o “ὁ ἀπεργάζεται”. Ora, pelo menos à primeira vista, não parece estar a referir o segundo princípio e o fundamental do contraste que estabelece entre as três δυνάμεις parece passar pela diferenciação quanto ao ἐφ’ ᾧ, no sentido que acabamos de tentar fixar. A questão está, entretanto, em saber se é mesmo assim – se essa impressão resiste a exame. E o que há a dizer a este respeito é que, na verdade, não: a análise das diferenças quanto ao ἐφ’ ᾧ é completada por uma muito precisa descrição do contraste que separa a γνῶσις da δόξα e a δόξα da ἀγνοσία *no que diz respeito ao segundo de diferenciação: o ὁ ἀπεργάζεται*. Acontece apenas que Sócrates se limita a focar os contrastes relativos ao ὁ ἀπεργάζεται sem referir expressamente que é isso que está a fazer (i.e. deixando ao leitor a tarefa de reconhecer que é justamente isso que está a ser feito). Vejamos, então, como é assim.

Em primeiro lugar, há que ter presente que aqui, como sempre nesta escala, tudo parte do estatuto habitualmente atribuído àquilo que nos aparecer – um estatuto que fixa ao mesmo tempo o seu teor ôntico (que se trata de um ὄν) e a natureza da relação que tem com ele sc. do aparecimento em que se acha (que esse aparecimento tem o carácter de um acompanhamento adequado, que permite ver o ὄν tal como é). É esse o ponto que agora nos interessa. O acesso habitual tem o seu estatuto permanentemente definido por uma fixação do seu próprio ὁ ἀπεργάζεται – e isso de tal modo que o ὁ ἀπεργάζεται está reconhecido como γνῶσις: apresentação qualificada pela propriedade da *adequação* (de aquilo que faz aparecer ser igual ao ὄν que, na verdade, “lá” está).

Mas tudo isto é apenas uma primeira indicação – Sócrates avança com uma exposição mais aturada e precisa. O primeiro ponto que importa ter presente para se ganhar a pista desta exposição é a natureza do contraste que está a ser acentuado. Poderia suceder que γνῶσις, δόξα e ἀγνοσία se distinguissem pelo respectivo ἐφ’ ᾧ (*n.b.*: o ἐφ’ ᾧ no sentido daquilo para que cada uma delas dá – que lhes corresponde como resultado do poder em que elas próprias consistem), mas de tal modo que a relação de cada uma com esse ἐφ’ ᾧ diferente fosse, no fundamental, sempre a mesma. Em certo sentido, quando se fala de uma correspondência, é esse entendimento que que desprevenidamente tende a prevalecer. Mas o que está a ser posto em relevo por Sócrates é que neste caso se passa justamente o contrário: a γνῶσις relaciona-se com o seu ἐφ’ ᾧ de uma forma, a δόξα relaciona-se com o seu ἐφ’ ᾧ de outra, completamente

diferente, e a ἀγνοσία relaciona-se com o respectivo ἐφ’ ᾧ de uma forma completamente diferente das outras duas. E a diferença em causa tem que ver precisamente com aquilo a que Sócrates, como vimos, chama ὁ ἀπεργάζεται. Isso é desde logo claro relativamente às duas δυνάμεις extremas. Assim, a γνῶσις põe em contacto pleno com aquilo que faz aparecer (i.e. põe num contacto com ele que não se acha contrariado ou restringido por nenhuma forma de deficit, de falta de contacto – ou, como também podemos dizer, acompanha-o de tal modo que esse acompanhamento não inclui nenhum acomponente de não-acompanhamento). Pelo contrário, a ἀγνοσία tem de próprio justamente não fazer aparecer nada (como vimos, é propriamente isso que está em causa quando se diz que o seu ἐφ’ ᾧ é ο μηδαμῇ ὄν). Ou seja, a ἀγνοσία tem de próprio não produzir nenhuma espécie de contacto com nada – não produzir nenhum acompanhamento (de sorte que está nos antípodas da γνῶσις: caracteriza-a um absoluto não-acompanhamento, i.e. um não-acompanhamento que nada, absolutamente nada, inclui que contrarie ou restrinja esse não-acompanhamento).⁴⁶⁹ Não focamos já o que se passa com a δύναμις intermédia (que é que Sócrates diz a respeito do respectivo ὁ ἀπεργάζεται, i.e. do que ela faz com o seu ἐφ’ ᾧ). A discussão deste ponto será feita mais abaixo – depois de se ter consolidado a compreensão dos enunciados de Sócrates e dos termos em que produz uma caracterização do ὁ ἀπεργάζεται das δυνάμεις extremas.

⁴⁶⁹ Para prevenir equívocos, tenha-se presente que Sócrates está a desenhar qualquer coisa como uma escala de possibilidades relativas à *qualidade* da δύναμις. Isso quer dizer que, em regra, está a falar de possibilidades que se podem verificar em relação a cada momento de cada situação cognitiva completa, de tal modo que, para o dizer assim, pode suceder a) que um ponto de vista seja inteiramente composto por γνῶσις, b) inteiramente composto por δόξα, c) inteiramente composto por ἀγνοσία (caso em que justamente não terá o carácter de um ponto de vista). Mas, pelo menos em princípio, também pode suceder que, em diferentes direcções, tenha δυνάμεις cognitivas diferentes (γνῶσις de umas coisas, δόξα de outras, ἀγνοσία ainda de outras). Por outras palavras, a escala que está a ser desenhada tem um carácter como que *distributivo* – e tem-no tanto na hipótese a), quanto na b) –, de sorte que, se um ponto de vista é integralmente γνῶσις, integralmente δόξα ou integralmente ἀγνοσία (quer dizer, não chega a existir como ponto de vista), isso resulta de os diversos momentos da “mancha” que lhe corresponde estarem ocupados por δυνάμεις de um dos três tipos. Ora, isto significa que, quando falamos da ἀγνοσία, o que está em causa não é forçosamente uma perspectiva toda ela constituída desse modo (e, portanto, uma não-perspectiva), mas sim qualquer momento de ἀγνοσία em virtude do qual uma dada situação de acesso se caracteriza por pura e simplesmente não fazer aparecer um determinado X. Nesse sentido, a ἀγνοσία é sempre uma condição *sine qua non* da incompletude de qualquer situação de acesso, na medida em que essa incompletude passe por haver um qualquer X de que, nesse situação de acesso, não se tem nenhuma notícia. Observe-se, finalmente, que dizer isto não significa negar a possibilidade de qualquer coisa como vínculos em virtude dos quais alguma das δυνάμεις (e designadamente a γνῶσις) esteja impossibilitada de se constituir “a prestações” (por adição de partes separadas e totalmente independentes umas das outras) – antes só possa ser alcançada de modo “solidário” (com a constituição de umas componentes de γνῶσις a passar pela constituição também das outras). Na verdade, não se está a negar que haja vínculos dessa ordem. Acontece é que, a existirem, semelhantes vínculos correspondem a uma *cláusula adicional* em relação àquilo que se acha fixado na escala aqui em causa.

Em 478a6-7, Sócrates caracteriza o conhecimento (a γνῶσις ou como também diz neste passo: a ἐπιστήμη) de tal maneira que articula justamente os traços correspondentes aos dois princípios ou critérios de diferenciação das δυνάμεις (ο ἐφ' ᾧ e ο ὁ ἀπεργάζεται): «Ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι [fixação do ἐφ' ᾧ], τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει [fixação do ὁ ἀπεργάζεται]; // Ναί.» Esta caracterização é tida como base para, a partir dela, estabelecer também em relação à δόξα e à ἀγνοσία o que têm de próprio no que diz respeito ao ὁ ἀπεργάζεται. E o primeiro passo que se dá nesta senda é a marcação da diferença entre a γνῶσις/ἐπιστήμη e a δόξα.

Se, entretanto, considerarmos os elementos que Sócrates fornece para perceber que diferença separa a ἐπιστήμη da δόξα, no que diz respeito ao ὁ ἀπεργάζεται, encontramos algo que, em certo sentido, lembra o que se passa no discurso de Sócrates/Diotima no *Symposium*.⁴⁷⁰ Num primeiro momento, o contraste passa pela oposição entre «τό ἀναμάρτητον» e «τὸ μὴ ἀναμάρτητον»: entre algo que é *infallível* e algo que não o é (antes está exposto à possibilidade de errar). E, assim, o que faz da ἐπιστήμη um acesso pleno (ou, como Sócrates também se diz, a «πασῶν δυνάμεων ἐρρωμενεστάτη»: a *mais poderosa* ou *mais forte* de todas as δυνάμεις) é justamente a circunstância de, ao contrário da δόξα, *nunca errar, nunca falhar*. Ora, isto parece sugerir que a fronteira entre as duas δυνάμεις em causa reside justamente na diferença entre uma perspectiva inteiramente *certa* ou *segura de si*, i.e. uma perspectiva que não só acede ao ὄν, mas que, além disso, tem a *certeza* da sua adequação com ele, e uma perspectiva que não tem essa certeza: essa segurança ou garantia.⁴⁷¹ Por outras palavras, Sócrates parece estar a referir-se ao facto de a noção de conhecimento implicar dois requisitos de qualificação, acrescentados ao simples facto de haver aparecimento: 1) o requisito da adequação e 2) o requisito da *certeza* da adequação⁴⁷², formados de tal modo que o preenchimento do segundo não está implicado no preenchimento do primeiro e este não basta para constituir conhecimento. Neste quadro, o que estaria a ser

⁴⁷⁰ A este respeito, veja-se sobretudo o que se disse nas pp. 294ss.

⁴⁷¹ Veja-se 477d7-478a2: «Δεῦρο δὲ πάλιν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ ἄριστε. ἐπιστήμην πότερον δυνάμιν τινα φῆς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένος τιθεῖς; // Εἰς τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην. // Τί δέ, δόξαν εἰς δύνανται ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν; // Οὐδαμῶς, ἔφη· ᾧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν. // Ἀλλὰ μὲν δὴ ὀλίγον γε πρότερον ὡμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν. // Πῶς γὰρ ἂν, ἔφη, τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταῦτόν τις νοῦν ἔχων τιθεῖ; // Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δῆλον ὅτι ἕτερον ἐπιστήμης δόξα ὁμολογεῖται ἡμῖν. // Ἕτερον.»

⁴⁷² Observe-se que quando aqui se fala de certeza o que está em causa não é uma *assunção* de certeza, que se pode muito bem ter mesmo que não haja condições para tal (e constitui justamente um dos principais factores da ocorrência de erro). Trata-se, pelo contrário, de uma certeza *legítima*, efectivamente tal, com fundamento para ser tal (e que, por isso mesmo, será ἀναμάρτητον: algo completamente ao abrigo de qualquer possibilidade de erro).

desenhado seria, então, algo como o seguinte: a fronteira entre ἐπιστήμη e δόξα coincidiria com a fronteira entre certeza e assunção dela; o território da δόξα começaria onde começa o defeito de certeza; por outro lado, em parte dividiria com a γνώσις o “continente” da adequação – mas de tal forma que parte do território da δόξα se estenderia para lá deste e pertenceria à esfera do aparecimento *desprovido de adequação*.

O que assim se perfila tem, entretanto, o carácter de um “retrato robot” – ainda longe de conseguir captar concretamente os “traços” da sua “fisionomia”. Um dos problemas que se põem é o significado exacto dos dois termos “σαφήνεια” e “ἀσάφεια”, que são usados para definir os dois extremos (de tal modo que a γνώσις consiste em qualquer coisa como “*pura*” σαφήνεια e a ἄγνοια em qualquer coisa como “*pura*” ἀσάφεια), mas, como acabamos de ver, também são usados na composição do retrato formal do ὁ ἀπεργάζεται intermédio. Ao focar este último, Sócrates glosa os dois termos referidos, ligando-os a outros dois, que assim também entram em cena, como sinónimos dos primeiros. Com efeito, poderia dizer muito simplesmente que o ὁ ἀπεργάζεται intermédio (o ὁ ἀπεργάζεται da δόξα) é, por um lado, mais ἀσαφές do que o da γνώσις (que consiste em pura σαφήνεια), ou seja, γνώσεως ἀσαφέστερον, e, por outro lado, mais σαφές do que o ὁ ἀπεργάζεται da ἄγνοια (que consiste em pura ἀσάφεια), ou seja, ἄγνοίας σαφέστερον. Mas, em vez disso, diz uma outra coisa, que na verdade só pode significar exactamente o mesmo: descreve a δόξα (quer dizer, o seu ὁ ἀπεργάζεται) como sendo «γνώσεως μὲν σκοτωδέστερον, ἄγνοίας δὲ φανότερον» (478c13-14). Ao fazê-lo, estabelece a) um nexos de sinonímia entre γνώσις (sc. a pura σαφήνεια) e o *nec plus ultra* da manifestação (o ser φανόν) e b) um nexos de sinonímia entre ἄγνοια (sc. a pura ἀσάφεια) e o *nec plus ultra* do σκότος ou, mais precisamente, do σκοτώδες (da obscuridade, da não-manifestação).

Mas o problema está em saber se esta constelação de determinações ajuda a perceber melhor aquilo de que se trata (que reconhecimento concreto das diferenças quanto ao ὁ ἀπεργάζεται está propriamente a ser apresentado por Sócrates).

No que diz respeito ao campo semântico de σαφήνεια/ἀσάφεια, há todo um debate sobre o valor dominante – e, designadamente, sobre a questão de saber se σαφής, ἔς tem que ver, de raiz, com a ideia de certeza ou se, pelo contrário, está ligado fundamentalmente a uma determinação mais genérica (à ideia de algo nítido, claro, manifesto, etc.), indiferenciada quanto aos diferentes matizes que o contraste entre clareza/nitidez/ser-manifesto e o seu oposto pode assumir – matizes entre os quais se

situa também, como uma possibilidade entre outras, a oposição entre o certo (o absolutamente adquirido, etc.) e o seu contrário. Não é este o sítio próprio para discutir uma tal questão – nem tão-pouco se trata de uma matéria sobre a qual nos sintamos em condições de produzir um juízo abalizado. Mas, se, desse ponto de vista, se está a lidar com um em-aberto, cumpre ver se o confronto entre este quadro de possibilidades e os termos da escala desenhada por Sócrates permite apurar alguma coisa que nos oriente. E à primeira vista parece ser justamente esse o caso. Com efeito, nada impede que, quando Sócrates fala de γνῶσις e a apresenta como *nec plus ultra* da σαφήνεια (ou como forma máxima do φανόν), isso esteja ligado não apenas ao nexó entre γνῶσις e adequação (como na citada formulação «τὸ ὄν γνῶναι ὡς ἔχει»), mas também ao estabelecimento de um nexó entre γνῶσις e *certeza absoluta*. Por um lado, é verdade que o conceito de γνῶσις implica esse nexó (como vimos, mesmo que haja total adequação, o simples facto de haver adequação não basta para assegurar conhecimento: há um requisito adicional de *certeza da adequação*). E, por outro lado, os enunciados de 477e sugerem muito claramente a ideia de que a γνῶσις é ἀναμάρτητον, etc.

Mas, se é isto que à primeira vista se sugere, há uma outra ordem de considerações que contraria esta perspectiva e leva a pensar que não será bem isso que Sócrates tem em vista. Na verdade, como se observou, a γνῶσις caracteriza-se por pura σαφήνεια e a ἄγνοια caracteriza-se por pura ἀσάφεια. Ora, não parece fazer muito sentido caracterizar a ἄγνοια como algo que se situa nos antípodas da certeza (i.e. como algo que se define por um grau superlativo de falta de certeza). Pois, como vimos, a ἄγνοια passa por, pura e simplesmente, não se chegar a constituir qualquer acesso sc. qualquer aparecimento de um dado X. E, sendo assim, a ἄγνοια não se caracteriza por nenhum grau de incerteza, a qual é propriamente uma possibilidade de uma apresentação ou de um acesso defeituoso quanto à forma como domina o seu ἐφ’ ᾧ. Acresce que, se é isto que se desenha no que diz respeito à relação (ou melhor, à falta de relação) entre ἄγνοια e a ideia de um supelativo de incerteza, aquilo para que aponta o conceito de ἄγνοια (a total ausência de acesso a um determinado X), parece, pelo contrário, ligar-se muito bem com a interpretação da ἀσάφεια como significando falta de manifestação (de patenteação, manifestação, ou seja, como ocultação, apagamento, etc.) – e, portanto, com a possibilidade de “σαφήνεια”, tal como Sócrates usa o termo neste passo, ter que ver com a ideia de manifestação, revelação, patenteação, etc.

A partir desta fixação dos extremos (que é ainda, em grande parte, uma fixação formal, que deixa em aberto várias possibilidades de identificação mais precisa), é

possível captar uma segunda componente decisiva dos enunciados de Sócrates sobre a diferente forma como cada uma das δυνάμεις se relaciona com o seu ἐφ’ ᾧ. Esta segunda componente tem que ver com a ideia do *intervalo total* – i.e. com a tese sobre o carácter *inultrapassável* da γνῶσις como zénite da escala e da ἀγνοσία como nadir. A focagem deste aspecto é particularmente importante, porque todo um conjunto de mal-entendidos associam o pensamento platónico à ideia de qualquer coisa como um “super-conhecimento” (algo cujo cabimento as palavras de Sócrates dificilmente poderiam negar de forma mais enfática). Na verdade, a focagem deste ponto está associada a qualquer coisa como uma delimitação formal da posição da terceira δύναμις (a δόξα) em relação às outras duas. Sócrates pergunta: «Ἄρ’ οὖν ἐκτὸς τούτων ἐστίν, ὑπερβαίνουσα ἢ γνῶσιν σαφήνεια ἢ ἀγνοίαν ἀσαφεία;». E Gláucon responde: «Οὐδέτερα»⁴⁷³ – resposta a que Sócrates dá o seu tácito consentimento. Já consideraremos mais em pormenor que é que está em jogo nos conceitos de σαφήνεια e ἀσαφεία, que aqui entram em cena como conceitos-chave para a descrição das diferenças quanto ao ὅ ἀπεργάζεται. Como dissemos, o que de momento importa considerar é a fixação do próprio intervalo – a focagem 1) de que a γνῶσις não é ultrapassável como acesso, antes constitui, por assim dizer, a plenitude do acesso, para lá do qual (acima do qual) pura e simplesmente não há nem pode haver mais nada e 2) de que a ἀγνοσία também não é ultrapassável como falta de acesso, antes constitui, por assim dizer, a plenitude da falta de acesso (o “vazio” máximo de acesso), além do qual (abaixo do qual) pura e simplesmente não há nem pode haver nada mais.

Deste segundo aspecto resulta, entretanto, um terceiro, não menos decisivo. O diálogo entre Sócrates e Gláucon expressa-o nos seguintes termos: «Ἄλλ’ ἄρα, ἦν δ’ ἐγώ, γνώσεως μὲν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; // Καὶ πολὺ γε, ἔφη. // Ἐντὸς δ’ ἀμφοῖν κεῖται; // Naί. // Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοις δόξα.»⁴⁷⁴. Vejamos o que com isto se desenha.

Antes de mais, os extremos fixados no momento anterior são propriamente os extremos do ὅ ἀπεργάζεται: o máximo inultrapassável do que uma δύναμις pode fazer com o seu ἐφ’ ᾧ – num caso, o máximo inultrapassável de um acompanhamento que não tem nada de não-acompanhamento, no outro caso o máximo inultrapassável de um não-acompanhamento que não tem nada de acompanhamento. Daí resulta que, a haver uma terceira δύναμις, quer dizer, uma terceira modalidade de ὅ ἀπεργάζεται, essa

⁴⁷³ Cf. 478c10-12.

⁴⁷⁴ 478c13-d3.

terceira modalidade de $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ terá de se situar necessariamente entre estes dois extremos («ἐντὸς δ' ἀμφοῖν») e corresponder a um μεταξύ. E isto, por sua vez, significa, em primeiro lugar (como estamos em condições de acrescentar), que esta terceira possibilidade não é *nem um nem o outro* dos extremos inultrapassáveis (ou seja, tem de corresponder por força à figura que antes referimos pela fórmula οὔτε/οὔτε⁴⁷⁵); e, em segundo lugar, significa também nessas condições a terceira modalidade de só poderá corresponder a um $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ que cruza as propriedades dos extremos. Por outras palavras: a terceira modalidade – a modalidade intermédia do $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ – envolve ao mesmo tempo a) uma componente de acompanhamento (que a diferencia da ἀγνοσία), mas uma componente de acompanhamento contrariada e restringida pelo que o $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ intermédio também tem de aparentado com a ἀγνοσία, e b) uma componente de não-acompanhamento (que a diferencia da γνῶσις), mas uma componente de não-acompanhamento contrariada e restringida pelo que o $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ intermédio também tem de aparentado com a γνῶσις.

Observe-se, entretanto, que isto que acabamos de ver já nos habilita a responder a uma pergunta que oportunamente fizemos, mas a que então não estávamos em condições de dar resposta.⁴⁷⁶ A pergunta dizia respeito a saber se, quando Sócrates fala dos dois princípios de diferenciação das δυνάμεις e afirma que o contraste entre elas passa por não terem o mesmo ἐφ' ᾧ e por também não terem o mesmo $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$, estes dois princípios devem ser entendidos de tal modo que actuam separadamente (duas δυνάμεις podem partilhar o mesmo ἐφ' ᾧ, ficando separadas uma da outra por diferenças quanto ao $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$) ou de forma “solidária” (se uma δύναμις difere de outra pelo ἐφ' ᾧ, então difere também quanto ao $\delta\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ e vice-versa). O que vimos não permite dar nenhuma resposta global a esta pergunta, quer dizer, não permite dizer nada de válido para *todas* as δυνάμεις. Mas permite ver já com muita clareza a resposta a dar no caso das três δυνάμεις (as δυνάμεις relativas ao εἰλικρινῶς ὄν, μηδαμῇ ὄν e μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος – e à plena σαφήνεια, à total ἀσάφεια e àquilo que é mais ἀσαφές do que a primeira e mais σαφές do que esta última). Com efeito, do que vimos resulta muito claro que aquilo que para que Sócrates aponta é qualquer coisa como uma *correlação* (ou *actuação* “solidária”): para uma δύναμις alcançar o ὄν (ter o ὄν como apresentado), é preciso estar a tê-lo na forma de plena σαφήνεια, quer dizer, é preciso acompanhá-lo em regime de adequação – caso

⁴⁷⁵ E a que Sócrates recorre em 478c8: «Οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη;»

⁴⁷⁶ Cf. p. 432.

contrário não o alcança; e, inversamente, se o ὁ ἀπεργάζεται de uma δύναμις relativa ao fazer aparecer enquanto tal tem a forma da plena σαφήνεια sc. do acompanhamento adequado, aquilo que faz aparecer tem por força de possuir o teor ôntico máximo (tem de se tratar de um ὄν). No limite oposto, se o que há em matéria daquilo que aparece é pura e simplesmente nada (nada mesmo), então isso implica que do lado do ὁ ἀπεργάζεται só pode haver completa ausência de produção de aparecimento, i.e. aparecimento nulo (total ἀσάφεια); inversamente, se o que caracteriza a situação de acesso no que diz respeito ao ὁ ἀπεργάζεται é total ἀσάφεια (total ausência de aparecimento), então a isso tem por força de corresponder, no que diz respeito ao ἐφ' ᾧ (ao *terminus ad quem* do ἐπὶ τι φέρειν), absolutamente nada. E algo de equivalente se verifica também a respeito das instâncias intermédias. Assim, se o ἐφ' ᾧ (aquilo que aparece) é um μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος, então o que pode haver, em matéria de aparecimento, é um tê-lo que ao mesmo tempo o mostra (o põe a descoberto) e o deixa escapar (deixar escapar isso mesmo que já manifesta e já manifesta mesmo que ainda deixe escapar); inversamente, se a situação de acesso tem um carácter intermédio (de tal modo que ainda deixa escapar isso mesmo que já mostra mostra isso mesmo que deixa escapar), o seu ἐφ' ᾧ, no sentido referido, não é (e não pode ser) nem um ὄν, na acepção própria, nem um μηδαμῇ ὄν, mas sim um μεταξύ entre ambos (um μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος).

Este quadro complexo dá azo a uma multiplicidade de interpretações, que não cabe aqui seguir em todos os seus meandros. Limitamo-nos a assinalar a alternativa entre duas orientações fundamentais.

A primeira dessas orientações fundamentais corresponde *grosso modo* àquilo que inicialmente se indicou: a certeza é a propriedade distintiva da γνώσις; a esfera da δόξα partilha com γνώσις o campo do acompanhamento adequado (do τὸ ὄν γνῶναι ὡς ἔχει), que assim se divide pelos dois níveis: constitui um denominador comum entre o ὁ ἀπεργάζεται da γνώσις, que envolve sempre adequação, e uma parte do ὁ ἀπεργάζεται da δόξα, cuja outra parte se situa já fora da esfera da adequação e corresponde, portanto, a apresentações erradas ou ilusórias, que desviam daquilo que efetivamente é, mas o fazem justamente porque, ao contrário do que acontece com a ἀγνοσία, *fazem aparecer algo* (aquilo que Sócrates exprime com a fórmula “δόξα ἐπὶ τι φέρει”). O denominador comum de toda a δόξα é, portanto, o facto de a) apresentar algo e b) quer seja adequado ou não, nada tem que garanta a sua adequação e a ponha a salvo da possibilidade de estar a esconder mais do que a pôr efectivamente à mostra aquilo a que diz respeito e

com que, de todo o modo, já põe em contacto, naquela forma sem a qual também não se poderia produzir nenhum erro. Finalmente a ἀγνοσία distingue-se da δόξα pelo facto de não produzir qualquer apresentação de nada – nem sequer aquilo que constitui a própria condição *sine qua non* de haver erro.

Em certo sentido, esta linha de interpretação corresponde aos traços fundamentais do contraste entre a γνῶσις como σαφήνεια total, a ἀγνοσία como total ausência de mostraçāo e a δόξα como mistura de mostraçāo e não-mostraçāo. Com efeito, a conjunçāo de adequaçaō e certeza que, nesta perspectiva, é o apanágio da γνῶσις corresponde a uma forma plena, imperfectível de mostraçāo (de pôr a descoberto: um pôr a descoberto que não deixa subsistir nada do oposto). Só por si, a adequaçaō fica aquém de corresponder a este pleno. Por outro lado, mesmo quando já é adequada, a δόξα deixa subsistir aquele decisivo grau de escondimento que resulta da ausência de certeza. Quer dizer: mesmo no seu melhor, ela mistura mostraçāo e não-mostraçāo disso que mostra. E essa componente de mistura altera a sua relaçaō de forças em detrimento da componente de mostraçāo nos casos de δόξα em que não há adequaçaō e onde, portanto, se motra algo (abrindo já a relaçaō com isso, sem a qual não poderia haver erro a seu respeito), mas, por outra parte, se esconde e distorce aquilo que se mostra. Por último, no caso da ἀγνοσία, o que está em causa é a falta total de qualquer mostraçāo (neste ponto, não parece haver significativa margem de variaçaō no entendimento dos enunciados de Sócrates).

A segunda orientaçaō fundamental de interpretaçaō do sentido dos enunciados de Sócrates sobre o contraste quanto ao ὁ ἀπεργάζεται não põe a tónica na diferença entre adequaçaō e certeza, mas sim na diferença *entre adequaçaō e não-adequaçaō* – de tal modo que é aqui que se situa a fronteira entre γνῶσις e δόξα. Isso não significa que negue a diferença entre adequaçaō e certeza (ou a sua relevância). Acontece é que compreende estas duas determinaçaōes como propriedades exclusivas da γνῶσις, de que a δόξα se vê privada – pois o que a caracteriza é não alcançar nem certeza nem adequaçaō a respeito daquilo com que já põe em contacto (i.e. a respeito disso em que depõe por força do seu ἐπί τι φέρει).

Mas – perguntar-se-á – que é que pode justificar esta delimitaçaō da fronteira entre γνῶσις e δόξα (como dissemos, é aqui que se apartam as águas, não há significativa margem de distância no caso da ἀγνοσία)? A primeira linha de interpretaçaō está fundamentalmente orientada pela ideia da δόξα como fixaçaō de um estado de coisas, que pode ser errada ou adequada (i.e. que inclui também a

possibilidade da ὀρθὴ δόξα). Está, portanto, fundamentalmente orientada pelo contraste erro/não-erro e compreende o “reino” da δόξα como um “reino” capaz de adequação e inadequação, que só está constitutivamente privada do predicado da certeza. A segunda linha de interpretação encara tudo de um ângulo muito diferente: situa a caracterização das três diferentes modalidades do ὁ ἀπεργάζεται na sequência do que precede imediatamente a montagem das escalas aqui em causa – e isso quer dizer fundamentalmente a análise do ὁνειρώττειν, no peculiar sentido que vimos, e a consideração da possibilidade de todo o nosso acesso habitual ter o carácter de qualquer coisa como um ὁνειρώττειν global, a que pertence como parte aquilo que normalmente reconhecemos como ὁνειρώττειν (de sorte que este último acaba por emergir como um ὁνειρώττειν dentro do ὁνειρώττειν).

Ora, o que se desenha neste quadro é algo muito diferente de tudo aquilo de que se tem ideia a partir da consideração da questão da δόξα à luz da alternativa entre verdade e erro (ou da tripla alternativa certeza/verdade/erro). Pois o que entra em cena é uma forma de encobrimento no estar-a-descoberto, que tem justamente uma natureza muito diferente. Com efeito, se considerar o que se passa no ὁνειρώττειν no sentido literal (o ὁνειρώττειν das imagens correspondente a tomar as imagens pelas próprias coisas), o que está a em jogo é a possibilidade de todo o plano de aparecimento, sem exceção (incluindo todas as fixações que são verdadeiras ou adequadas, e até as fixações que são absolutamente certas *em relação ao sonho*), estar marcado por uma radical inadequação, por uma inadequação de fundo – que afecta tudo. E, por outro lado, algo equivalente é também o que se passa em relação à possibilidade que Sócrates levanta quando admite que as próprias determinações fundamentais a que sempre de novo recorreremos no reconhecimento daquilo que nos aparece terem o carácter de um mero ὁνειρώττειν relativamente a isso mesmo que elas fixam. Se for assim (e se isso não se passar apenas com uma ou outra dessas determinações fundamentais, mas com grande parte – e, *a fortiori*, com a maioria ou a totalidade delas), então o que está em causa é uma radical inadequação, uma inadequação de fundo, que afecta tudo – mesmo as fixações que forem adequadas ou inteiramente certas, porque também elas pertenceriam ao próprio plano do ὁνειρώττειν (e corresponderiam, portanto, a certeza e adequação interiores ao ὁνειρώττειν e esvaziadas, se assim se pode dizer, por ele). Como vimos, o conceito de δόξα que se desenha nessa parte precedente, cujos resultados estamos muito grosseiramente a resumir, tem que ver precisamente com o ὁνειρώττειν – está fundamentalmente marcado por ele. E nada leva a crer que Sócrates

o tenha abandonado nesta parte final do livro V, em que está justamente a descrever *essa δόξα* como μεταξύ ou a situar *essa δόξα* na escala γνώσις | μεταξύ | ἀγνοσία.

É por esse motivo que podemos dizer que a segunda direção fundamental de interpretação é mais conforme com os enunciados (e o que está em causa neles) do que a primeira. O ponto decisivo é a paradoxal possibilidade de haver qualquer coisa como um μεταξύ não-interrogativo marcado por esconder inteiramente isso mesmo que já põe a descoberto.⁴⁷⁷ E o que caracteriza a δόξα de acordo com essa paradoxal possibilidade é a sua irremediável não-adequação – é não ser adequada nem relativamente ao que já mostra nem relativamente àquilo com que confunde o que já mostra. Em suma, o que é próprio da δόξα, neste sentido, é não comportar *nada* de *efectivo* “γινῶναι ὥς ἔχει” – mas também o não comportar nada da absoluta ausência de “ὥς ἔχει” que constitui, enquanto tal, a ἀγνοσία. Ou o mesmo é dizer: trata-se de um ὁ ἀπεργάζεται μεταξύ, no sentido do *nem/nem* (do οὔτε/οὔτε). Mas, por outro lado, o que caracteriza este nem/nem (este οὔτε/οὔτε) é o facto de corresponder a um *cruzamento* de “ὥς ἔχει” com a sua total negação sc. com a ausência de “ὥς ἔχει” (se assim se pode dizer, com o “ὥς ~~ἔχει~~”). Ou seja, o ὁ ἀπεργάζεται intermédio (o μεταξύ do ὁ ἀπεργάζεται) de que Sócrates está a falar é qualquer coisa como “ὥς ἔχει/ὥς ~~ἔχει~~”, com *contaminação* das duas componentes uma pela outra. Ou, para usar as várias fórmulas do discurso de Sócrates/Diotima⁴⁷⁸, o ὁ ἀπεργάζεται intermédio (o μεταξύ do ὁ ἀπεργάζεται) de que Sócrates está a falar é o “ὥς ἔχει” no “ὥς ~~ἔχει~~”, o “ὥς ἔχει” para o “ὥς ~~ἔχει~~”, o “ὥς ~~ἔχει~~” a participar do “ὥς ἔχει” – i.e. o “ὥς ~~ἔχει~~” a assumir a forma do “ὥς ἔχει” que na verdade não consegue ser. De sorte que também aqui o que está em causa é que *cada um dos extremos toma, paradoxalmente, a forma do oposto*.

Visto isto, resulta relativamente claro o que significa, então, σαφήνεια/ἀσάφεια na descrição que Sócrates faz do ὁ ἀπεργάζεται. Por um lado, há uniformidade do sentido da expressão nos três níveis referidos: a ἀγνοσία distingue-se por total ausência de “ὥς ἔχει”, a γνώσις por corresponder a um “ὥς ἔχει” plenamente tal e a δόξα por ter que ver com a referida combinação “ὥς ἔχει/ὥς ~~ἔχει~~” em relação ao mesmo (de tal modo que todo o seu levar àquilo que a que leva – todo o seu ἐπὶ τι φέρει – está marcado pelo cruzamento “ὥς ἔχει/ὥς ~~ἔχει~~”), que dizer, por um *simultâneo fixar e deixar escapar aquilo que se fixa* (ou melhor, *desviar disso mesmo que fixa*). Neste contexto, a certeza desempenha um papel, mas como perfeição do próprio “ὥς ἔχει”. E

⁴⁷⁷ Sobre tudo isto ver *supra* 382s.

⁴⁷⁸ Veja-se *supra* p. 268ss.

o ponto decisivo é que não é na sua falta, mas sim na falta de qualquer componente de efectivo “ὡς ἔχει”, que se situa a fronteira entre γνῶσις e δόξα.

Isto leva-nos finalmente a considerar um problema que resulta dos dois “assaltos” em que Sócrates apresenta duas versões da escala ἐπιστήμη–εἰλικρινῶς ὄν | μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης–μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος | ἄγνοια–μηδαμῇ ὄν. Como acentuámos, embora os dois “assaltos” possam produzir a impressão de se tratar de *uma só escala*, sucessivamente considerada em cada um dos sentidos do nexo de correlação, uma análise mais atenta mostra que, de facto, se está a lidar com *duas escalas diferentes*: a) uma primeira escala toma como ponto de partida o que há ou não há independentemente de qualquer acesso a isso e determina que situações de acesso são possibilitadas e requeridas pelas três possibilidades de preenchimento (sc. não preenchimento) desse “lá” com os três teores ônticos em contraste; b) uma segunda escala toma como ponto de partida os três estados de acesso possíveis (sc. as três δυνάμεις) e determina os teores ônticos que lhes correspondem como propriedade daquilo com que põem em contacto. Mesmo que à primeira vista a diferença entre estas duas escalas possa não se impor, uma consideração mais atenta do que está em causa nos dois referidos “assaltos” evidencia que há esta dupla perspectiva. Mas, se é assim, a questão que se levanta é, então, a seguinte: qual é a relação entre estas duas escalas e que é que delas fica para o desenvolvimento da indagação no final do livro V (e na articulação entre este e os livros VI e VII de *Respublica*)? Quer dizer, o que Sócrates (ou Platão) propõe é uma dupla escala ou há um elemento preponderante (que marca e é retido na continuação) e, nesse caso, esse elemento preponderante é a escala do “primeiro assalto” ou a escala do “segundo assalto”?

A resposta a esta pergunta não é muito difícil de dar. Como se verá na análise do livro VI, aquilo que é retido nele (e é retido, em grande parte, *ipsissimis verbis*, com uma clara intenção de dar pistas que permitam identificar qual é a “filiação”) é a *segunda escala*, que acabamos de levar em conta – a qual constitui, se assim se pode dizer, a última palavra do livro V sobre a questão da escala e a base de todas as construções posteriores. Mas, por outro lado, se é efectivamente assim, por que razão é assim – que é que permite explicar esta preferência? E significa isto, então, que a primeira escala não tem significado, correspondendo a um desenvolvimento puramente propedêutico na focagem da segunda? Estas são questões com que não podemos deixar de nos confrontar.

Ora, vendo bem, a primeira escala corresponde a uma exploração do complexo de nexos que estão implicados no regime habitual de auto-identificação do estatuto do acesso (estatuto esse que, como vimos, é parte integrante – e constitui um factor decisivo – do próprio acesso habitual). Oportunamente, dissemos que a perspectiva desenhada na primeira escala supõe tacitamente uma “testemunha cognitiva” dos diferentes estádios, que aacompanha ambos os lados da correlação e capta o próprio nexo de correlação. Mas, em última análise, tal significa que, mesmo que não se tenha consciência disso, *a primeira escala está sempre montada a partir do ponto de vista da segunda*, quer dizer: pressupõe γνώσις onde “oficialmente” começa com o ὄν e parte dele para a identificação do seu correspondente no que diz respeito a situações de acesso. Por outras palavras, o simples valor facial da primeira escala esconde a sua montagem a partir da base da segunda: tem como que uma radicação “esquecida” no acesso que, de todo o modo, permite falar do que se passa nesse “lá” que a primeira escala põe primeiro. Ou, como também se pode dizer: tenha-se ou não consciência disso, o ὄν em causa no ponto de partida da primeira escala já figura (só pode figurar), porque já é γνωστόν, no sentido oportunamente posto em relevo – ou seja, porque há uma γνώσις que o põe ao alcance. De outro modo não figuraria.

Em tudo isto desenha-se como que um *primado da segunda escala* (ou melhor, do que está em causa na segunda escala) sobre aquilo que está em causa na primeira. É claro que, por outro lado, a segunda escala tem uma determinação tal que ela própria sugere uma prioridade do “lá” (a tese do carácter “absoluto” do que há ou não há e do carácter secundante das situações de acesso). Mas isso não altera o facto de essa mesma prioridade *ser sempre posta a partir de uma situação de acesso* – como algo *estabelecido por ela* e que, nesse sentido, *depende dela*.

Tudo isto põe, entretanto, um outro problema a que importa estar atento e que representa uma dificuldade de peso. Mesmo que por distracção isso possa passar despercebido, quando Sócrates põe de pé a primeira escala está, como dissemos, a pressupor uma “testemunha cognitiva” (e uma testemunha cognitiva que o é igualmente do primeiro, do segundo e do terceiro níveis da escala em causa). Por um lado, isso significa que está a ser suposta qualquer coisa como uma testemunha cognitiva da ἐπιστήμη, uma testemunha cognitiva da ἄγνοια, uma testemunha cognitiva do μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης. Por outro lado, significa também que está a ser suposta qualquer coisa como uma testemunha cognitiva do εἰλικρινῶς ὄν, uma testemunha cognitiva do μηδαμῇ ὄν e uma testemunha cognitiva do μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος

καὶ τοῦ μηδαμῆ ὄντος. Mas, se é assim, isso *entra em tensão com as próprias teses que a escala sustenta no que diz respeito aos nexos de correlação*. E o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para a segunda escala, pois tudo nela está tacitamente a supor uma testemunha cognitiva das três δυνάμεις e dos níveis ὄντικος que lhes correspondem (quer dizer, então: ἐπιστήμη da ἐπιστήμη, ἐπιστήμη da ἄγνοια, ἐπιστήμη do μεταξύ ἄγνοιας τε καὶ ἐπιστήμης, ἐπιστήμη do εἰλικρινῶς ὄν, ἐπιστήμη do μηδαμῆ ὄν, ἐπιστήμη do μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῆ ὄντος) – e, portanto, *algo em conflito com as próprias teses fundamentais da escala*.

2.1.7. 478dss. Continuação da caracterização do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. “Ἀεὶ κατὰ ταῦτ’ ὡσαύτως ἔχειν” como propriedade do “αὐτὸ τό” X (na primeira acepção) e a sua negação na esfera dos πολλά. O “enigma do eunuco”. O ἐπαμφοτερίζειν como característica fundamental do “teor ὄντικο” do μεταξύ e do respectivo ὃ ἀπεργάζεται. Ἐπαμφοτερίζειν e a impossibilidade do παγίως νοῆσαι. A “errância” como elemento característico quer do ἐφ’ ᾧ quer do ὃ ἀπεργάζεται da δύναμις intermédia. Μεταξύ e κολινδεῖσθαι, μεταξύ e a πλανᾶν. O retorno a 474: “super-φιλοθεάμονες” vs. (ἀληθινοὶ) φιλόσοφοι. A bifurcação da tensão de não-indiferença entre ὀνειρώττειν e não-ὀνειρώττειν; os “super-φιλοθεάμοες” como φιλόδοξοι

Considerados estes aspectos, cumpre agora tentar perceber o que se desenha no último troço do final do livro V, mais exactamente 478dss.

Antes do mais, o último troço do final do livro V volta a focar o ὃ ἀπεργάζεται da δόξα (o δοξαστόν) – mas desta feita com a preocupação de verificar que é que propriamente tem o carácter do μεταξύ correspondente (ou em que é que consiste propriamente o μεταξύ que lhe corresponde): o «μεταξύ τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι», aqui uma vez definido pela constelação de predicados que já muitas vezes procurámos pôr em destaque: a) a diferença que o separa dos dois extremos (e tanto de um quanto do outro), ou seja, o traço fundamental do *nem/nem* («οὐδέτερον εἰλικρινές») e b) a participação de ambos os extremos (aqui designados como «τὰ ἄκρα»), isto é, o facto de o *nem/nem* corresponder a (ou resultar de) qualquer coisa como uma *conjunção* dos

extremos e ser, como Sócrates diz, «τὸ ἀμφοτέρων μετέχον»⁴⁷⁹: «Ἐκεῖνο δὴ λείποιτ' ἂν ἡμῖν εὐρεῖν, ὥς ἔοικε, τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, ἐὰν φανῇ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν, τοῖς μὲν ἅκροις τὰ ἅκρα, τοῖς δὲ μεταξύ τὰ μεταξύ ἀποδιδόντες. ἢ οὐχ οὕτως; // Οὕτως.»⁴⁸⁰

Este último desenvolvimento da análise no final do livro V acentua, uma vez mais, um aspecto que sempre de novo parece estar presente quando Platão fala do μεταξύ de ordem cognitiva: a correlação entre o μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης e o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος (correlação que aqui é focada, como nunca é demais lembrar, num contexto em que o ponto de partida – o ponto de implantação – se situa na δύναμις intermédia, quer dizer, no μεταξύ cognitivo enquanto tal).

Mas vejamos, então, que é que Sócrates tem a dizer sobre o μεταξύ ὄντικο sc. sobre o carácter onticamente intermédio (μεταξύ) daquilo que é posto a aparecer e com que se está em contacto por via da δύναμις intermédia ou do μεταξύ cognitivo. Tenha-se presente, antes do mais, que esta focagem do μεταξύ ὄντικο ocorre num contexto onde a indagação que Sócrates se prepara para levar a cabo já está antecipada por um conjunto de apuramentos que, de certo modo, dão alguma resposta à sua pergunta fundamental. Com efeito, desde o princípio da análise da diferença entre os φιλοθεάμονες e os φιλόσοφοι que Sócrates desenhou dois movimentos que são decisivos para o rumo que também nestas últimas páginas do livro V vai ser tomado. O primeiro movimento foca o fenómeno da *imagem* – e o seu carácter intermédio, quer dizer, aquilo que faz que a imagem seja algo de intermédio entre nada e uma realidade que é plenamente (e é plenamente aquilo que é). A imagem distingue-se por já não ser igual a nada (se assim se pode dizer, por ser incomparavelmente mais que nada). Essa sua diferença relativamente a nada passa ao mesmo tempo a) pelo facto de estar já inteiramente “passada” para o lado do *haver* ou “entrada” na esfera do *haver* (a imagem é já algo a ter lugar, a existir, ou como se queira dizer), mas também b) pelo facto de uma imagem ter adoptada uma identidade que é já muito definida, “esta” e não “aquela”, de tal modo que não é apenas um não-nada no plano “existencial”, mas um definido-algo (e, portanto, um não-nada “predicativo”). Mas, por outro lado, a imagem também se distingue pelo facto de a sua distância em relação ao nada “existencial” não a impedir de não chegar propriamente a existir. No plano “existencial” difere de nada, sim – mas,

⁴⁷⁹ De sorte que é precisamente o que tem de um extremo que o afasta do outro e vice-versa.

⁴⁸⁰ 478e1-6.

ao mesmo tempo, fica aquém de se lhe poder reconhecer um mínimo de existência plena. A imagem no espelho, por exemplo, não é nada, mas também não existe propriamente: fica atravessada a meio caminho entre esses dois extremos e tem simultaneamente afinidade com um e com outro. Parafraseando as formulações do *Symposium*, 206c-208b⁴⁸¹, o que caracteriza uma imagem é a circunstância de ela *ser no modo do não-ser e não ser no modo do ser* – quer dizer: existir de algum modo sem chegar a existir ou inexistir existindo. A isso acresce uma peculiar forma de inconsistência predicativa, em virtude da qual a imagem é já definidamente aquilo que é (tem já definidamente a identidade que tem, essa e não outra), mas sem que isso impeça, por outro lado, que tenha efetivamente o que quer que seja da identidade que já reclama (i.e. a “tire” de não ser em nada isso que pretende ser). Para referir os célebres casos de Magritte, a imagem da maçã ou do cachimbo é intrinsecamente relativa à identidade “maçã” ou à identidade “cachimbo”, mas sem que isso impeça que, afinal de contas, não seja nada uma maçã ou não seja nada um cachimbo.⁴⁸²

Este primeiro movimento é aquele que assoma quando, para caracterizar o olhar do não-φιλόσοφοι, Sócrates foca a posse de imagens – ou, mais precisamente, aquela peculiar posse de imagens que é o *ὄνειρώττειν*, no sentido oportunamente referido. Nas análises levadas a cabo dos passos em causa, pusemos particularmente em destaque essa *espécie* da posse da imagem que é o *ὄνειρώττειν* e essa *espécie* da imagem enquanto tal que é o *ὄν*αρ. Mas agora importa lembrar que o *ὄνειρώττειν* só pode ter lugar onde haja imagens – de tal modo que a imagem é, neste sentido, a sua matriz, se assim se pode dizer. Desde então que o livro V já tem produzida uma primeira identificação de algo intermédio entre o *εἶναι* e o *μὴ εἶναι*: justamente toda a imagem enquanto tal. De sorte que, finalmente, mesmo que esse aspecto não seja expressamente posto em evidência no final do livro V da *Respublica*, na verdade o que se desenha nos passos a que estamos a fazer referência não é apenas uma primeira identificação do *μεταξύ* ôntico, mas já uma identificação de *duas modalidades dele*, constituídas de tal maneira que uma está mais próxima do nada e mais afastada do ser pleno (sem nada de não-ser) e a outra, pelo contrário, mais próxima do ser do que do nada⁴⁸³: o *μεταξύ* na forma do *ὄν*αρ (imagem que é *ὄν*αρ) e o *μεταξύ* na forma da imagem-só-imagem (sem *ὄν*αρ), o qual, como vimos, fica já fora da esfera do *ὄν*αρ, no sentido platónico do termo.

⁴⁸¹ Cf. *supra* pp. 266ss.

⁴⁸² Veja-se RAMOS, J. S. L., *Força e Fraqueza da Imagem – A Versão Platónica de La Trahison des Images*, Diss. Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2018, em especial 73ss., 114ss.

⁴⁸³ Mesmo que com os respectivos valores faciais se passe justamente o contrário.

O que nos leva ao segundo movimento de identificação do μεταξύ ôntico que já se desenha na parte do livro V que ficou para trás. Como considerámos, esse movimento passa por transferir para aquilo que habitualmente reconhecemos como não-sonho (o que se tem no estado de vigília) a condição ôntica de imagem (de também isso ser, afinal, mera imagem). Tal transferência é feita, como se viu, mediante o conceito de *ὄνειρώττειν* – ou seja, por via do reconhecimento de que, contrariamente ao que parece, também a vigília habitual é um *ὄνειρώττειν*, também aquilo que lhe aparece é apenas *ὄντα*. Mas aqui, de novo, há que atender ao facto que acabamos de assinalar na descrição do primeiro movimento: sonhar só é possível onde há imagens; tido-em-sonho (*ὄντα*) é uma modalidade específica de imagem – neste caso, de uma forma peculiar de imagem, que não o é no sentido literal, mas que é, ainda assim, *como* uma imagem (só pode estar ligada à constituição de um *ὄνειρώττειν* diferente do *ὄνειρώττειν* relativo à imagem literalmente tal por ser, ainda assim, *como* uma imagem, i.e. por possuir um teor ôntico μεταξύ). E isso, finalmente, significa também que, com o segundo movimento que aqui estamos a reconsiderar e a recapitular, a análise dos *φιλοθεάμονες* (e, como vimos, também da nossa própria situação) não produz apenas a identificação de uma segunda modalidade de μεταξύ – a imagem não literalmente tal – que, como a sua congéne literal, admite duas modalidades: uma que também é *ὄντα* (também envolve *ὄνειρώττειν*) e outra que não. Por outras palavras, também neste caso acaba por emergir não apenas um segundo terreno de μεταξύ (o reino das imagens não literais a juntar ao reino das imagens propriamente ditas), mas a subdivisão deste último terreno em duas modalidades: a imagem não literal mais próxima da nulidade (quer dizer, a imagem não literal correlata do *ὄνειρώττειν* não literal) e a imagem não literal mais próxima da realidade (quer dizer, a imagem não literal livre de qualquer *ὄνειρώττειν* não literal).

Em suma: vendo bem, o que ficou para trás no livro V já configura um campo de μεταξύ ôntico (de μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) articulado como que em *quatro subdomínios* ligados entre si por um peculiar nexos.

Visto isto, fica posto em destaque o pano de fundo contra o qual vêm desenhar-se os novos desenvolvimentos de 478e-479a.

O primeiro ponto que chama a atenção é que Sócrates volta à perspectiva fundamental aberta em 476a – o reconhecimento de que o aparecimento em que damos connosco está constituído pela multiplicação de um conjunto de determinações

repetíveis: aquelas que correspondem ao “αὐτὸ τό” X, na primeira acepção.⁴⁸⁴ Estando assim constituído, o plano em que o próprio aparecimento nos depõe é o da multiplicidade formada por repetição (ou instanciação) e combinação das múltiplas instâncias das determinações fundamentais, de tal modo que estas ficam apagadas, sumidas – como se não estivessem sempre já a desempenhar um papel sem o qual também a multiplicidade que as “eclipsa” pura e simplesmente não teria (nem poderia ter) lugar.

Sócrates lembra a óptica característica do φιλοθεάμων (sc. a óptica que todos tendemos a partilhar com ele, porque a figura do φιλοθεάμων resulta do cruzamento da pressão em direção a uma θέα total com o reconhecimento natural do que já se tem e do que poderá ainda faltar em matéria de acompanhamento das coisas). Está, nesse sentido, muito claramente a revisitar os terrenos em que se produziu aquilo a que, nesta última parte da nossa análise, chamámos o segundo movimento. Mas agora importa ver que é que põe especialmente em foco a seu respeito.

O primeiro ponto tem que ver com as propriedades daquilo cuja presença e funções decisivas nem os φιλοθεάμονες nem nenhum de nós, quando se situa a jusante da respectiva intervenção das determinações fundamentais em causa e vê segundo elas, está em condições de reconhecer: os αὐτά, na primeira acepção. A propriedade isolada por Sócrates tem que ver com o facto de, se considerarmos cada uma dessas determinações na esfera do seu próprio teor (no teor que cada uma fixa), estar em causa um A que é plenamente aquilo que é, numa integral conformidade consigo ou coincidência consigo (numa pura plenitude do teor em causa): aquela integral conformidade ou plena coincidência consigo mesmo que Sócrates exprime por “ἅει κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσα ἰδέα” (479a2-3). Tal fórmula exprime ao mesmo tempo a *invariância* e o facto de se tratar de *invariância da plena coincidência (ou da plena conformidade) de um A consigo mesmo*. Esta última constitui, por assim dizer, o fulcro ou a raiz (a mesmidade plena enquanto tal) que é confirmada e mantida pela exclusão de alteridade expressa no “ἅει κατὰ ταῦτὰ”. As duas componentes da fórmula afirmam e reafirmam, assim, a mesmidade (a plenitude da coincidência ou conformidade consigo mesmo), vincando como que de forma reforçada a exclusão do oposto.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Cf. *supra* pp. 352ss.

⁴⁸⁵ Para perceber melhor o que aqui está em causa, importa vincar mais em pormenor o sentido da expressão “ἅει κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν”. “Ὡσαύτως” é o advérbio de “ὁ αὐτός” e exprime justamente a ideia de mesmidade ou de conformidade consigo: a ideia de algo que é no modo de ser isso mesmo que é ou que tem a sua identidade definida pela plena coincidência consigo si mesma, sem nada que desvie

Ao realçar tudo isto, Sócrates está a focar algo que, independentemente de outros aspectos que porventura qualifiquem ou restrinjam esta propriedade, se encontra no âmago de cada “αὐτὸ τό” X na primeira acepção: cada um aponta para o puro teor da determinação em causa, na plena coincidência ou na plena conformidade consigo mesma – numa coincidência ou conformidade completamente insusceptível do que quer que seja que introduza nela alguma componente de não-ser-isso-que-é.

Acentuado este aspecto (numa perspectiva que só é possível uma vez que já se tenha saído da óptica fechada do φιλοθεάμων ou da óptica cega em relação à presença e às funções dos “αὐτὰ τὰ δεῖνα” e se tente identificar que é que está fixado nesse olhar a jusante do qual se vê – e pode ver – os πολλά), Sócrates foca então como o território destes últimos – quer dizer, o território do que habitualmente aparece – se caracteriza justamente pelo contrário da referida propriedade do “αὐτὸ τό” X na primeira acepção. Com efeito, o que caracteriza cada um dos momentos da multiplicidade que aparece em condições normais é precisamente o facto de *não* ter nenhuma das determinações que possui *em regime de plena coincidência ou plena conformidade com ela* (i.e. em regime de “ἅει κατὰ ταῦτά”). O que está a apontar é, em última análise, a circunstância de nenhum momento dos πολλά (que é constituído por instanciação e combinação de instâncias de diversas determinações) coincidir absolutamente com nenhuma das determinações que tem. Isso resulta desde logo do facto de o que tem de qualquer uma delas ser tido no regime de instanciação (de sorte que é algo não inteiramente idêntico à determinação em causa a possuir tal determinação). Mas, por outro lado, resulta também do facto de cada momento dos πολλά não ter apenas (uma só) determinação, mas antes múltiplas – de tal forma que está impedido de coincidir com cada uma delas em virtude de coincidir com outras. Ou seja, o que caracteriza cada momento dos πολλά é algo que podemos exprimir do seguinte modo: não é nenhum A sem ser ao mesmo tempo não-A (e está impedido da plena coincidência ou conformidade com A por causa do não-A que

desse ser-si-mesmo (se assim se pudesse dizer: trata-se de algo que é “si-mesmente”, na forma da absoluta identidade consigo). “Κατὰ ταῦτά” tem um sentido equivalente: também aqui está em causa a ideia fundamental de mesmidade (ser exactamente isso mesmo que A ou B é). De resto, as duas expressões reforçam-se mutuamente e, na verdade, é com este sentido que frequentemente aparecem associadas uma à outra no *Corpus Platonikum* (veja-se v.g. *Phaedo*, 78d8). Mas o ponto decisivo tem que ver com “ἅει” (sempre, ininterruptamente, constantemente, invariavelmente, etc.) e com o valor distributivo que, se estamos a interpretar bem, ele tem em relação às duas expressões referidas. Com efeito, a coincidência de um A consigo mesmo poderia acontecer apenas num instante ou num intervalo de tempo mais ou menos extenso. Contudo, o que o “ἅει” vem acentuar é que não é assim, quer dizer, que a coincidência em causa (o κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχειν) é qualquer coisa de *permanente, sem qualquer margem de interrupção*, de tal modo que a coincidência é uma coincidência absoluta ou, se assim se pode dizer, impermeável a qualquer tipo de alteridade, por ínfima que ela seja.

também é); não é nenhum B sem ser ao mesmo tempo não-B (e está impedido da plena coincidência ou conformidade com B por causa do não-B que também é).

Para descrever este estado de coisas, Sócrates recorre à ideia de *contrariedade* e pergunta: «“Τούτων γὰρ δὴ, ὃ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μὲν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;”». E Gláucôn responde: «Οὐκ, ἀλλ’ ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλὰ πῶς αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς.» A continuação do diálogo reforça o mesmo ponto: «Τί δὲ τὰ πολλὰ διπλάσια; ἥττον τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται; // Οὐδέν. // Καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα μὴ τι μᾶλλον ἢ ἄν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τάναντία; // Οὐκ, ἀλλ’ αἰεὶ, ἔφη, ἕκαστον ἀμφοτέρων ἔξεται.»⁴⁸⁶

Esta insistência na ideia de *contrariedade* (de cada momento dos *πολλά* ser ao mesmo tempo A e o próprio contrário de A) vinca a amplitude do contraste: a que ponto pode ir a negação do “ὡσαύτως ἔχειν”, como consente até a presença de contrários no mesmo⁴⁸⁷. Sublinha-se, assim, que a porta está aberta até esse extremo – com clara indicação de que é exactamente isso que se passará em todos os casos. Mas, independentemente de discutir até que ponto é efectivamente assim (e que é que permite – se porventura há algo que permite – ser assim), o ponto mais importante a reter é que a não-coincidência (a não-conformidade: a negação do “ὡσαύτως ἔχειν” que Sócrates está a pôr em foco) não passa exclusivamente pela relação entre os contrários; na verdade, já resulta do próprio *cruzamento de não-idênticos* que marca cada momento dos *πολλά* (i.e. cada momento daquilo que em regra nos aparece). Com efeito, o cruzamento dos não-idênticos – i.e. a) o cruzamento de qualquer momento dos *πολλά* com cada uma das determinações que são as suas, b) o cruzamento desse momento com as suas várias determinações e c) o cruzamento, que daí resulta, das diferentes determinações em causa umas com as outras – tem sempre a forma da não-coincidência e da não-conformidade: de X a passar por não-X (de X a ser não-X e, portanto, a ter não-X em si).

A partir daqui percebe-se o desenvolvimento a que aquilo que vimos dá lugar ou a perspectiva que, com tudo isso, se desenha. Tal perspectiva está articulada em dois pontos: o primeiro diz respeito à estrutura ôntica de tudo o que aparece neste regime; o segundo diz respeito a uma caracterização mais precisa do ὃ ἀπεργάζεται que lhe corresponde (de sorte que o que está em causa é, também aqui, um nexo de correlação).

⁴⁸⁶ Cf. 479a5-b8.

⁴⁸⁷ Que, nesse sentido, está nos antípodas de ser o mesmo.

Comecemos com a estrutura ôntica.

O ponto decisivo passa pela verificação de que o resultado do que se acaba de ver é que cada momento identificável em tudo aquilo que habitualmente nos aparece (cada momento dos πολλά) está marcado por aquela forma de “espargata” da identidade que Sócrates exprime na fórmula “ἀμφοτέρων ἔξεται” (479b8). Ou seja, cada momento identificável está “atravessado” entre diferentes, tem a forma do A e não-A, coincide ao mesmo tempo com um e com o outro (quer dizer, não coincide nem com um nem com o outro, porque a condição de coincidir com qualquer um é justamente não coincidir com o outro). Isto mesmo é o que, como já veremos melhor, Sócrates também procura fixar em 479b-c, recorrendo ao verbo ἐπαμφοτερίζειν (andar cá e lá, oscilar entre isto e aquilo, ser tanto uma coisa quanto a outra, ser dúplice, ambíguo, indefinido, etc.).⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ A este respeito, há que precisar um ponto que se presta a equívocos. Quando Sócrates diz que o “αὐτὸ τό” X se caracteriza pelo “ἄει κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν”, esta afirmação pode ser entendida em diversas acepções que importa distinguir. É claro que está a estabelecer um contraste entre aquilo que se passa com as determinações repetíveis de cuja instanciação tudo o mais resulta e a multiplicidade (os πολλά) dela resultante (que, em condições normais, é aquilo que aparece). Mas, por outro lado, importa não esquecer que as unidades assim designadas (o “αὐτὸ τό” X naquilo a que chamámos o primeiro sentido) se definem por terem no seu fulcro uma remissão para o “αὐτὸ τό” X no sentido da *própria determinação* em causa (*a própria* simultaneidade, *a própria* identidade diacrónica, etc.), i.e. o αὐτὸ τό δεῖνα no segundo sentido que considerámos. Quer dizer: por exemplo, estamos sempre a aplicar a determinação “simultaneidade” ou a determinação “identidade diacrónica” – ela traduz como que um operador formal, constituído de uma vez por todas, a que constantemente se recorre (numa contínua instanciação e multiplicação dele). A isso corresponde o “αὐτὸ τό” X no primeiro sentido. Mas, vendo bem, este “αὐτὸ τό” X no primeiro sentido remete para um “αὐτὸ τό” X no segundo sentido (*a própria* simultaneidade, *a própria* identidade diacrónica, etc.), que é aquilo que, como vimos, na verdade se mantém subtraído e inacessível na posse ou na presença habitual do “αὐτὸ τό” X (no primeiro sentido) – fazendo, por isso, que toda a nossa relação, por exemplo, com a simultaneidade ou a identidade diacrónica tenha o carácter de um ὄνειρώττειν. Já vimos isto numa parte anterior da nossa análise. Agora trata-se apenas de o ter presente para compreender bem o que se desenha nas últimas páginas do livro V. Ora, vendo bem, quando Sócrates diz que o “αὐτὸ τό” X se caracteriza pelo referido “ἄει κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν”, em rigor, isso só se aplica ao “αὐτὸ τό” X *na segunda acepção* – e não ao “αὐτὸ τό” X na primeira acepção. Com efeito, embora este último se caracterize pela sua constância ou invariabilidade (trata-se de uma determinação formal, que *se repete* nas suas múltiplas instancicações), a verdade é que justamente não se caracteriza pela absoluta coincidência consigo (pelo pleno “ἄει κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν”) de que Sócrates está a falar. O próprio facto de o “αὐτὸ τό” X na primeira acepção ser repetível (estar constituído como determinação repetível – multiplicável num número indefinido de instancicações) significa, só por si, que já pertence ao reino da não coincidência. Mais: vendo bem, a própria “multiplicabilidade” é instituída justamente nesse plano – não se trata de uma determinação sem qualquer relação com a sua multiplicação, mas sim de uma determinação que está constituída como repetível e abre em si o horizonte da sua própria repetibilidade ou múltipla instanciação. Nesse sentido, para dizer tudo numa palavra, *já está marcada pelo ἐπαμφοτερίζειν* e constitui propriamente a fonte dele. De sorte que o reino do ἐπαμφοτερίζειν focado por Sócrates vai até aí (penetra até aí) e, na verdade, vem daí. Por outro lado, o ponto está em que, sendo assim, nada disso impede que o *terminus ad quem* da remissão de que cada “αὐτὸ τό” X (na primeira acepção) é portador – quer dizer, o “αὐτὸ τό” X na segunda acepção – corresponda a algo que se caracteriza justamente por essa plena coincidência de que Sócrates está a falar, i.e. pela *plena identidade* com que Sócrates contrasta todo o plano do ἐπαμφοτερίζειν e que é por ele apresentada como a condição de possibilidade de qualquer efectiva inteligibilidade.

Podemos exprimir isto ainda de outro modo. Vendo bem, Sócrates está a pôr em evidência que todo o aparecimento em que damos connosco está montado na forma de cruzamento e combinação de determinações *não idênticas* (A é B, ou seja, A é não-A). Todo o modelo apresentado no livro V põe o

Não precisamos de insistir muito na correspondência entre o que assim se desenha e aquilo que, na nossa análise do “μεταξύ terminológico”, sempre de novo procurámos pôr em foco. Pois, neste particular, as palavras de Sócrates fixam com total clareza tudo aquilo a que é preciso atender.

O aspecto fundamental é que, em resultado desta peculiar conformação (podemos dizer: a conformação sintética, a forma do ser-simultaneamente-A-e-B, i.e. A e não-A) na apresentação de que normalmente se dispõe, cada A ao mesmo tempo é e não é aquilo que é (de sorte que não há prevalência na relação de forças entre uma coisa e outra – e A não é mais A do que o não-ser-A que está implicado em ser também B). Sócrates pergunta: «Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἂν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;» E Gláucon responde: «Τοῖς ἐν ταῖς ἐστιάσεσιν, ἔφη,

dedo na ferida de que, na verdade, não é só assim relativamente aos πολλά com que estamos mais imediatamente em contacto, mas à própria estrutura “subterrânea” que monta e sustenta os πολλά – o centro de que provém a própria multiplicidade, onde ela começa (o centro que canoniza a própria forma da síntese que já está no âmago quer da repetibilidade de cada determinação quer da sua “cruzabilidade” ou combinabilidade com outras). Mas, sendo assim, contrariamente ao que pode parecer, toda esta estrutura tem como esteio último núcleos de *plena identidade*, a) que são aquilo para que remete cada compreensão ou cada “αὐτὸ τό” X na primeira acepção, b) que correspondem ao “αὐτὸ τό” X na segunda acepção e c) que, na verdade, são os únicos que poderão ser propriamente inteligíveis (ser objecto do παγίως νοῆσαι de que se fala em 479b-c, como já veremos mais em pormenor). Nesse sentido, na óptica desenhada no livro V, há como que uma ambiguidade daquilo que é contraposto aos πολλά. Tal aparece ao mesmo tempo 1) como contrastável com o “reino” do ἐπαμφοτερίζειν e também 2) invadido por ele, pertencente a ele, mas de tal modo que 3) tem, ainda assim, no seu fulcro uma remissão para fora dele, que faz situar no plano das puras determinações de identidade as únicas que serão propriamente inteligíveis. E isso significa que a transcendência (a inacessibilidade) do “αὐτὸ τό” X na segunda acepção em relação ao “αὐτὸ τό” X na primeira acepção – aquela transcendência ou inacessibilidade que faz que este último seja apenas uma imagem (e, a maior parte das vezes, apenas uma imagem em ὄνειρώττειν) do primeiro – não tem que ver apenas com o facto de, como vimos, cada teor fundamental acabar por corresponder a uma incógnita ainda por descobrir, mas também com o facto de a própria posse dos teores fundamentais (o “αὐτὸ τό” X na primeira acepção) estar completamente invadida por (e retida em) *síntese* (i.e. fixação no modo do A que também é B e, portanto, não-A), ou seja, invadida por (e retida em) ἐπαμφοτερίζειν. De sorte que a sua relação com isso mesmo que fixa padece daquele defeito do ὃ ἀπεργάζεται que o final de *Republica* V retrata ao falar da impossibilidade do παγίως νοῆσαι.

O panorama que assim se desenha é, portanto, um panorama muito parecido com a integral retenção num plano de fuga do “próprio” (de fuga do αὐτό) ou de prisão no “reino” do “οὐ παγίως νοῆσαι”. Esse plano está marcado por uma permanente relação com um para-lá – relação essa que podemos exprimir, dizendo que, por um lado, desde sempre o nosso modo de ver está voltado para a plena identidade das determinações consigo mesmas (e julga distraidamente ter acesso a um efectivo cumprimento desse programa formal), mas, por outro lado, na verdade está integralmente prisioneiro do oposto disso: das estruturas de cruzamento, de contraposição à identidade – de ἐπαμφοτερίζειν.

Neste contexto, assinala-se ainda um outro ponto, que não cabe aqui seguir em pormenor, mas que não se pode deixar de ter em atenção, a saber: o nexa entre tudo isto e o que se encontra no *Sophista*, 259ess., onde se discute a chamada “τῶν εἰδῶν συμπλοκή”. Muito resumidamente, tenha-se presente que o que aí ganha contornos é ao mesmo tempo uma confirmação e como que um agravamento (ou uma radicalização) do que acabamos de ver. Com efeito, nesse passo do *Sophista* mostra-se que, ao analisar determinações que pareceriam elementares ou “monoeidéticas” (aquelas que mais pareceriam cumprir o programa do “ἀεὶ κατὰ ταῦτ᾽ ὡσαύτως ἔχειν”), acaba por se descobrir que também elas estão constitutivamente entrosadas umas nas outras (se têm umas às outras sempre já no seu próprio curso, se assim se pode dizer), de tal modo que o envolvimento de A e B (i.e. de A e não-A) – quer dizer, o ἐπαμφοτερίζειν – já está no próprio curso de cada uma e vai, em cada uma, “até ao tutano”.

ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, καὶ τῷ τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς περὶ τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ’ οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὐτ’ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερον.»⁴⁸⁹ Vendo bem, a comparação com o “enigma do eunuco”⁴⁹⁰ envolve duas componentes fundamentais. A primeira componente é a forma que é repetida em todos os enunciados de que se compõe o enigma em causa (ἄνῆρ τε κοῦκ ἄνῆρ, ὄρνιθα κοῦκ ὄρνιθα, ἰδὼν τε κοῦκ ἰδὼν, ξύλου τε κοῦ ξύλου, λίθω τε κοῦ λίθω, βάλοι τε κοῦ βάλοι): a *forma A/não-A*⁴⁹¹ – ou, para o exprimir com as palavras de Sócrates, a forma do “οὐκ μᾶλλον ἔστι ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο, ὃ ἂν τις φῇ αὐτὸ εἶναι”. Mas não menos importante do que a primeira componente é a segunda – aquilo a que podemos chamar *totalização*. Em certo sentido, é disso que o enigma constitui propriamente um exemplo. Pois o que está em causa nele não é apenas que há uma certa margem de repetição na forma em causa (o ser A e não-A); o que propriamente distingue o enigma é o facto de estar integralmente composto desse modo, de sorte que justamente não há nada nele que não siga esse formato. Por outras palavras, o aspecto decisivo está na ausência do que quer que seja que escape à fórmula em causa. Está-se a dizer, “preto no branco” e “com todas as letras”, que o “texto” do aparecimento com que habitualmente estamos em contacto é exactamente assim: diz *permanentemente e em tudo o que diz* A e não-A. Tal como o enigma do eunuco, o aparecimento habitual corresponde a uma generalização sem resto do ἐπαμφοτερίζειν, num regime de fixação do teor que poderíamos parafrasear do seguinte modo: A é A e não é A, pois também é B (i.e. não-A); B, por sua vez, é B e não é B, pois também é A e, por outro lado, também é C – e assim sucessivamente. Em suma: a ideia é a de um reconhecimento do “texto” do que nos aparece como um “texto” que, por pouco que costumemos ter consciência desse facto, tem *permanentemente e em tudo*, sem qualquer excepção, precisamente esta forma.

⁴⁸⁹ Cf. 479b9-c5.

⁴⁹⁰ O escoliasta cita duas versões diferentes do enigma (cf. HERMANN, C. F., *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, VI, Leipzig, Teubner, 1884, 345). A primeira versão é a seguinte: αἰνός τις ἔστιν ὡς ἄνῆρ τε κοῦκ ἄνῆρ // ὄρνιθα κοῦκ ὄρνιθ’ ἰδὼν τε κοῦκ ἰδὼν, // ἐπὶ ξύλου τε κοῦ ξύλου κατημένῃν // λίθω τε κοῦ λίθω βάλοι τε κοῦ βάλοι. (Há uma adivinha sobre o que é um homem e não homem, // vendo e não vendo um pássaro que não era pássaro // pousado num ramo que não era ramo // lhe acertou e não lhe acertou com uma pedra que não era pedra). Na segunda versão: ἄνθρωπος οὐκ ἄνθρωπος, ἄνθρωπος δ’ ὅμως, // ὄρνιθα κοῦκ ὄρνιθα, ὄρνιθα δ’ ὅμως, // ἐπὶ ξύλου τε κοῦ ξύλου κατημένῃν // λίθω βάλων τε κοῦ λίθω διώλεσεν. (Um homem e não homem e, ainda assim, um homem // matou um pássaro que não era pássaro e, ainda assim, um pássaro // pousado num ramo que não era ramo // ao atirar-lhe uma pedra que não era pedra). As palavras que permitem resolver o enigma são: eunuco, morcego, cana/vara e pedra-pomes.

⁴⁹¹ O que confirma que é este, como dissemos, o núcleo do que Sócrates sc. Platão têm em mente.

Mas dissemos acima que a caracterização apresentada por Sócrates nestas linhas finais do livro V foca ao mesmo tempo o ἐφ’ ᾧ da δύναμις intermédia e o respectivo ὁ ἀπεργάζεται. No fundo, também neste aspecto o que está em causa tem que ver com o ἐπαμφοτερίζειν (e com qualquer coisa como um ἐπαμφοτερίζειν total: com o facto de tudo, mas mesmo tudo, ter uma natureza correspondente ao que se acha expresso neste termo). No que diz respeito ao teor ôntico do ἐφ’ ᾧ, o ἐπαμφοτερίζειν tem que ver com a condição atravessada entre os extremos: ao mesmo tempo a) *nem/nem* e b) um extremo x o outro (A x B) – de tal modo que não coincide com nada e não corresponde a nenhuma localização possível: nem à localização num extremo, nem à localização no outro, nem sequer à localização num C entre os dois. Pois o modo de ser intermédio em que consiste não está apenas numa terceira posição, diferente da dos extremos, antes de caracteriza por uma *participação em ambos* – se assim se pode dizer, por ter um pé em ambos, de sorte que, por um lado, é justamente nisso que consiste e, por outro, isso faz que não equivalha a um terceiro isolável entre os extremos, mas antes a algo que também cai fora dessa posição intermédia (e a razão por que não é um intermédio ou um “terceiro” isolável é o facto de também ficar fora da própria posição intermédia, pois também *passa pelos próprios extremos* de que participa)⁴⁹².

Em 479c, foca-se esta correspondência entre o μεταξύ e o ἐπαμφοτερίζειν (que, insistimos, é ao mesmo tempo uma característica fundamental do teor ôntico do “tido” intermédio – do ἐφ’ ᾧ da δύναμις intermédia – e uma característica fundamental do respectivo ὁ ἀπεργάζεται, ou seja, da própria posse sc. do modo como se tem esse “tido”). E Gláucon diz o seguinte: «καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ’ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατόν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.»⁴⁹³. 479c está a falar do que se consegue ou não consegue estabelecer a respeito do teor ôntico do que aparece à δύναμις intermédia (ou é posto a aparecer mediante ela) – e vinca que o modo de ser em questão se define, antes do mais, pela sua não correspondência e total irreducibilidade quer ao εἶναι quer ao μὴ εἶναι. Mas, em segundo lugar, vinca também que tampouco corresponde a *ambos* (ἀμφότερα). E, em terceiro lugar, sublinha que está igualmente vedada a possibilidade de o situar em algo que não tenha nada que ver com eles, quer dizer, que não tenha que ver nem com um nem com o outro extremo. A formulação exprime, portanto, ao mesmo tempo uma total

⁴⁹² Ou seja, não se trata de um intermédio isolável dos extremos, que pura e simplesmente coincida consigo mesmo.

⁴⁹³ 479c3-5.

impossibilidade de coincidência com o εἶναι, uma total impossibilidade de coincidência com o μὴ εἶναι, uma total impossibilidade de coincidência com a conjunção deles e também uma total impossibilidade de *fugir* (de ir para outro lado, que nada tenha que ver com o εἶναι, com o μὴ εἶναι e com a conjunção de ambos). Por outras palavras: a própria relação do μεταξύ com todas estas determinações está marcada pela nota do ἐπαμφοτερίζειν: o μεταξύ é e não é simultaneamente cada uma delas, tal como é e não é simultaneamente a conjunção delas.

Este último aspecto será porventura aquele que mais intriga, pois vimos que a noção de μεταξύ tem que ver justamente com *conjunção* dos extremos (com o modelo do “híbrido”: do A x B, etc.). Mas é aqui que se toca o ponto decisivo. E esse ponto decisivo passa pela parte do enunciado de 479c a que ainda não prestámos atenção: a parte em que se liga tudo isto que acabamos de ver ao que exprime na *negação da possibilidade do παγίως νοῆσαι* («καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὐτ’ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατόν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.»). Assim, o que se está a negar é propriamente a possibilidade de alcançar, em relação ao teor ôntico do μεταξύ (i.e. ao teor ôntico daquilo a que se acede pela δύναμις intermédia), qualquer παγίως νοῆσαι disso. Por outras palavras, o que está a ser posto em evidência é que é impossível captar *firmemente* qualquer das múltiplas determinações que estão incluídas no μεταξύ enquanto μεταξύ – captá-las de tal modo que se consiga fixá-las, pô-las definidamente “aqui ou ali”, encontrar aquilo a que propriamente correspondem.

Ou seja: em primeiro lugar, o μεταξύ não se deixa situar no εἶναι nem no μὴ εἶναι – escapa a qualquer uma destas determinações, não se encontra nelas, mas “alhures”. Mas, em segundo lugar, vendo bem, tampouco se presta a ser captado por via da conjunção, pois não há nenhuma determinação *estável* (igual a si própria, coincidente consigo mesma) que corresponda à conjunção de εἶναι e μὴ εἶναι. Também esta conjunção se recusa a ser definidamente fixada ou alcançada; também ela corresponde a algo que não se encontra na determinação de que se dispõe quando se pensa a conjunção dos extremos; em suma, também neste caso, aquilo de que se trata *escapa* (subtrai-se, não se deixa “agarrar” firmemente), de sorte que também aqui fica, na verdade, “alhures”: além de tudo o que se alcança e consegue conceber, como se se tratasse de um rosto desviado que não se chega a ver. Finalmente, o teor ôntico da síntese (no sentido que pusemos em relevo) também não se presta a ser captado se abandonarmos a constelação das determinações em causa (εἶναι, μὴ εἶναι, ἀμφότερα) e procurarmos refúgio no “nenhuma delas”. Pois, assim que se explora esta possibilidade, percebe-se

que, se antes o movimento ou a pressão era para *fora* das determinações em questão (para algo que não elas), agora a fuga dá-se em relação ao “nenhuma delas” (ao οὐδέτερον) e o movimento *retorna* à região de que parece fugir.

O que assim se desenha é, portanto, como que a *expulsão* de todas as possibilidades consideradas ou a *evasão* da síntese, que se furta a todas elas; o que se desenha é, se assim se pode dizer, o facto de nenhuma das referidas possibilidades servir de “morada” à síntese sc. ao teor ôntico intermédio a que ela corresponde. E o ponto decisivo é o que se regista quando se tenta pensar a síntese sc. o μεταξύ que lhe corresponde: é-se atirado de paradeiro para paradeiro (de possibilidade para possibilidade, de determinação para determinação) como uma bola de ping-pong – de um ping-pong que resulta de a “bola” do μεταξύ não se deixar fixar em nenhum dos extremos, mas também não no próprio meio e também não fora da respectiva tensão. E este aspecto revela que movimento para fora tem uma natureza tal que, como num labirinto, retorna ao *terminus a quo* da expulsão em causa, é devolvido à procedência, porque não só o movimento para fora não encontra lugar de repouso nesta última possibilidade de *terminus ad quem*⁴⁹⁴, mas a expulsão do οὐδέτερον devolve à procedência e faz reiniciar a “errância ôntica”, num ping-pong sem fim.

Tudo isto leva-nos à questão do ὁ ἀπεργάζεται. Ao considerar os aspectos que vimos, o final de *Respublica V* está, como é claro, a indicar o *teor ôntico da síntese* (o carácter intrínseca e sistematicamente sintético de tudo o que nos aparece). Mas, por outro lado, está também a descrever o ὁ ἀπεργάζεται da δύναμις intermédia que nos dá tudo o que habitualmente nos aparece. Esse ὁ ἀπεργάζεται expressa-se justamente na formulação anteriormente citada, que exprime a impossibilidade do παγίως νοῆσαι. É essa a fragilidade fundamental, o deficit de eficácia que aqui está a ser posto em foco: a incapacidade de *encontrar* o próprio teor que se tem apresentado, a fuga descrita por 479c, o “rosto desviado” – o “alhures”. Numa palavra, a δύναμις intermédia tem o seu próprio objecto disponível de tal modo que ele ao mesmo tempo se mantém indisponível e em recusa. Tudo isto de tal forma que, portanto, o próprio ὁ ἀπεργάζεται se define também por ter o modo de ser do ἐπαμφοτερίζειν. O texto de *Respublica V* não o diz explicitamente, mas é isso que está implicado nas suas análises. Ou seja, a δύναμις intermédia não é nem γνώσις nem ἀγνωσία, nem puro pôr a descoberto nem puro escondimento. Mas, por outro lado, também não se deixa pensar definidamente

⁴⁹⁴ I.e. nesta última possibilidade de ter uma *sede*.

como ambos (como ἀμφοτέρα) – recusa-se a deixar-se captar eficazmente na forma da conjunção dos extremos, escapa também a ela (ficando também a seu respeito num “alhures”). Mas, na verdade, tampouco se presta tampouco se presta a deixar-se encontrar *fora* da tensão entre γνῶσις e ἀγνοσία (i.e. num οὐδέτερον): foge também daí, e de tal modo que a expulsão que não deixa repousar nessa alteridade reenvia para a constelação γνῶσις/ἀγνοσία (γνῶσις x ἀγνοσία), ou seja, a remissão para fora acaba por devolver à procedência. De sorte que também aqui se verifica o mesmo tipo de ping-pong e o ping-pong em causa volta a reiniciar-se, numa incessante repetição da impossibilidade do παγίως νοῆσαι em qualquer das possibilidades para que se vê atirada a tentativa de o alcançar.

Esta isomorfia do que se passa em matéria de ἐφ’ ᾧ e de ὃ ἀπεργάζεται encontra a sua expressão nos enunciados com que Sócrates responde às observações de Gláucon em 479c3-5. Diz Sócrates: «Ἐχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι χρήσι, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι.»⁴⁹⁵.

Aparentemente, Sócrates está a focar de novo o teor ôntico do ἐφ’ ᾧ, pois fala do μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι. Mas, vendo bem, não é inteiramente assim. Na verdade, define o teor ôntico do μεταξύ pelas fórmulas de caracterização do ὃ ἀπεργάζεται: aquilo que aparece com um carácter integralmente sintético, no sentido referido, não é nem 1) σκοτωδέστερον μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι nem 2) φανότερον ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι.⁴⁹⁶ Sócrates está, como é óbvio, a aludir à fixação do intervalo total (o intervalo de todas as possibilidades) e à localização da terceira possibilidade (para lá da γνῶσις ou à ἀγνοσία) como algo que se situa entre os extremos (e não como possibilidade exterior ou à γνῶσις ou à ἀγνοσία, para lá de qualquer uma delas) – fixação que, como vimos, ficou feita em 478c. Mas o ponto que agora importa vincar é a peculiar mistura de planos entre o ἐφ’ ᾧ e o ὃ ἀπεργάζεται que aqui se regista – uma mistura que faz sentido em virtude do referido nexo de correlação e que acentua justamente esse nexo de correlação ou é, por assim dizer, uma expressão superlativa dele. Além disso, importa vincar também a fórmula para que estas duas fixações apofáticas – nem 1) “σκοτωδέστερον μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι”, nem

⁴⁹⁵ Cf. 479c6-d1.

⁴⁹⁶ Mudámos as fórmulas do plural para o singular, a fim de manter a concordância com o texto em Português.

2) “φανότερον ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι» – implicitamente apontam. Essa fórmula seria a seguinte: σκοτωδέστερον τοῦ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι e φανότερον τοῦ μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι. Esta fórmula implícita (cuja explicitação não faz mais do que pôr em destaque o que já está implicado na própria caracterização apofática produzida por Sócrates) condensa em si o complexo retrato da δύναμις intermédia e do seu correlato que é composto no final de República V e que temos vindo a seguir.⁴⁹⁷

Visto tudo isto, estão criadas as condições para perceber os elementos de caracterização que Sócrates avança a partir de 478d. As apresentações de que habitualmente dispomos (aquelas que correspondem à matriz de perspectiva em que radica a óptica tanto dos φιλοθεάμονες quanto daquilo a que chamámos os “super-φιλοθεάμονες”) são descritas como «τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα» (479d3-4). A formulação usa a terminologia que é muitas vezes usada quando se fala de perspectivas constituídas pura e simplesmente νομῶ e alude claramente ao contraste νόμος/φύσις. Isso não deixa, claro está, de ser significativo, mas não é aqui o ponto mais importante. O ponto mais importante consiste no facto de Sócrates dizer a respeito de “τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα” que tudo isso «μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς» (479d4-5).

Não pertence aqui (nem caberia) nenhuma análise circunstanciada do sentido do verbo, do seu uso na literatura pré-platónica, na literatura coeva e no *Corpus Platonicum*. O aspecto que há que ter fundamentalmente em atenção é que este verbo traduz a ideia de qualquer coisa como um *rolar* sc. um *movimento de um lado para o outro* (irrequieto, que não pára) e assim também de qualquer coisa como uma *errância*. Mas, sendo assim, o ponto em que julgamos dever insistir é que aquilo de que Sócrates está a falar neste passo não tem que ver especificamente com o “*devir*” enquanto tal (ou com o movimento enquanto tal, no sentido que mais imediatamente associamos a este termo). Vejamos um pouco melhor tudo isto.

Em primeiro lugar, há que ter em conta aquilo que considerámos a respeito do ἐπαμφοτερίζειν. Dessa consideração resulta claro que o ἐπαμφοτερίζειν não tem apenas que ver – nem tem primariamente que ver – com o devir (com o facto de aquilo que nos

⁴⁹⁷ Se não estamos em erro, é nesse sentido que há que ler a fórmula de 479c6-7: «Ἐχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι χρῆσι, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι;». Em última análise, como já sugerimos anteriormente, a fixação do μεταξύ que está a ser proposta por Sócrates não tem o carácter de uma fixação *cognitiva* do μεταξύ (de uma γνώσις do μεταξύ), mas de uma *fixação intermédia do próprio μεταξύ*, quer dizer, de uma δόξα do μεταξύ, cuja “verdade” não reside em si mesma, mas na sua conversão na correspondente pressão interrogativa em direcção à γνώσις ainda em falta.

aparece estar sujeito a mutação e até mesmo à mutação contínua do próprio “tique-taque” da temporalidade, para o dizer de uma forma que não é inteiramente apropriada, mas que chama bem a atenção para o que está em jogo). Quando se concebe a coisa nestes termos, deixa-se de fora, tácita e inconscientemente, aquilo em que Sócrates põe especialmente a tónica: o facto de haver ἐπαμφοτερίζειν *em cada um dos planos de presente ou instantaneidade* entre os quais se produz o próprio devir. Por outras palavras, o ἐπαμφοτερίζειν ligado ao devir é apenas um aspecto de um “reino” de ἐπαμφοτερίζειν muito mais vasto, que abrange também tudo aquilo relativamente ao qual o devir (ou o movimento) representa um desvio. Ao compreender o ἐπαμφοτερίζειν com a “chave” do devir ou do movimento, haja ou não consciência disso, está-se de facto a pressupor que, não fora o devir e o movimento, aquilo que nos aparece corresponderia a um plano de plena coincidência e conformidade de cada identidade consigo mesma. Ora, o que Sócrates está a tentar mostrar é justamente o oposto disso: o carácter *absolutamente pervasivo e total* do ἐπαμφοτερίζειν na constituição dos πολλά que nos aparecem – ou seja, o facto de não haver nada, absolutamente nada, naquilo que habitualmente nos aparece que se furte, minimamente que seja, ao ἐπαμφοτερίζειν. De sorte que qualquer compreensão do ἐπαμφοτερίζειν aqui em causa que tenha como chave a ideia do devir ou do movimento (ou seja, toda a leitura deste passo que se deixe absorver nessa ideia) acaba por perder de vista justamente o essencial daquilo para que Sócrates aponta.

A consideração deste ponto põe na pista do segundo aspecto a que importa estar atento na compreensão do conceito de κυλινδεῖσθαι (ou, mais precisamente, do «μεταξύ που κυλινδεῖται»), tal como é usado no passo sob foco. Esse segundo aspecto tem que ver com o facto de que a referência ao κυλινδεῖσθαι não se destina a fazer entrar em cena o devir ou o movimento, como se isso assumisse agora alguma espécie de protagonismo ou Sócrates passasse a falar particularmente de uma modalidade específica de ἐπαμφοτερίζειν. Na verdade, está a falar de todo o ἐπαμφοτερίζειν (de todas as modalidades dele) – ou, como também podemos dizer: está a falar do ἐπαμφοτερίζειν enquanto tal e o κυλινδεῖσθαι (a que recorre justamente para o descrever como algo que *inere* ao ἐπαμφοτερίζειν).

Mas, se é assim, que é que liga o ἐπαμφοτερίζειν ao κυλινδεῖσθαι? Se não estamos em erro, o que Sócrates está a descrever é precisamente aquilo que nas páginas anteriores – quando analisámos os enunciados de Sócrates sobre o facto de o ἐπαμφοτερίζειν consistir na impossibilidade de sediar a síntese a) no εἶναι ou no μὴ

εἶναι, b) na conjunção (ἀμφοτέρα) e c) no οὐδέτερον – procurámos captar, recorrendo à ideia de “ping-pong”. Dissemos então que Sócrates acentua que, quando se procura sediar a síntese no εἶναι, se é expulso disso em direcção ao μὴ εἶναι; quando se procura sediá-la no μὴ εἶναι, se é expulso disso em direcção à conjunção de ambos; quando se procura sediar a síntese na conjunção (ἀμφοτέρα), se é expulso disso em direcção ao “nenhum deles” (οὐδέτερον) e, finalmente, quando se procura sediá-la no “nenhum destes” (nem εἶναι, nem μὴ εἶναι, nem ἀμφοτέρα), esse movimento para longe dos três é de novo expulso daquilo a que se dirige e remetido à procedência, de tal modo que o ciclo de *expulsões* recomeça do princípio (“ancora una volta da capo”). Por outras palavras, haja ou não haja consciência disso, a síntese – e, em última análise, todo o μεταξύ enquanto tal – é intrinsecamente portadora desta errância que é a errância correspondente à impossibilidade do παγίως νοῆσαι (à foram como o παγίως νοῆσαι é uma componente estrutural do próprio μεταξύ – e, na verdade, de todo o μεταξύ, não apenas do μεταξύ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι).

E é esse o ponto que agora importa vincar tão enfaticamente quanto possível. Por um lado, como vimos a respeito do ἐπαμφοτερίζειν, não se trata somente de uma propriedade do teor ôntico intermédio, mas também de uma propriedade intrínseca do ὁ ἀπεργάζεται intermédio, i.e. daquilo que a δύναμις intermédia consegue fazer com o seu correlato: μεταξύ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. Quer dizer, então: o ἐπαμφοτερίζειν da σαφήνεια/ἀσάφεια é, também ele, intrinsecamente portador de um κυλινδεῖσθαι entre os dois extremos a que é relativo. Nesse caso, dá-se a) uma expulsão da σαφήνεια em direcção à ἀσάφεια, b) uma expulsão da ἀσάφεια em direcção à conjunção de ambas (ἀμφοτέρα), c) uma expulsão da conjunção de ambas em direcção a nenhuma das duas (οὐδέτερον) – de onde acaba por ser devolvida à procedência, de tal modo que se reinicia o ciclo da errância. Em suma, também neste caso se regista a impossibilidade do παγίως νοῆσαι. A essa impossibilidade corresponde o κυλινδεῖσθαι como uma espécie de “labirinto interno” ou instabilidade intrínseca do μεταξύ.⁴⁹⁸ E o mesmo se pode dizer, *mutatis mutandis*, de todo o μεταξύ (de todas as modalidades de μεταξύ).

⁴⁹⁸ Observe-se, a este propósito, um aspecto cuja consideração ajuda a perceber melhor o que aqui está em causa. Como vimos, o que caracteriza a δόξα não é propriamente ter noção do ἐπαμφοτερίζειν e do κυλινδεῖσθαι que lhe correspondem – mas sim o contrário. Por outras palavras, o que é próprio da δόξα é justamente que o ἐπαμφοτερίζειν e o κυλινδεῖσθαι que lhe correspondem se mantenham completamente indetectados. O que daí resulta é como que uma *reduplicação* do ἐπαμφοτερίζειν (e, portanto, também do κυλινδεῖσθαι): estão constituídos de tal modo que nem sequer coincidem consigo mesmos e fogem ou escapam a si mesmos. Nesse sentido, o próprio não aparecimento (a não detecção) coroa o ἐπαμφοτερίζειν (sc. o κυλινδεῖσθαι) – é, por assim dizer, o cúmulo ou o extremo da exterioridade (da não

Com tudo isto, fica-se a perceber melhor o sentido destas considerações de Sócrates no final do livro V. Como assinalámos, já anteriormente se havia produzido uma identificação do δοξαστόν: aquela que tinha que ver, por um lado, com a imagem enquanto tal e com o fenómeno das *quasi*-imagens (i.e. das determinações fundamentais, enquanto são em tudo semelhantes a imagens e constituem também a seu respeito a possibilidade do ὄνειρώττειν). No primeiro caso, como se observou, trata-se de um μεταξύ mais ou menos circunscrito – como que um arquipélago de ocorrências dispersas. Já no segundo caso, como se viu, trata-se precisamente da possibilidade de qualquer coisa como um *maciço de μεταξύ*: todo o acesso de que se dispõe constituído justamente desse modo e sem nada a aparecer que não seja pura e simplesmente μεταξύ.

Sendo assim, as considerações finais do livro V põem em foco um outro aspecto em que se regista algo da mesma ordem: a própria forma geral da síntese (do A a ser B) que é omnipresente na apresentação de que habitualmente dispomos. Trata-se, portanto, de uma reconsideração da presença geral do μεταξύ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι (quer dizer também do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας), agora detectada de um outro ângulo ou descoberta a partir de um outro dos factores que a tornam omnipresente. Importa finalmente assinalar que, tal como também pusemos em evidência a respeito das compreensões fundamentais e da forma como têm um carácter meramente μεταξύ (e não o carácter de γνώσις-ὄν que normalmente se arrogam), o que está no centro do ἐπαμφοτερίζειν sc. do κυλινδεῖσθαι posto em destaque por Sócrates é essencialmente um *deficit de inteligibilidade*: a dificuldade em encontrar a própria determinação de que se está preso, que ocupa o nosso olhar, mas de tal modo que, se se for à procura daquilo a que corresponde, acaba por se descobrir um “rosto desviado” ou uma incógnita. E o que assim se desenha é que todo o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας – e tanto quer dizer todo o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος: toda a δόξα e todo o δοξαστόν – focados no livro V da *Respublica* têm a ver com este *deficit*: com este “buraco de inencontrabilidade” (de falta de fixação, de impossibilidade do παγίως νοῆσαι – ou, como dissemos, este “*alhures*”) no fulcro das determinações com que está “tecido” aquilo que nos aparece.

É tudo isto que fica condensadamente expresso em 479d, nas linhas que rematam esta parte do diálogo entre Sócrates e Gláucon: «Προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανείη, δοξαστόν αὐτὸ ἀλλ’ οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῇ μεταξύ δυνάμει

fixação, da não-pertença) do “ser-da-terra-de-ninguém”, ou melhor, do ser (ôntica e gnosiologicamente) da terra de ninguém.

τὸ μεταξύ πλανητὸν ἀλίσκόμενον. // Ὁμολογήκαμεν.»⁴⁹⁹. Trata-se de um enunciado de balanço final, equivalente a qualquer coisa como um “*quod erat demonstrandum*”. A seu respeito, há que referir alguns aspectos e tornar mais nítidos os contornos daquilo que assim se configura. Por um lado, a fórmula usada por Sócrates vinca, uma vez mais, que a perspectiva adoptada neste final do livro V é aquela que se traduz na escala das δυνάμεις, de tal maneira que tudo o que acabou de ser considerado tem a ver com identificação da correlação da δύναμις intermédia (a δόξα) ou, mais precisamente, com a identificação do teor ôntico ou do δοξαστόν daquilo que é posto a aparecer por δόξα (τῇ μεταξύ δυνάμει τὸ μεταξύ πλανητὸν ἀλίσκόμενον) e com a verificação de que o campo do aparecimento em que damos connosco corresponde precisamente a isso: tem as características do δοξαστόν. De sorte que tudo nesse campo de aparecimento pode ser reconhecido como τὸ μεταξύ πλανητόν (como algo em que este conceito “assenta como uma luva”). Por outro lado, não é irrelevante o facto de Sócrates variar a formulação e recorrer a um outro termo para exprimir aquilo que algumas linhas acima designou por κυλινδεῖσθαι. Agora o δοξαστόν aparece caracterizado como μεταξύ πλανητόν, ou seja, evocando o verbo πλανᾶν, a ideia de πλάνη ou πλάνησις, de πλάνης, de πλανήτης, etc. Esta mudança da formulação (e a entrada em cena do campo semântico de πλανᾶν, πλάνη, etc.) vinca ainda mais a ideia de *errância* ou “*peregrinação*” (se assim se pode dizer, de “*vagabundagem*”), de qualquer coisa como *erros*: um error da δύναμις e do seu correlato, tal que não se consegue encontrar nada em que se fixe. A este respeito, cabe insistir no princípio de interpretação acima defendido: o que está em causa é o *oposto do παγίως νοῆσαι* e o peculiar ping-pong em permanente retorno que inerem tanto ao ἐφ’ ᾧ quanto ao ὃ ἀπεργάζεται da δύναμις intermédia. Mas a esta componente vem acrescentar-se ainda uma outra, que não convém deixar fora de consideração: a ideia de *descaminho*, de *desencaminhamento* e de *perda* (de *estar perdido*) sc. a ideia de *equivoco* ou *engano*.

Aproximamo-nos, assim, das últimas linhas do livro V. Uma vez rematada a sua análise do δοξαστόν, Sócrates volta àquilo que, como vimos, é o que propriamente sempre tem estado em causa desde 474: a diferença entre os φιλόσοφοι e os φιλοθεάμονες (sc. os “super-φιλοθεάμονες”) e a questão de saber como é que estes últimos podem alguma vez corresponder a uma infundada pretensão de ser aquilo (ou a

⁴⁹⁹ 479d7-10.

uma mera imagem daquilo) que só os primeiros são verdadeiramente.⁵⁰⁰ Sócrates parece ter a preocupação de lembrar que é justamente isto que está em causa. Com efeito, retoma expressamente as fórmulas de 475a^{ss.}, onde se põem em contraste duas direcções possíveis do olhar: as duas direcções do olhar que resultam da peculiar composição do aparecimento em que damos connosco, enquanto este a) se acha constituído a partir de um complexo de determinações fundamentais que b) se multiplicam e combinam de tal modo que é por essa multiplicação e combinação que se produz tudo aquilo que imediatamente nos aparece.⁵⁰¹

Evocando o referido passo de 475a-b, diz-se agora: «Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν. // Ἀνάγκη, ἔφη. // Τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ὄντα; ἄρ' οὐ γινώσκειν ἄλλ' οὐ δοξάζειν; // Ἀνάγκη καὶ ταῦτα. // Οὐκοῦν καὶ ἀσπάζεσθαί τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα φήσομεν ἐφ' οἷς γινώσκεις ἔστιν, ἐκείνους δὲ ἐφ' οἷς δόξα; ἢ οὐ μνημονεύομεν ὅτι φωνάς τε καὶ χροάς καλὰς καὶ τὰ τοιαῦτ' ἔφαμεν τούτους φιλεῖν τε καὶ θεᾶσθαι, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ' ἀνέχεσθαι ὥς τι ὄν; // Μεμνήμεθα.»⁵⁰². Não cabe aqui fazer uma análise circunstanciada de todos os aspectos que se “acotovelam” nestas linhas, tão densas de determinações. Mas importa focar sobretudo os pontos essenciais em que se retoma aquilo que oportunamente submetemos a um exame mais detido. Os φιλοθεάμονες ou, como dissemos, os “super-φιλοθεάμονες” distinguem-se pelo facto de se moverem exclusivamente no terreno das múltiplas coisas que aparecem (isto é, no resultado de “b”)), sem fazerem a mais pequena ideia de “a)” – e isto com todas as consequências que oportunamente pusemos em evidência. Isso é assim, porque os φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες” se movem numa estrada em que se move justamente o aparecimento em que habitualmente estamos constituídos e partilham a peculiar falta de transparência ou cegueira de que ele sofre em relação à sua própria composição. Os φιλόσοφοι, pelo contrário, têm clara noção tanto do resultado de “b)” quanto de “a)” e, portanto, de “a)”. Isso significa que só eles estão em condições de

⁵⁰⁰ Questão que, como vimos, acaba por equivaler a esta outra: como é que uma totalização do acesso que, de todo o modo, já temos pode alguma vez deixar subsistir λήθη – não cumprindo, portanto, o “programa” de uma total supressão de λήθη e ficando mesmo muito longe de o cumprir (tão longe que, na verdade, a totalização do acesso habitualmente disponível não só corresponde a uma propagação coextensiva da λήθη, mais ainda à propagação daquela forma superlativa de λήθη que é o ὄνειρώττειν).

⁵⁰¹ A este respeito, veja-se *supra* pp. 352ss.

⁵⁰² 479e1-480a5.

seguir até ao fim c) a *remissão* que há em “a)” (a remissão de que as próprias compreensões fundamentais são portadoras e em que propriamente consistem) – e, com isso, também d) de perceber que as compreensões fundamentais⁵⁰³ estão marcadas por qualquer coisa como uma *fuga* as próprias determinações em causa⁵⁰⁴, configurando assim um quadro de *ὄνειρώττειν*. Por essa razão, só eles rompem com a oclusão correspondente ao *ὄνειρώττειν*, desembarcam dela e, por via disso, entram pela primeira vez na senda da *γνώσις* (e do *ὄν*) em falta.⁵⁰⁵

Neste contexto, o ponto que Sócrates agora põe particularmente em relevo é o facto de, por ficarem retidos no resultado de “b)” e não se aperceberem nem de “b)” nem de “a)” (e, por maioria de razão, tampouco de “c)” ou “d)”), os *φιλοθεάμονες* sc. “super-φιλοθεάμονες” ficarem inteiramente fechados numa *δύναμις* intermédia: num plano de *δόξα* ou *δοξάζειν* que não faz a mais remota ideia de ser tal. Por uma parte, isso quer dizer que toda a esfera do *ἐφ’ ᾧ* que lhes corresponde é *μεταξύ* (totalmente marcada pelo referido *ἐπαμφοτερίζειν* e *κυλινδεῖσθαι*). Por outra parte, quer também dizer que o *ὅ ἀπεργάζεται* da posse disso é *congénere*: corresponde a uma forme de posse *μεταξύ*, igualmente marcada por *ἐπαμφοτερίζειν* e *κυλινδεῖσθαι*, de tal modo que ao mesmo tempo põe a descoberto sc. capta e deixa escapar sc. esconde isso mesmo que põe a descoberto. Nessa medida, como Sócrates lembra em 479e4-5, «*δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὅν δοξάζουσιν οὐδέν*».

Ora, a tudo isto (a estas duas direcções opostas) corresponde também uma *bifurcação da tensão de não-indiferença dirigida à total supressão do escondimento*. Pois ela é susceptível de tomar dois rumos muito diferentes: onde a perspectiva que se

⁵⁰³ Os “*αὐτὰ τὰ δεῖνα*” na primeira acepção.

⁵⁰⁴ Os “*αὐτὰ τὰ δεῖνα*” na segunda acepção.

⁵⁰⁵ Daquilo que, por efeito de *ὄνειρώττειν*, ilusoriamente se julga sempre já dispor. A este respeito, observe-se a complexidade do que caracteriza a segunda direcção do olhar – a dos *φιλόσοφοι* – e como ela difere da simples posse da *γνώσις* sc. do simples ter-ao-alcance o plano da *γνώσις/ὄν*. Vendo bem, aquilo que Sócrates aqui faz corresponder aos *φιλόσοφοι* (por oposição aos *φιλοθεάμονες* sc. aos “super-φιλοθεάμονες”) repete a complexidade que mais acima caracteriza o *ὄνειρώττειν* (o oposto do *ὄνειρώττειν*). Como acima assinalámos, o oposto do *ὄνειρώττειν* acaba por corresponder a duas coisas diferentes, mas intimamente ligadas uma à outra: 1) a percepção da imagem como não mais do que imagem (o que suspende completamente o *ὄνειρώττειν*, mesmo que se continue retido na mera posse de imagens e, assim, ainda não se tenha acesso directo ao *αὐτό*) e 2) a posse do “próprio” (a efectiva *γνώσις* do *ὄν*). Estas duas componentes estão muito intimamente ligadas – e é assim por duas razões. Por um lado, quando se está prisioneiro de um quadro de *ὄνειρώττειν*, “1)” é a única via e a chave para o acesso a “2)”. Por outro lado, a irrupção de “1)” corresponde a passar-se a estar num plano que constantemente atira para fora de si – para “2)” – e é já totalmente reativo a “2)” (votado a ele, voltado para ele, numa espécie de expulsão de si mesmo). Pois, como vimos, “1)” tem todas as características de um sonho (no sentido comum do termo) que, ao aperceber-se de que o é, deixa de poder permanecer em si e é inteiramente expulso de si: para o plano, ainda em falta, da vigília. Nesse sentido, tal como o sonho que se percebe como tal passa a girar em torno da vigília em falta, assim também o *φιλοσοφεῖν* gira já (e já só) em torno de *γνώσις/ὄν*.

tem está inteiramente absorta no resultado de “b)” (como no caso dos φιλοθεάμονες sc. dos “super-φιλοθεάμονες” – e isso quer dizer: da implantação espontânea e habitual do olhar humano), o φιλεῖν (ou, como Sócrates diz, o «ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν»⁵⁰⁶) fica inteiramente canalizado para (e absorto por) algo que não é mais do que um δύναμις intermédia – a que correspondem teores ônticos intermédios, e não mais do que isso. Ou, nos termos de Sócrates: «ἐκείνους [ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν ταῦτα φήσομεν] ἐφ’ οἷς δόξα»⁵⁰⁷. E isto de tal forma que, como claramente resulta dos contrastes desenhados por Sócrates, a total polarização pelo ἐφ’ ᾧ da δόξα (quer dizer, pelo μεταξύ) aqui em causa *não o reconhece como mero μεταξύ, mas sim «ὥς τι ὄν»*⁵⁰⁸. Deste modo, o que Sócrates está a descrever, com todas as letras, é a integral canalização do φιλεῖν (do ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν) para um acontecimento de ὀνειρώττειν (i.e. de μεταξύ confundido com o mais-do-que-ele: com o plano da γνῶσις/ὄν) e a integral absorção do φιλεῖν por esse plano de ὀνειρώττειν.

Mas, sendo assim, de tudo isto resulta que, afinal de contas (e pelas razões expostas), o alegado φιλοσοφεῖν dos φιλοθεάμονες (sc. dos “super-φιλοθεάμονες”) acaba por se revelar algo muito diferente do que parecia ser – e algo muito diferente de corresponder a um total cumprimento do “programa” de completa supressão de escondimento): os φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες” habitam o ὀνειρώττειν e, por isso, estão nos antípodas de uma verdadeira tensão para a totalização da γνῶσις. Na realidade, situam-se integralmente fora do plano da γνῶσις e estão de costas inteiramente voltadas para esse plano. Pois tanto o que têm quanto o que procuram pertence globalmente à esfera da δόξα, convertida em esfera de ὀνειρώττειν e sem qualquer noção de que possa haver o que quer que seja fora dela. Por isso, Sócrates sugere que não são φιλόσοφοι, mas sim φιλόδοξοι («Μὴ οὖν τι πλημμελήσομεν φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους;»⁵⁰⁹). E os φιλόσοφοι sc. o φιλοσοφεῖν – ou seja, a pressão absoluta para a totalização da γνῶσις sc. do ὄν – acaba por se descobrir não como um “capricho” de totalização de um património de γνῶσις/ὄν que de todo o modo já há, mas sim como a pressão resultante da descoberta de que em

⁵⁰⁶ 479e10.

⁵⁰⁷ 480a1.

⁵⁰⁸ A fórmula usada em 480a4 para referir o estatuto que a segunda direcção do olhar recusa aos núcleos de compreensão fundamental – e isso quer dizer: “αὐτὸ τό” X, tanto na primeira acepção quanto na segunda.

⁵⁰⁹ 480a6-7.

tudo se está preso de um ὄνειρώττειν e em tudo falta por inteiro o que quer que seja de ὕπαρ sc. de γνῶσις/ὄν.

Importa insistir neste ponto, para que resulte o mais nítido possível. Quando aqui se diz que os φιλόδοξοι se situam inteiramente fora do plano da γνῶσις sc. do ὄν, isso não é exclusivo dos φιλόδοξοι, pois, vendo bem, também a situação dos φιλόσοφοι se caracteriza pela radical ausência ou indisponibilidade da γνῶσις e do ὄν. Neste sentido, a situação de radical falta (fuga, ausência, etc.) da γνῶσις e do ὄν constitui, se assim se pode dizer, um *denominador comum* entre ambas as perspectivas. Ou seja, tanto os φιλόδοξοι quanto os φιλόσοφοι lidam com *imagens* – e nada no seu campo de apresentação inclui a efectiva posse dos αὐτά. Mas, sendo assim, o decisivo está naquilo que introduz descontinuidade (e até uma profunda descontinuidade) entre estes dois modos de ver. Com efeito, não obstante a referida afinidade entre os φιλόδοξοι e os φιλόσοφοι, o que define a perspectiva destes últimos é precisamente a ruptura com o ὄνειρώττειν e, com ela, a *entrada em cena da “própria coisa” para que a imagem constitutivamente remete*. Quer dizer: os φιλόδοξοι permanecem fechados na imagem pela forma como a confundem com a “própria coisa”, de tal modo que não seguem a remissão ou tensão para o αὐτό (a “excentricidade” em relação a ele) que de raiz constitui a imagem. Com isso, “cortam”, por assim dizer, o *quantum* mínimo de ligação com a “própria coisa” de que a imagem é já portadora: viram-lhe completamente as costas, ficando absortos no ὄνειρώττειν (num ἀσπάζεσθαί τε καὶ φιλεῖν completamente imanente a ele) e produzindo um segundo escondimento dentro do escondimento correspondente à ausência do αὐτό⁵¹⁰. Os φιλόσοφοι, pelo contrário, vêem a imagem como imagem e, com isso, incluem no seu próprio horizonte aquilo que a imagem projecta em si e que, no fundo, sempre já é enquanto imagem: o “ver” da “própria coisa”. Quer dizer, ao suprimirem o ὄνειρώττειν, os φιλόσοφοι *ficam voltados para o plano γνῶσις e do ὄν* e, nesse sentido, têm já de algum modo um contacto com ele. É propriamente isto que separa os φιλόδοξοι e os φιλόσοφοι, que “rompe” com o referido denominador comum e acaba por lhes conferir duas formas de tensão muito diferentes uma da outra.

⁵¹⁰ Isto é, aquele duplo escondimento que, como vimos, é próprio do “sonho”, quer no sentido comum do termo quer no sentido “platónico”: o escondimento da “realidade” e o escondimento da própria imagem.

2.2. O μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος em *Respublica* VI: a “Alegoria da Linha”. A *repetição* e o *desenvolvimento* da escala de V (i.e. da “escala das δυνάμεις”) na escala de VI. O papel decisivo da *terceira subsecção* da alegoria: os conceitos de ζήτησις e de ὑπόθεσις. A noção fundamental de uma ζήτησις internamente contrariada por (e absorvida em) ὑπόθεσις sc. ὑποθέσεις. A subsistência de e a “contaminação” por ὀνειρώττειν na própria supressão dele: um “acordar só em sonhos”. Um modelo muito diferente da relação entre φιλόδοξον e φιλόσοφον: não uma mera alternativa (*ou* φιλόδοξον *ou* φιλόσοφον), mas a possibilidade de um ponto de vista marcado pela *conjunção ou fusão* entre φιλόδοξον e φιλόσοφον (φιλόδοξον x φιλόσοφον)

Como indicámos, a consideração dos fenómenos analisados em *Respublica* V não termina aí, antes desempenha um papel não menos decisivo também no livro VI (e assim também em relação a VII, como veremos). Dito de forma mais precisa: o quadro que é fixado a partir da escala de *Respublica* V é *explorado* ou *desenvolvido* no livro VI – e isto de tal modo que é possível identificar qualquer coisa como uma *repetição* da escala de V em VI (mais precisamente numa outra escala, que o livro VI apresenta em 509dss.: a chamada “Alegoria da Linha”) – e, na verdade, também uma repetição da escala de VI (e, portanto, da de V) em VII.

Mas isto põe, desde logo, um *problema de articulação* entre os dois passos (i.e. entre *Respublica* V, 476d-480 e *Respublica* VI, 509d-511e). O primeiro aspecto a ter em conta diz respeito à própria *legitimidade* deste “salto” do final de V para o final de VI – um “salto” que, além do mais, passa por cima da discussão de 505ass. sobre a ideia de Bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) sc. sobre a “Alegoria do Sol”, ignorando assim o carácter absolutamente central que esta última parece ter para a compreensão da própria Alegoria da Linha.

Vejamos, mesmo que sumariamente, os dados do problema. É claro que a Alegoria da Linha vem na sequência dos enunciados sobre a ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ e da Alegoria do Sol. E há uma muito forte sugestão de continuidade – de tal modo que a Alegoria da Linha vem ilustrar o quadro desenhado nesses enunciados, que a precedem, sobre a ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Daí resulta uma forte tendência para usar os referidos enunciados como “chave” para a compreensão da Alegoria da Linha, como se esta fosse pura e simplesmente uma extensão (um desenvolvimento adicional) da Alegoria do Sol

e tivesse nela, por assim dizer, a sua “chave”. Quer dizer, tende-se a compreender a relação entre a análise da ideia de Bem e a Alegoria da Linha como se a segunda fosse como um “*roman à clef*”, cujas “personagens reais” se encontrariam na discussão sobre a ideia de Bem sc. na Alegoria do Sol – e o problema da Alegoria da Linha se resolvesse encontrando as “personagens reais” que têm correspondência nos enunciados sobre a ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Entendida nestes termos, a Alegoria da Linha acaba por equivale apenas a uma outra formulação do mesmo quadro de considerações que já se acha fixado nas análises da Alegoria do Sol.

Mas, sendo esta uma leitura que se tende a impor, não é a única possibilidade de interpretação. Vendo bem, por mais próxima que seja a ligação àquilo que precede, a Alegoria da Linha desenha *uma escala própria e irreduzível* à alegoria anterior: uma escala que justamente fornece um *quadro autónomo e complementar* à Alegoria do Sol.

O ponto decisivo é que, se (como é o caso) a Alegoria da Linha fornece um quadro para situar as “personagens” da Alegoria do Sol e para definir melhor que funções exercem, esse quadro não vem da Alegoria do Sol, não é uma mera tradução dela. Trata-se de algo de outro, acrescentado, com um teor e valor próprios – de tal modo que é isso mesmo que permite que a segunda alegoria ajude a perceber melhor o sentido da primeira. Quer dizer, as próprias “personagens” da Alegoria do Sol exercem funções muito diferentes consoante sejam vistas à luz de uma perspectiva não marcada pela Alegoria da Linha ou, pelo contrário, à luz de uma perspectiva transformada por ela. Não cabendo aqui produzir uma análise pormenorizada focamos em especial um ponto que permite, julgamos, perceber com suficiente nitidez o que temos em mente.

É claro que a Alegoria do Sol confere à ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ funções decisivas em matéria cognitiva – de tal forma que ela tem que ver com conhecimento. Se essa ligação for entendida só a partir da Alegoria do Sol, a perspectiva em que tende a inscrever-se é uma perspectiva correspondente a algo que vimos nas análises do livro V: há, de todo o modo, sempre algum património cognoscitivo (uma “clareira” de conhecimento de que cada um de nós dispõe) e o conhecimento em relação ao qual a ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ tem um papel de chave corresponderá a um alargamento desse património, etc. Pelo contrário, a perspectiva desenhada na Alegoria da Linha põe tudo num pé muito diferente: o que habitualmente se faz passar por conhecimento não é tal (não resiste a exame, tem de facto o carácter de um não-conhecimento – de algo μεταξύ) – e o conhecimento ligado à ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ não corresponde à *pedra de fecho* (ao ponto máximo, etc.) de um edifício cognitivo na sua maior parte constituído por conhecimentos que não passam por

ela, mas sim a uma chave para aceder ao próprio plano do conhecimento enquanto tal (de tal modo que se atribui à *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* uma função de chave para a ultrapassagem do plano meramente *μεταξύ* e para a constituição de *qualquer* efectivo conhecimento). Nesse sentido, como já se verá melhor, o que a Alegoria da Linha faz é, antes do mais, pôr em relação os enunciados sobre a *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, a Alegoria do Sol, etc. com o *reconhecimento da situação em que se está* (o reconhecimento do nosso “paradeiro” e das suas “coordenadas”) que resulta das escalas do final do livro V (e das análises a que elas dão expressão).

O “salto” que fazemos do final de V para o final de VI não tem, portanto, a natureza de um “salto” – acompanha o fio de ligação interna entre as diversas “peças” do puzzle da *Respublica*. Tanto mais que, como já se verá, a Alegoria da Linha não se limita a reactivar, no final do livro VI, as perspectivas adquiridas no final de V: produzem ao mesmo tempo também um “zoom” das escalas de V – que, vistas mais de perto, se desdobram e tomam determinações mais precisas e complexas. Em suma, pode-se e deve-se encarar a Alegoria da Linha a) numa leitura “imane” dos seus próprios enunciados e b) como uma *repetição* e um *aprofundamento* das escalas de V (mais precisamente, da escala em que, como vimos, acaba por se condensar o resultado das averiguações nas últimas páginas de V: a escala das *δυνάμεις*).

Mas será mesmo assim? E que é que permite dizer que é assim? O primeiro aspecto a levar em conta para dar resposta a estas perguntas prende-se com aquilo que tem, por força, de ser ponto de partida de uma leitura imane da Alegoria da Linha: a análise dos princípios formais da construção desta nova escala. A questão é, *grosso modo*, a seguinte: Sócrates está claramente a desenhar uma escala, mas essa escala apresenta-se como uma escala *de quê?* Qual é o princípio (ou quais são os princípios) da sua construção – que espécie de diferenças é que ela se destina a expressar? E isso quer dizer também: em que é que se distinguem os diferentes níveis dessa escala? Que determinações são postas a ocupar esses diferentes níveis e como é que correspondem ao próprio princípio de diferenciação que está na origem da escala? À primeira vista, pode parecer que Sócrates não fornece elementos suficientes para responder a todas estas perguntas. Mas, se olharmos mais atentamente, vemos que não é assim. Por um lado, há uma clara indicação dos princípios formais de construção da escala (mesmo que essa indicação seja em grande parte dada na própria construção e, na verdade, até às últimas linhas do livro VI – e não apenas na parte introdutória). Por outro lado, a indicação dos princípios de construção da escala está feita de um modo muito particular,

a saber, por via de um mecanismo de *repetida alusão ao final do livro V* e de *citação das suas fórmulas* – de tal forma que a um leitor um pouco mais atento não escapa aquilo que não é exagerado descrever como uma insistente e até mesmo massiva presença da escala do final do livro V (mais precisamente, dos passos relativos à escala das δυνάμεις) nos enunciados da Alegoria da Linha. Mas vejamos, então, como é assim.

Sócrates começa por pedir que representemos uma linha⁵¹¹ cortada em duas partes ou secções e que se as designe *grosso modo* por νοητόν e ὁρατόν (ou, como também se dirá: γνωστόν e δοξαστόν, respectivamente). Em seguida, faça-se um novo corte, subdividindo cada uma das secções novamente em duas partes. Por fim, distribua-se cada uma destas quatro subsecções em termos da sua σαφήνεια e ἀσάφεια comparativa.

Ao dar estes primeiros passos, Sócrates chama desde logo a atenção não apenas para diferentes determinações, distinguíveis somente quanto à sua identidade ou ao seu conteúdo; sucede, antes, que essa diferença tem que ver com *relações de hierarquia* (de tal modo que se trata justamente de uma escala, na acepção mais própria do termo). E aqui importa que fique claro em que sentido se fala de hierarquia. Na verdade, estão em causa *dois sentidos* complementares. Antes de mais, tal hierarquia traduz-se na relação entre o primeiro e o segundo corte – de sorte que a) a primeira subdivisão (de que resultam duas secções) tem *mais peso* do que a segunda e b) a segunda secção (o νοητόν sc. γνωστόν) é *qualitativamente superior* à primeira secção (o ὁρατόν sc. δοξαστόν) ou, o que é o mesmo: ao levar a cabo a primeira partição da escala, Sócrates põe a tónica no intervalo entre a segunda subsecção e a terceira. Mas, por outro lado, há hierarquia também no que diz respeito à relação entre *todos os níveis da escala*, i.e. *entre as quatro subsecções*. Ou seja, a relação entre as próprias subsecções está constituída de tal modo que replica o tipo de articulação que há entre as duas secções. De sorte que a primeira subsecção (i.e. o limite inferior da primeira secção) é *qualitativamente inferior* à segunda subsecção, a segunda subsecção (i.e. o limite superior da primeira secção) é *qualitativamente inferior* à terceira subsecção e, por fim, como fica sugerido, a terceira subsecção (i.e. o limite inferior da segunda secção) é *qualitativamente inferior* à quarta subsecção, que constituirá, assim, o extremo superior (o máximo em termos qualitativos) da escala. Mas para que é que tudo isto aponta?

⁵¹¹ A supor que se trata efectivamente de uma linha. Sobre este aspecto veja-se *infra* pp. 483s.

As análises da Alegoria da Linha partem da consideração de duas escalas (ou, mais precisamente, de uma dupla escala – mas já lá iremos). Como sucede em V, uma dessas escalas procura descrever diferentes *situações de acesso* – ou, como agora se designa no livro VI: «παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ» (511d7). E a outra escala é justamente uma escala de fixação de diferentes teores ônticos, ou expresso de forma mais precisa: uma escala que descreve aquilo que corresponde, no plano da “realidade”, às diferentes situações de acesso analisadas – isto é, aquilo que em VI também se exprime como ο ἐφ’ ᾧ sc. como os «ἐφ’ οἷς» (511e2) dos diferentes παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ. O que, por sua vez, permite pôr na pista de um outro elemento de V que é retomado em VI: as duas escalas de VI não são paralelas uma à outra, como se se tratasse de duas ordens de determinações completamente autónomas ou independentes uma da outra. Pelo contrário, no centro da descrição de VI está a ideia de *correlação* entre as duas escalas: essa mesma correlação que, de raiz, marca as escalas de V e faz que, em rigor, não se trate duas escalas, mas sim de uma dupla escala (em que as diferentes situações de acesso e os diferentes teores ônticos correspondem a dois lados da mesma moeda). Ora, isto quer dizer a) que as diferentes situações de acesso se definem *eo ipso* por terem uma determinada correspondência no plano daquilo que apresentam e b) que os diferentes apresentados (os ἐφ’ οἷς) se definem pela circunstância de também eles encontrarem uma determinada correspondência no plano do acesso.

Mas mais ainda. Se, entretanto, perguntarmos como é que, no quadro da Alegoria da Linha, está compreendida esta correlação entre a multiplicidade dos παθήματα τῆς ψυχῆς e os respectivos ἐφ’ οἷς, saltam à vista duas coisas. A primeira tem que ver com o facto de a Alegoria da Linha chamar a atenção para qualquer coisa como um máximo ou superlativo em termos de conhecimento e de “realidade” – e isto de tal modo que toda a multiplicidade da escala (cada um dos níveis que a compõem) está construída a partir da fixação de um conhecimento pleno (da νόησις, do νοῦς) sc. de uma “realidade” plena – ou seja, como algo situado *abaixo* dessa plenitude. Mas não é apenas nesta peculiar organização “descendente” da escala, constituída a partir de um superlativo em matéria de conhecimento e realidade, que VI retoma ou importa a escala de V. Vendo bem, há ainda um segundo aspecto decisivo, sem o qual não se percebe bem o tipo de correlação entre o lado do conhecimento (das situações de acesso sc. dos παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) e o lado dos ἐφ’ οἷς correspondentes. Vendo bem, o que está em causa na Alegoria da Linha não é o que, no âmbito das análises do livro V, designámos como o “primeiro assalto”, como se as escalas de VI estivessem montadas com base na

perspectiva de uma “testemunha cognitiva” que acede (por assim dizer) “de fora” às diferentes situações de acesso possíveis sc. aos diferentes teores ônticos e estabelece uma correspondência entre eles. Pelo contrário, o que encontramos na Alegoria da Linha retoma o resultado do “segundo assalto” do livro V: parte dele e desenvolve-o. Quer dizer, por um lado, a caracterização da escala desenhada na Alegoria da Linha compreende as diferentes situações de acesso (os diferentes παθήματα τῆς ψυχῆς) como δυνάμεις (no sentido em que o termo é analisado no livro V), i.e. como algo definido ao mesmo tempo por ter um determinado ἐφ’ ᾧ (um campo para que abre, um correlato ou um dado ἐπὶ τι φέρειν) e um determinado ὃ ἀπεργάζεται, i.e. aquilo que uma determinada δύναμις, a partir de si mesma, faz (leva a cabo ou produz) com o seu correlato e determinada o teor ôntico que lhe corresponde enquanto propriedade daquilo que ela mesma constitui como acesso. Mas, por outro lado, a escala da Alegoria da Linha não se limita a indicar estes dois elementos ou critérios de diferenciação das δυνάμεις, antes põe também em relevo a sua *intrínseca correlação*, que justamente faz que a variação quanto ao ἐφ’ ᾧ esteja constituída na dependência da própria conformação do ὃ ἀπεργάζεται e, inversamente, que a conformação deste último tenha por força de corresponder a uma determinada modalidade de ἐφ’ ᾧ.

E isto permite evidenciar um outro aspecto da intrínseca ligação entre a escala de VI e a de V. A escala que se desenha em VI é, como se diz explicitamente, uma escala de σαφήνεια–ἀσάφεια, quer dizer, uma escala cuja partição ou diferenciação está de raiz marcada por um contraste «σαφηνεία καὶ ἀσαφεία» (em matéria de revelação, manifestação e o seu oposto).⁵¹² E isso de tal forma que, à semelhança do se passa em V, a noção de σαφήνεια é compreendida como sinónima de φανόν, mais precisamente de «φανερόν» (e, portanto, também aqui se deve falar de um *nexo de sinonímia* entre ambas as noções).⁵¹³ Por outras palavras, tal como no final de V, as situações de acesso consideradas em VI (*n.b.*: compreendidas como δυνάμεις, no sentido do “segundo assalto” de V) estão definidas em função daquilo que *revelam, põem a descoberto, manifestam* ou, pelo contrário, daquilo que *não manifestam, escondem, ocultam*, etc. (em suma, do grau de σαφές/ἀσαφές de que são portadoras). De sorte que, por outro lado, o correlato dessa manifestação traduz precisamente o que em VI se exprime na

⁵¹² Cf., por exemplo, 509d8-e1: «(...) τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοὶ ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες».

⁵¹³ É o que salta à vista com nitidez, por exemplo, na descrição da terceira subsecção, quando se fala das ὑποθέσεις (um conceito que ainda teremos de discutir em pormenor) como «ὥς παντὶ φανερῶν» (510d1). A respeito deste nexo nas análises de *Respublica V*, veja-se pp. 440ss.

noção de ἀλήθεια e do seu oposto («ἀληθεία τε καὶ μή», como se diz em 510a9).⁵¹⁴ A íntima correlação entre estes dois campos semânticos (a σαφήνεια/ἀσάφεια para descrever o ὃ ἀπεργάζεται dos diferentes παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ e a ἀλήθεια/μὴ-ἀλήθεια para expressar o que se passa no campo dos apresentados) acha-se muito nitidamente posta em relevo no último passo de *Respublica* VI, onde se diz: «ὥσπερ ἐφ’ οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχειν, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν»⁵¹⁵.

Mas isto ainda não é tudo. Se virmos com atenção, resulta claro que a escala de VI lida, desde o princípio, com as noções de *imagem* e de *αὐτό* – de tal modo que o contraste entre as imagens e as “próprias coisas” (exactamente no sentido em que, no livro V, se fala deste contraste como algo relativo à oposição sonho/vigília, etc.) é propriamente o “meio” em que se situa a escala da Alegoria da Linha. Isto é assim, desde logo, na demarcação entre a primeira e a segunda subsecções da alegoria – pois, como já veremos em pormenor, o que define a primeira subsecção é justamente as εἰκόνες sc. τὸ ὁμοιωθέν e o que, por sua vez, define a segunda subsecção é o facto de corresponder ao “próprio” de que as imagens são imagens sc. de que o semelhante é semelhante (i.e. ὃ τοῦτο ἔοικεν sc. τὸ ὃ ὁμοιωθέν). Mas, sendo assim, não é apenas na articulação entre a primeira e a segunda subsecções que se pode falar do contraste entre εἰκόν e αὐτό. Não: aquilo a que assistimos na Alegoria da Linha é qualquer coisa como uma *iteração do nexa imagem/“própria coisa”*, de tal maneira que é justamente ele, ou melhor, é justamente a alternativa entre sonho e vigília no sentido de *Respublica* V (quer dizer: a alternativa entre haver confusão da imagem com a “própria coisa” e haver reconhecimento da imagem *como imagem*) que marca a relação entre os níveis que compõem a escala.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Neste contexto, há que assinalar um ponto que não poderemos debater em pormenor, mas que não pode deixar de ser referido. Esse ponto tem que ver justamente com o conceito de ἀλήθεια, ἀληθές e com a sua particularidade na Alegoria da Linha. Com efeito, nas análises da escala de VI, “ἀλήθεια” é usado para expressar o que se passa *na esfera do que é apresentado ou do que aparece como ἐφ’ ᾧ* (insista-se: do ἐφ’ ᾧ enquanto correlato de um dado ὃ ἀπεργάζεται ou, o que é o mesmo, do ἐφ’ ᾧ tal como resulta das análises do “segundo assalto” do livro V). Mas o que aqui importa em especial vincar é o facto de, como parece ficar claramente sugerido, o uso de “ἀλήθεια” em VI chamar a atenção justamente para a ideia de manifestação sc. de *manifestado, revelado, desvelado*, i.e. para a ideia de *clareza, nitidez*, etc. que também está no centro das análises do livro V. De sorte que também em VI (tal como tudo indicava já ser o caso em V) o aspecto decisivo não é fundamentalmente a ideia de *certeza, infalibilidade*, etc., mas antes a ideia de algo que é *posto a descoberto*, que é *retirado do seu escondimento* (ou o oposto: encoberto, deixado por revelar ou manifestar). Este mesmo aspecto sobressai igualmente na noção de ἐνάργεια, ἐναργές, usada em VI como sinónimo de ἀλήθεια (veja-se 511a7: «ὥς ἐναργέσι»).

⁵¹⁵ Cf. 511e2-4. Sobre a fixação do texto, veja-se v.g. ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato*, op. cit., ad loc. e SHOREY, P. (ed.), *Plato: The Republic*, op. cit., ad loc.

⁵¹⁶ Com efeito, é isso que sucede na articulação entre a primeira e a segunda secções da alegoria (i.e. entre o νοητόν sc. γνωστόν e o ὁρατόν sc. δοξαστόν, respectivamente), ou seja, também elas se relacionam

O que dissemos permite já começar a ver a afinidade entre a escala do livro V (a escala das δυνάμεις) e a escala de VI. Mas, mesmo que ainda só numa primeira aproximação, permite também captar de forma mais precisa o sentido do nexos que há entre essas duas escalas. Qual é, então, o nexos que acaba por se desenhar entre a escala de V e a escala de VI?

Antes de mais, este nexos tem características tais que, na verdade, é possível construir uma linha que traduz a escala de V nos termos da escala de VI. A isso corresponderia qualquer coisa como uma linha tripartida em 1) extremo positivo, 2) extremo negativo e 3) μεταξύ. Mas, por outro lado, se compararmos as duas figuras em causa, salta imediatamente à vista uma *diferença de cardinal*: a escala de V, quando traduzida na de VI, é uma escala *tripartida* – ao passo que em VI se trata de uma escala *quadripartida*.

Mas isto não é tudo. Vendo bem, à primeira secção da escala de V (a pura ἄγνοσία sc. a plena ἄγνοια) *nada corresponde* na escala de VI. Com efeito, esta última tem já na sua base precisamente παθήματα τῆς ψυχῆς: uma determinada forma de acesso e, assim também, um determinado conteúdo, i.e. algo diferente de 0 em termos de apresentado (de ἐφ' ᾧ). Ou, expresso de modo mais preciso: a escala desenhada em VI não começa com a ἄγνοσία (i.e. com a ausência de apresentação, manifestação, em suma: com um grau nulo de σαφήνεια). A primeira secção da Alegoria da Linha está já marcada por um determinado ἐπὶ τι φέρει: por um determinado campo de apresentação, por depôr em algo (estar já levada a algo ou orientada para algo). E isto de tal modo que, por outra parte, o correlato dessa situação de acesso é já radicalmente diferente do μηδαμῇ ὄν, da pura ausência no plano do que se acha apresentado. Ou, para o exprimir nos termos que são usados no final do livro VI: a primeira subsecção envolve sempre já um *quantum* mínimo de ἀλήθεια (de mostraçāo, desocultaçāo ou desvelamento das coisas).

Ora, isto significa, então, que o extremo negativo da escala de V (ἄγνοια/μηδαμῇ ὄν) *desaparece na escala de VI*. O facto de ser assim não quer dizer que a ἄγνοια sc. o μηδαμῇ ὄν fiquem inteiramente para trás, como algo que pura e

entre si de tal modo que «τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη» (510a9-10). Mas, sendo assim, isto põe um problema que oportunamente teremos de considerar e que, de forma preliminar e sucinta, podemos formular do seguinte modo: se a) a segunda secção (o νοητὸν sc. γνωστὸν) é definida como o “próprio” (τὸ ᾧ ὁμοιώθη) e, simultaneamente, b) é complexa (está constituída por duas subsecções), como é que a terceira subsecção – i.e. algo que, de acordo com esta descrição, *já* se encontra no plano da “própria coisa” e *ainda está aquém* do extremo superior da escala – pode alguma vez ter a natureza de uma imagem (e tanto quer dizer aqui: de um ὄναρ)?

simplesmente já não tem cabimento ou sentido. Na verdade, o que se desenha em VI é, antes, uma *focagem* (um “zoom”, como dissemos) *sobre a possibilidade mínima de apresentação sc. de “realidade”*, ou seja, sobre aquilo que, de todo em todo, poderá corresponder a um *grau mínimo* de σαφήνεια/ἀλήθεια. E isto de tal modo que podemos dizer com propriedade que a escala de VI se situa no meio da escala de V: VI começa já num patamar acima da mera ἄγνοια sc. do μηδαμῇ ὄν e tudo o que desenha vai justamente de um grau mínimo de relação entre σαφήνεια/ἀλήθεια (de algo, de raiz e inextirpavelmente, já marcado por um *quantum* mínimo de σαφήνεια e ἀλήθεια) até à forma plena (máxima, superlativa) de σαφήνεια/ἀλήθεια.

Importa vincar bem todos estes aspectos, para não perder de vista o sentido do nexos entre as duas escalas. Em primeiro lugar, se se verifica (como de facto é o caso) a referida afinidade entre as duas escalas, i.e. se o princípio de construção das escalas é o mesmo, então isso significa que há (tem de haver) correspondência entre o *topo* das escalas. De sorte que a) a subsecção superior da escala de VI e b) o extremo positivo da escala de V coincidem e, em ambos os casos, está justamente em causa aquilo que podemos designar, pelos termos de V, como γνῶσις/ὄν (i.e. como algo pleno, imperfectível em matéria de manifestação). Por outras palavras, também em VI o que está em causa é algo que podemos descrever pela noção de *ὑπερβαίνειν*, a que V recorre para exprimir o carácter *absolutamente insuperável ou inexcédível da δύναμις positivamente superlativa*, e parafrasear o enunciado de Sócrates, dizendo que a quarta subsecção da Alegoria da Linha tem uma natureza tal que “οὐδέτερα ὑπερβαίνει νόησιν σαφηνεία”⁵¹⁷.

⁵¹⁷ Cf. 478c10-12 («Ἀρ’ οὖν ἐκτὸς τούτων ἐστίν, ὑπερβαίνουσα ἢ γνῶσιν σαφηνεία ἢ ἄγνοιαν ἀσαφεΐα; // Οὐδέτερα»).

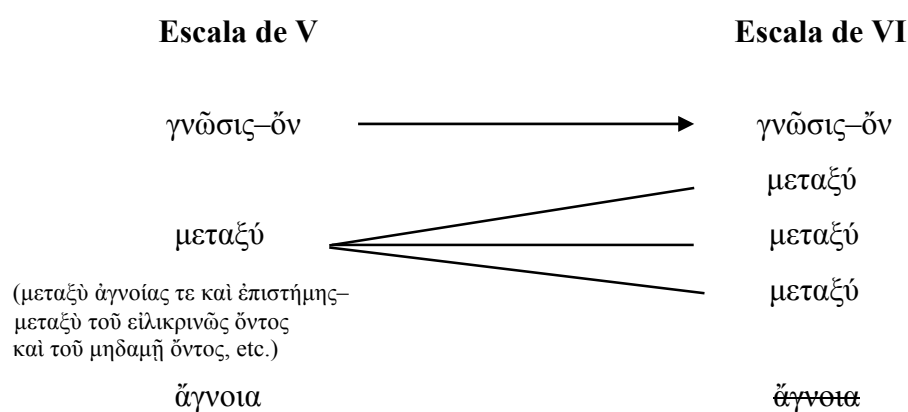
Não é este o sítio para discutir minimamente o problema, mas importa fixar três pontos essenciais sobre a questão do ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, de que Sócrates fala em 509, e o nexos quer há entre essa questão e o que aqui estamos a focar. Em primeiro lugar, há que ter presente que, por mais extraordinária que seja a transcendência da ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, toda a perspectiva desenhada no livro VI da República tem como chave a tese central de que se trata de algo a que se está a) *sempre já* e, na verdade, b) *permanentemente* dirigido (em cada momento da nossa vida). É isso que se diz, de forma muito clara, em 505d11-e2: «Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ’ ἐστίν (...))». Por maior que seja a distância que nos separa dela, há como que uma *relação sempre estabelecida e inamissível* entre cada um de nós e a ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ. De sorte que, por um lado, tudo em nós orbita em torno dela; e, por outro lado, se ela nos escapa, isso corresponde a falharmos um alvo a que, de todo o modo, sempre já estamos dirigidos e a que não podemos deixar de estar dirigidos. Em suma, um dos pilares das indicações dadas pelo livro VI da República a respeito da ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ é a descrição do que nós somos como uma espécie de “projéctil” constitutivamente dirigido ao alvo da ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ e que, por mais que falhe esse alvo, não pode deixar de estar apontado a ele. O segundo ponto a ter presente neste contexto prende-se com o contexto dos enunciados sobre o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Está em causa o paralelismo entre a ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ e o sol sc. a luz: assim como a luz é o elemento que possibilita tanto a δύναμις da visão quanto a

Mas o que dissemos significa também que, no próprio plano formal, três das quatro subsecções da escala de VI se situam já no território do plano intermédio da escala de V. Ou seja, a escala de VI tem o seu princípio *já na esfera do μεταξύ* (sc. da δόξα) e todas as subsecções abaixo da νόησις correspondem justamente a perspectivas

δύναμις da visibilidade, assim também a *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* é o elemento que possibilita tanto a δύναμις do conhecimento quanto a δύναμις da visibilidade. Nesse sentido, ela não é pura e simplesmente um objecto de conhecimento entre outros; e aquilo a que se pode chamar o seu conhecimento também não é apenas um conhecimento entre outros – da mesma forma que a luz não é apenas um objecto visível entre outros, nem a sua posse é apenas uma visão entre outras –, mas sim algo muito peculiar, que está e tem de estar em toda a visão do que quer que seja e em todo o visível (e justamente a constituir a visão como visão e o visível como visível). Todos estes enunciados levantam consideráveis problemas de interpretação. Mas há um ponto que parece claro: Sócrates não está a falar da “posse” da luz a) como algo acima da própria visão ou heterogéneo em relação a ela, da mesma forma que b) não está a falar da luz como algo acima do visível ou heterogéneo em relação a ele. Se assim se pode dizer, está a falar de uma *transcendência dentro da mesma esfera* (algo paralelo à transcendência da luz na esfera da visão e do visível). Ou seja, vendo bem, Sócrates não está a falar de algo superior ao conhecimento, mas sim daquilo que constitui o próprio conhecimento (uma condição intrínseca dele) e também não está a falar de algo superior à οὐσία, mas daquilo que a constitui (veja-se especialmente 509b6-8: «καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸν γινώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι»). Isso significa que nada do que diz em 509 tem que ver necessariamente com a concepção de algo acima do conhecimento (que seja efectivamente φανότερον τῆς γνώσεως) ou de algo superior à οὐσία *num sentido correspondente*. Quer dizer, nada implica que haja contradição entre os enunciados de 509 e os de 478c. A tudo isto acresce, finalmente, um terceiro ponto, não menos importante. Em 509b, logo a seguir ao passo acima citado, diz-se o seguinte: «(...) οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος». Esta passagem é decisiva. Na verdade, ela parece pôr em causa o que acabamos de dizer, pois fala inequivocamente do ἀγαθόν como algo a) que não é οὐσία e b) que se caracteriza por ultrapassar (ὑπερέχειν) a própria οὐσία em dignidade e poder. Mas aqui há dois aspectos a considerar. Por um lado, essa alteridade em relação à οὐσία e essa ultrapassagem dela não significa necessariamente algo diferente do que se passa entre a luz e os visíveis (ou seja, não significa necessariamente algo inteiramente fora da esfera da οὐσία – cuja posse ou acompanhamento caia inteiramente fora da esfera do conhecimento). Mas, por outro lado, há em tudo isto ainda uma outra possibilidade que importa não deixar de fora. Quando se fala do “ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας” e se põe o problema da sua interpretação, tende-se a compreender o sentido da expressão nos seguintes termos: Sócrates está a falar de algo com uma natureza tão extraordinária que fica ainda para lá da οὐσία. Nesta interpretação, o “ἔτι ἐπέκεινα” tem um carácter, por assim dizer, *adjectivo*: resulta do peculiar teor ou do peculiar modo e ser do ἀγαθόν (como se não pertencesse a ele). Mas talvez não seja assim – talvez não seja isso que Sócrates está a descrever. Com efeito, também pode suceder que esteja a falar justamente do facto de a *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* ter no centro do seu próprio “teor” justamente a peculiar nota da *superlatividade enquanto tal* (quer dizer, não apenas uma superlatividade regional, dentro de uma esfera específica de determinação, mas a *superlatividade propriamente absoluta*, que condensa e convoca em si todos os superlativos). Esquece-se muitas vezes que, embora formalmente o ἀγαθόν esteja no grau normal, *in re* não só se trata de um superlativo, mas do *superlativo de todos os superlativos* (daquilo que “não deixa nada a desejar”). Quer dizer, o próprio “conteúdo” desta peculiar *ιδέα* é algo que se define justamente por corresponder à *insuperável ultrapassagem de tudo*. E isso corresponde aos fenómenos identificáveis. A *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* que é reconhecível como alvo de tudo em nós é o projecto desse “cimo” absoluto, sem nada para lá (ou acima) de si. Não se trata, portanto, de um ἐπέκεινα puramente *comparativo*, em relação a isto ou àquilo, mas de um ἐπέκεινα *absoluto*, que se define precisamente por isso. Nesse sentido, o “disparo” que há no centro desta peculiar determinação vai mais longe do que qualquer outro: pois não aponta para um X que é transcendente, mas para a *própria transcendência absoluta*, enquanto tal. Parece claro que em 509 Sócrates está sibilamente a atribuir a este ἐπέκεινα as funções de ser ele que, à semelhança da luz, acende a inteligibilidade e a intelecção de tudo. Não estamos aqui a procurar esclarecer como poderá ser assim. Estamos apenas a chamar a atenção para o seguinte: vendo bem, pode acontecer que a chave para perceber de que é que Sócrates está a falar quando diz isso seja justamente entender o ἐπέκεινα do final do livro VI não como uma determinação *adjectiva*, mas como a própria determinação *substantiva* do ἀγαθόν enquanto tal.

μεταξύ. De sorte que – é esse o aspecto decisivo – a diferença entre o cardinal da escala de V e o cardinal da escala de VI resulta fundamentalmente de um “*desdobramento*” do plano intermédio da escala de V, que justamente vem multiplicar a própria esfera do μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης sc. do μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος. É esse o resultado da referida focagem ou do referido “zoom” – de tal forma que se pode dizer que a escala de VI é, fundamentalmente, *uma escala do “desdobramento” do μεταξύ*.

A partir do exposto, podemos ilustrar do seguinte modo o nexos que acaba por se desenhar entre as duas escalas:



O que acabamos de ver é, por assim dizer, o fundo ou o substracto da construção formal da Alegoria da Linha – aquilo que, em última análise, corresponde ao denominador comum entre a escala das δυνάμεις apresentada no final de V e a escala construída no final de VI. Mas o segundo ponto decisivo a considerar, se se pretende compreender os princípios de construção formal da Alegoria da Linha, é um segundo conjunto de princípios: aquele que tem que ver com o que é próprio da Alegoria da Linha enquanto tal – ou seja, a) com a construção da própria “linha” (a supor que é mesmo de uma linha que se trata) e b) com o valor acrescentado da Alegoria da Linha (o que ela tem de novo em relação a V).

No que se segue, abstraímos de algumas questões que são de reconhecida importância, mas cuja análise não é indispensável para aquilo que aqui mais nos importa tentar pôr em evidência. Em primeiro lugar, abstraímos da questão de saber se Sócrates está propriamente a falar de uma linha ou de um diagrama. Por uma questão de economia, evitaremos estar sempre a falar de linha/diagrama e designaremos a escala de VI pura e simplesmente como “linha” – mas esta forma de referência não deverá ser

entendida como traduzindo uma tomada de partido em relação à referida alternativa, que na verdade mantemos em aberto. Em segundo lugar, também abstraímos de uma circunstanciada descrição da questão de saber se a linha ou o diagrama está montado na horizontal ou na vertical. Assentamos pura e simplesmente na tese de que está montado de baixo para cima – e tem, nesse sentido, a forma de um ascenso.⁵¹⁸ Em terceiro lugar, abstraímos ainda da questão de saber se as relações de tamanho que Sócrates fixa entre as diferentes secções da linha ou do diagrama são relações de igualdade ou desigualdade.⁵¹⁹ Um exame aturado (e uma interpretação completa) da Alegoria da Linha não poderia deixar de se bater com estas questões. Mas o que aqui procuramos fixar são apenas os lineamentos ou as orientações fundamentais de uma possibilidade de leitura – e isto no quadro de uma análise mais geral da questão do μεταξύ. E julgamos poder deixar de fora os desenvolvimentos a que seríamos obrigados se fôssemos discutir estas três questões, sem que o carácter incompleto que estas omissões emprestam às nossas análises comprometa decisivamente as perspectivas que procuramos pôr de pé.

Antes de focarmos o traçado mais concreto da Alegoria da Linha, importa que fique claro um aspecto que acompanha toda a construção da escala e marca decisivamente a constituição de cada um dos seus níveis, a articulação entre eles, etc. Esse aspecto tem que ver com o que podemos designar como um mecanismo de *dupla determinação* de cada momento da escala. O que queremos exprimir com isto é a

⁵¹⁸ O próprio texto indica que é disso que se trata.

⁵¹⁹ Há um problema de fixação do texto – ou, mais concretamente, uma alternativa entre duas leituras: aquela que, em 509d6, opta por “ἴσα τμήματα” e aquela que, pelo contrário, opta por “ἄνισα τμήματα”. Sobre este problema, veja-se designadamente, ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato, op. cit., ad loc.* e SHOREY, P. (ed.), *Plato: The Republic, op. cit., ad loc.* Se aceitarmos a segunda alternativa (de tal modo que a linha ou o diagrama em causa está construído por secções *desiguais*), levanta-se, por sua vez, um segundo problema: determinar qual das secções é a maior e qual delas é a menor – e porquê. Também esta é uma questão de cujo debate temos de abstrair. A este respeito, refira-se apenas o seguinte. Tudo tem que ver com o critério de diferenciação entre as duas secções da escala. Por um lado, é possível sustentar que a primeira secção é maior, em termos representativos, porque tem como conteúdo a apresentação da indefinida multiplicidade da apresentação imediata, em contraposição ao cardinal muito mais reduzido dos conteúdos que estão no centro da segunda subsecção (as determinações fundamentais). Trata-se, *grosso modo*, da oposição entre “πολλά” (a multiplicidade da apresentação) e “ἓν” (os núcleos de determinação fundamental que subjazem à apresentação que habitualmente se tem). Por outro lado, pode-se sustentar que a segunda secção é maior em termos representativos, porque ilustra a própria *qualidade* do que nela está em jogo, ou seja, o facto de a segunda secção (o νοητόν sc. γνωστόν, como veremos) ter um *estatuto superior* à primeira (ao ὁρατόν sc. δοξαστόν). Compreendida nestes termos, a referida desigualdade «is intended to represent the difference in σαφήνεια or ἀλήθεια between the δοξαστόν (or ὁρατόν) and the γνωστόν (or νοητόν).» (ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato, op. cit., ad loc.*). A circunstância de a escala descrita por Sócrates ser justamente uma escala de graus de maior ou menor qualidade do aparecimento torna, porventura, esta segunda interpretação mais plausível. Mas, em última análise, o texto é omissivo em relação a este aspecto e parece não consentir uma decisão absolutamente terminante entre as diferentes possibilidades de leitura que aqui mencionámos de forma muito breve.

circunstância de a escala da Alegoria da Linha não ter que ver apenas com estas e aquelas “personagens” que são usadas para caracterizar cada secção sc. subsecção. Ou seja, o que define cada nível da escala não é só o que é “posto lá”, designado por estas ou aquelas noções. Não: cada uma dessas “personagens” está como que *sobreterminada* pela própria escala a que pertence (pela própria estrutura formal que, de raiz, marca a constituição de tudo o que a compõe) – e isto de tal modo que a determinação da “personagem” A ou B resulta *eo ipso* da sua integração na escala sc. num dado “lugar” dela. Em suma, os diferentes níveis da escala apresentada no termo do livro VI definem-se ao mesmo tempo a) pela determinação que lhes é atribuída (pela identidade ou pelo conteúdo que Sócrates “põe lá”) e b) pela posição que ocupam na própria escala enquanto tal.

Posto isto, reunimos as condições para acompanhar mais de perto as diferentes subsecções que compõem a escala da Alegoria da Linha.

Como em parte já resulta claro do que acima procurámos pôr em evidência, a primeira subsecção traduz uma *forma mínima de não-nada* – quer dizer: *um mínimo quanto ao ἐφ’ ᾧ*, que a escala identifica com as imagens ou o semelhante (εἰκόνες, τὸ ὁμοιωθέν), e *um mínimo quanto ao ὃ ἀπεργάζεται*, correspondente à mera posse de imagens ou ao que VI exprime pelo conceito de εἰκασία. Na esfera do ἐφ’ ᾧ, Sócrates faz corresponder à primeria subsecção a) as sombras, b) as imagens na água e também c) as imagens nos espelhos ou em superfícies lisas: «λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον (...)»⁵²⁰. Mas aqui há que frisar bem um ponto, sem o qual não se percebe aquilo para que a primeira subsecção está a apontar. Quando Sócrates refere as sombras, as imagens na água e as imagens especulares, tal pode ser entendido como se se tratasse da enumeração de vários exemplos avulsos de um modo de ser que, no fundamental, é sempre o mesmo. Mas, vendo bem, não é isso que está em causa. Ao referir estas três formas de imagem, Sócrates acentua um determinado *contraste* entre elas: um contraste que não se traduz apenas em vários casos do “mesmo” (A e B e C), mas em *diferentes modalidades de se ser-imagem*, distintos quanto à “qualidade” do que manifestam em si. Ou, expresso por termos mais precisos, esse contraste tem que ver com aquilo que podemos exprimir ao falar de um “menos” e um “mais” em relação ao tipo de apresentação que é característico da subsecção

⁵²⁰ Cf. 509e1-510a3.

seguinte (que, como já veremos, está definida justamente como a secção que apresenta aquilo de que as imagens são imagens, ou seja, as “próprias coisas”). Quer dizer, Sócrates está a chamar a atenção para algo como uma *hierarquia* no seio da própria primeira subsecção, de sorte que as diferentes formas de imagem que refere não estão todas num mesmo plano, se assim se pode dizer (como algo totalmente homogêneo e indiferenciado quanto à sua “qualidade”); elas exprimem, antes, *diferentes graus de proximidade* (uma *menor* ou *maior* proximidade) ao teor ôntico que é próprio da segunda subsecção.⁵²¹ Assim, as sombras caracterizam-se por apresentarem o “original” para que remetem (ο ὅ τοῦτο ἔοικεν sc. τὸ ὅ ὁμοιωθέν, como veremos), sim – mas de forma muito *menos nítida, clara ou manifesta* do que as imagens na água, que justamente são capazes de expô-lo com muito maior clareza ou nitidez. E o mesmo se passa se considerarmos a relação entre as imagens reflectidas na água e as imagens especulares: comparadas com as segundas, as primeiras não estão tão próximas do “original”. Neste caso, aquilo que na água se apresenta ainda de forma distorcida (mais ou menos indistinta, etc.) aparece com muito maior nitidez nos espelhos ou em superfícies lisas.

Mas isto, por sua vez, não deve fazer perder de vista um outro ponto, que, por assim dizer, contrabalança o que dissemos. Na verdade, as diferentes formas de ser imagem que estão referidas por Sócrates (as sombras, as imagens reflectidas na água ou em espelhos) correspondem *todas elas a imagens* – e a *nada mais do que imagens*. Há precisamente um *denominador comum* a todas elas. E por mais que uma dada imagem se aproxime do que está em causa na segunda subsecção (mesmo que essa proximidade seja, se assim se pode dizer, máxima), ela caracteriza-se justamente por *estar ainda aquém disso* (por ser um ainda-não disso). Ou seja: todo o território da primeira subsecção é um território globalmente μεταξύ, quer dizer, algo que *já* remete para (já está em relação com) a segunda subsecção (para ο τὸ ὅ ὁμοιωθέν sc. para aquilo de que a imagem é imagem), mas de tal modo que se situa *ainda totalmente aquém* disso que parece ter na segunda subsecção o não-μεταξύ (o extremo) que lhe corresponde.

Ora, neste contexto, a noção de εἰκασία designa justamente a δύναμις correspondente à posse de imagens: uma perspectiva *globalmente feita dessa posse*, em que *tudo o que aparece sem excepção é “interno” ao plano das imagens*. Na verdade, é propriamente esta a instância em que tudo radica – pois o que aqui está em causa é,

⁵²¹ Como veremos, este aspecto será retomado nas análises do livro VII e também aí (ainda mais do que no livro VI) desempenha um papel importante.

como dissemos, uma escala de δυνάμεις. De sorte que a εἰκασία enquanto δύναμις se define justamente a) pelo referido ἐφ’ ᾧ sc. pelas εἰκόνες (é esse o campo que tem aberto ou aquilo a que eleva: ἐπὶ τι φέρει) e b) pelo ὃ ἀπεργάζεται, quer dizer, por haver uma σαφήνεια/ἀσάφεια inerente ao facto de o ἐφ’ ᾧ serem imagens.

O que permite pôr na pista de um aspecto decisivo. Porque é assim, porque o ὃ ἀπεργάζεται aqui em causa tem justamente a natureza que corresponde à mera apresentação de imagens, a manifestação que produz (o que tem de σαφήνεια) em relação às imagens é, na verdade, algo “imerso” no próprio modo de ser da imagem e incapaz de captar eficazmente aquilo mesmo que manifesta. Expliquemo-nos melhor. Nós tendemos a supor que a natureza das imagens é algo perfeitamente evidente: algo a que temos já um acesso eficaz, ou que conseguimos já acompanhar adequadamente. Isto tende a ser a tal ponto assim que, mesmo negando um acesso à “própria coisa” (como é o que está em causa na primeira subsecção), parece que há (que continua a haver) uma inteligibilidade da própria imagem – e isso de tal forma que a esta respeito há (continua a haver) efectiva manifestação: seja como for, aquilo que a εἰκασία tem apresentado é, de todo o modo, algo que se revela no sentido próprio do termo (algo que se mostra plenamente nisso mesmo que é). Todavia, só aparentemente é assim. Pois o que caracteriza as imagens *enquanto imagens* é justamente esconderem ao mesmo tempo que revelam isso mesmo de que são imagens e terem a sua própria identidade escondida *na identidade daquilo de que são* imagens. Quer dizer, o que define a imagem enquanto tal é remeter intrinsecamente para algo diferente de si sc. para a “própria coisa”: a imagem está, de uma ponta à outra, constituída nesta peculiar forma de transgressão de si mesma em direcção a esse outro – e todo o seu modo de ser está marcado por esse outro que de algum modo já manifesta em si ou com que já põe em contacto. Neste sentido, é propriamente *na “própria coisa”* que a imagem tem a “chave” da sua própria identidade, de tal modo que é só a partir de um acompanhamento *da “própria coisa”* que se torna possível acompanhar a imagem na determinação que efetivamente é a sua. Mas a circunstância de esse “próprio”-da-imagem estar ausente, indisponível faz que a imagem, *só por si*, não seja capaz de se esclarecer a si mesma. Ou, se quisermos, todo o acompanhamento da imagem na ausência da “própria coisa” tem ele mesmo um carácter “imagético”: é um acompanhamento justamente marcado pela ausência sc. pelo *escondimento* daquilo que acompanha (e que, por isso mesmo, só acompanha de forma defeituosa ou inautêntica). Na verdade, a razão por que tendemos a supor o contrário (e a sustentar que, independentemente do acesso à “própria coisa”, continua a ser possível

captar a identidade da imagem) vem justamente da força da ilusão de eficácia das imagens, que tende a fazer esconder a forma como, na verdade, *ainda não chega* (de *todo em todo* não chega) àquilo para que já remete e com que já põe em ligação.

Mas tudo isto ficaria ainda muito incompleto sem uma focagem mais precisa de dois aspectos não menos decisivos. Por um lado, o que está em causa na primeira subsecção é justamente só εἰκασία: um plano feito só de imagens – e nada mais do que imagens. Ou seja, trata-se de qualquer coisa como um plano inteiramente fechado na mera posse de imagens: apenas εἰκασία e, assim, apenas imagens postas a descoberto. Trata-se, portanto, de algo equivalente à ideia habitual de sonho, enquanto este é espontaneamente percebido como correspondendo ao fechamento ou à “reclusão” na mera posse de imagens – sem nada mais.

Mas, sendo assim, sucede, por outro lado, que (ao contrário do modo como pode e tende a ser entendida a descrição da primeira subsecção), não está de maneira nenhuma implicado que essa mera posse de imagens é a *implantação original* da nossa perspectiva: o plano em que todos começamos e temos de começar. Com efeito, trata-se de uma escala – e, vendo bem, Sócrates está a exprimir na primeira secção justamente os contrastes em relação a εἰλικρινῶς ὄν | μηδαμῇ ὄν | μεταξύ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος sc. ἐπιστήμη | ἄγνοια | μεταξύ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης que são identificáveis a partir da óptica mais comum. Ora, o que caracteriza a óptica mais comum é a circunstância de ver tudo a partir de um maciço de apresentações que atribuem a si mesmas um estatuto correspondente àquilo que, na Alegoria da Linha, surge como segunda subsecção. Por outras palavras, o que aqui se acha traduzido é a concepção mais comum do campo das imagens que olha para elas mesmas com base na convicção de um maciço acesso às “próprias coisas” e compreende o reino das imagens como algo que se situa numa posição, por assim dizer, *inferior* à sua, i.e. como resultando de um circunstancial condicionamento, em virtude do qual o acesso fica retido aquém do plano em que habitualmente sempre já estamos. Em suma, a primeira subsecção está vista a partir da segunda, com os olhos da segunda – e, tal como sucede no reconhecimento habitual das imagens, não aparece de modo nenhum como algo por que se tem obrigatoriamente de passar antes de aceder à segunda subsecção. Mas isso, finalmente, não impede a possibilidade de conceber – neste mesmo regime (quer dizer, sem sair dele) – um acontecimento de acesso que se ache totalmente preso na posse de imagens (como, independentemente da questão de saber se a concepção mais vulgar de

sonho chega ou não chega a incluir a ideia de total retenção no plano puramente onírico⁵²², parece ser o sonho no sentido habitual do termo).

Isto leva-nos a um outro aspecto que também é indispensável ter em vista: a relação entre a primeira secção da Alegoria da Linha (em que está acentuado o contraste entre a primeira e a segunda subsecções) e a figura a que cada um de nós espontaneamente recorreria para exprimir aquilo que está em causa na alegoria. Vendo bem, essa figura distinguir-se-ia por não ultrapassar os limites da primeira secção: reconheceria a nossa situação como equivalendo já à posse de um δύναμις cognitiva em relação a uma “clareira” de ὄντα (que é justamente, como vimos, a perspectiva pressuposta pelos φιλοθεάμονες sc. os “super-φιλοθεάμονες”). Este ponto é importante, porque põe em evidência duas coisas. Por um lado, no seu todo, a escala da Alegoria da Linha não corresponde a algo que esteja “rasgado” desde o princípio: o horizonte total que habitualmente se desenha é *apenas o horizonte da primeira secção – sem mais do que isso*. E é precisamente isso que Sócrates exprime quando situa a grande cesura da escala no termo da segunda subsecção. Todos os segmentos superiores da escala só se abrem por *operações de transformação de perspectiva* estranhas à óptica comum (e que vêm erradicar a óptica comum). Por outro lado, como já veremos melhor, essas operações de transformação de perspectiva têm que ver com aquilo a que podemos chamar a *iteração da imagem: a descoberta do alegado αὐτό e da alegada γνώσις como μεταξύ*. Quer dizer, a abertura de perspectiva para lá da segunda subsecção tem que ver com uma operação que já começa a desenhar-se no final do livro V: a descoberta de que o não-μεταξύ, afinal, é μεταξύ. Mas isso significa que o domínio correspondente à primeira secção é aquele que também aparece em V, antes de se produzirem as referidas operações de iteração.

Mas, se é assim, esta correspondência entre a primeira secção e a perspectiva comum não nos deve levar a esquecer uma diferença absolutamente decisiva: se tivéssemos de construir uma linha para expressar o modo como naturalmente compreendemos a situação de acesso em que damos connosco, dificilmente acentuaríamos o contraste entre a primeira e a segunda subsecções na forma como esse contraste é vincado na primeira secção da Alegoria da Linha. E a razão é muito simples: em regra, não temos a aguda consciência da diferença de nível entre a εἰκασία e o que

⁵²² Ou, pelo contrário, pressupõe tacitamente que todo o “alfabeto” de determinações por que está composto o sonho é *o mesmo* “alfabeto” de determinações de que se compõem o ὕπαρ. Sobre este ponto, veja-se CARVALHO, M. J., *Problemas Fundamentais de Fenomenologia da Finitude*, op. cit., 1063ss.

está em causa na segunda subsecção – desde logo porque é muito mais esbatida a noção do contraste de teores ônticos entre qualquer “coisa ela mesma” e a respectiva imagem; mas, por outro lado, também porque, mesmo quando há consciência desse aspecto, ela pode e tende a não estar acompanhada por uma aguda consciência da diferença em relação ao ὁ ἀπεργάζεται (ou seja, do facto de toda a εἰκασία enfermar obrigatoriamente de um defeito de σαφήνεια, no sentido referido).

Posto isto, antes de passarmos à análise da segunda subsecção, falta ainda considerar um último aspecto, que é o seguinte. Se há a referida ligação entre a primeira subsecção e aquilo que já se desenha no livro V, chama a atenção um silêncio (ou uma omissão) importante. Pelo menos à primeira vista, não se encontra na descrição da primeira subsecção nenhuma referência ao contraste que, como vimos, é decisivo no livro V: o contraste entre duas formas muito diferentes de εἰκασία – a εἰκασία no regime de ὁνειρώττειν e a εἰκασία no regime de não-ὁνειρώττειν.

Mas, vendo bem, o que a este respeito oportunamente considerámos permite compreender que esse contraste se aplica inteiramente aqui. Com efeito, a εἰκασία pode tomar uma forma ou outra – e essa (e não o contraste sombra, imagens nas águas, imagens especulares) é que é a grande divisão entre o “menos” e o “mais” no reino das imagens. Assim, ao contrário do que podemos pensar, a modalidade de εἰκασία (sc. a modalidade de imagens) mais próxima do que corresponderá à segunda subsecção não é a imagem no espelho (que pode muito nem – e, na verdade, tende a – ser tida com confusão ou ὁνειρώττειν), mais sim a compreensão de que a própria imagem no espelho deixa ainda inteiramente à porta daquilo para que remete, de sorte que o embarque na sua pretensão de eficácia relativamente ao “próprio” a que diz respeito esconde ao mesmo tempo o “próprio” (a “própria coisa” sc. o αὐτό) e a imagem.

Mas o facto é que a Alegoria da Linha parece nada dizer sobre tudo isto – e o problema está em esclarecer que significado tem esse “silêncio”. Oportunamente voltaremos a este ponto.

O que assim desenhámos abre a porta para se entender aquilo que está em causa na segunda subsecção (até mesmo porque uma parte dos elementos pertinentes já entrou em cena na discussão da primeira). Antes de mais, importa ter em conta que também aqui se trata primariamente da fixação de uma δύναμις (a πίστις) que se define por dois elementos fundamentais: um ἐφ’ ᾧ e um ὁ ἀπεργάζεται.

O ἐφ’ ᾧ parece muito claro: trata-se do estatuto de tudo aquilo que naturalmente se inculca como sendo as “próprias coisas” (como vimos na discussão do final livro V,

justamente aquilo que desde então constitui a forma da montagem de todas as escalas sucessivamente apresentadas). Nesse sentido, a indicação do ἐφ' ᾧ da segunda subsecção recorre simultaneamente a duas componentes. Por um lado, aponta para um αὐτό (para um “a própria coisa”) habitualmente disponível (sempre já disponível, a que sempre já temos ou julgamos ter acesso), que é aquele para que remetem as imagens (enquanto traduz precisamente o ᾧ τοῦτο ἔοικεν sc. τὸ ᾧ ὁμοιωθέν de que as imagens são τὸ ὁμοιωθέν) e com que elas são contrastas quando, na primeira subsecção, se lhes confere o estatuto de um ἐφ' ᾧ à parte. Por outro lado, evoca tudo aquilo a que espontaneamente conferimos este estatuto (e que Sócrates descreve como: «τά τε περὶ ἡμᾶς ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος»⁵²³, i.e. os animais em nosso redor e todas as plantas e todo o género de artefactos feitos pelos homens).

Quanto ao ὁ ἀπεργάζεται, não é muito difícil identificar em que consiste, pois resulta da própria correlação antes mencionada: trata-se de γνῶσις ou, mais precisamente, de uma δύναμις que se distingue por conferir a si mesma esse estatuto e estar completamente embarcada na convicção a seu respeito. Este é um ponto decisivo, porque, se não estamos em erro, é ele que permite entender a própria designação adoptada por Platão: “πίστις”. Não cabe aqui discutir a semântica deste termo, o seu emprego nos autores coevos e no *Corpus Platonicum*. Mas, em última análise, com tudo o que essa discussão tem de relevante, também não é indispensável. Com efeito, tudo depende do regime de dupla determinação que anteriormente pusemos em foco quando insistimos na ideia de que as diferentes subsecções da Alegoria da Linha estão definidas ao mesmo tempo pelas determinações do que Sócrates lá põe e pelo lugar que cada uma ocupa na própria escala. Neste particular, o elemento que vem da escala ou, para sermos mais precisos, o elemento que vem da contraposição à primeira subsecção⁵²⁴ põe-na a corresponder ao que espontaneamente aparece *como sendo já não-μεταξύ*: como as “próprias coisas” num acesso que “vai lá” e se percebe a si mesmo como cumprindo, no essencial, o que é característico da γνῶσις (γνῶσις τοῦ ὄντος, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει). Mas este primeiro elemento aparece qualificado por um segundo: justamente aquele que é expresso na designação adoptada por Sócrates para esta segunda δύναμις: πίστις. O que com isso fica acentuado é, primeiramente, o embarque espontâneo, mais: o darmos connosco sempre já embarcados na atribuição desse estatuto, sem que a) tenha havido

⁵²³ Cf. 510a5-6.

⁵²⁴ Já veremos que há mais: os elementos que vêm da localização da segunda subsecção *no meio* da escala – quer dizer, como referimos, no meio do μεταξύ e com dois níveis acima dela.

qualquer diligência prévia, qualquer exame ou o que quer que seja dessa natureza, em resultado do qual se atribui um tal estatuto, e também sem que b) haja alguma iniciativa de verificação do estatuto em causa e dos fundamentos sc. da legitimidade da sua atribuição àquilo a que aparece atribuído. Sócrates está, portanto, a descrever uma forma muito particular de implantação do estatuto de γνῶσις⁵²⁵: uma forma de implantação que pode até não corresponder a esse estatuto, ao que é requerido para ele ser atribuído legitimamente, e que por isso mesmo está exposta à possibilidade não apenas de ser indevida, mas de facto até errónea (de tal modo que acaba por corresponder ao oposto do que pretende). É essa forma muito particular de pretensão de γνῶσις (a γνῶσις, ou melhor, o estatuto de γνῶσις instaurado assim, com estas características) que está condensada na noção de πίστις (não na noção de πίστις *tout-court*, mas na noção de πίστις tal como é usada na caracterização da segunda subsecção).

Posto tudo isto, ficam criadas as condições para atacar o ponto de que, como resulta do exposto, afinal tudo depende na Alegoria da Linha: a *dupla extensão* que corresponde a haver *não apenas mais uma* (ou seja, uma *terceira*), mas na verdade até mesmo *duas* (ou seja, uma *quarta* subsecção). O simples cabimento de qualquer delas numa escala de δυνάμεις, no sentido referido, significa, desde logo, uma transferência de funções em virtude da qual a segunda subsecção se vê despojada do estatuto que atribui a si mesma (pois, se a segunda subsecção fosse efectiva γνῶσις-ὄν, teria de corresponder ao “topo” da escala e não haveria lugar para mais nada acima dela). Acontece, entretanto, que o facto de haver não apenas uma terceira subsecção, mas também uma quarta indicia a interposição de uma *maior distância*, da qual resulta que a segunda subsecção não apenas não é a última subsecção, mas, na verdade, nem sequer é contígua à última, antes está afastada dela por um outro nível intermédio (i.e. por um outro nível de μεταξύ que, inclusivamente, a afasta de ser ao menos o “topo” do μεταξύ, relegando-a para uma posição inferior).

O que vimos permite, então, lançar a escada para perceber, nos seus traços mais fundamentais, o que se desenha na terceira subsecção da Alegoria da Linha. O primeiro ponto a vincar tem justamente que ver com a própria abertura da terceira subsecção, quer dizer, com o facto de haver um “mais” (um “para-lá”) da segunda subsecção e às consequências que isso traz consigo. O ser assim representa, antes de mais, a *completa*

⁵²⁵ E tanto quer dizer de implantação do estatuto de ὄν, παντελῶς ὄν, etc. em relação àquilo para que esta δυνάμεις abre.

destituição do estatuto cognoscitivo e óntico daquilo que normalmente nos aparece. Ou, mais precisamente: a possibilidade de algo para lá da segunda subsecção corresponde ao colapso e desalojamento do que, aos seus próprios olhos, constitui a natureza do ὁ ἀπεργάζεται (a γνῶσις) e ο ἐφ’ ᾧ (as “próprias coisas” sc. os αὐτά) da segunda subsecção. Com efeito, a terceira subsecção equivale à descoberta de que os αὐτά que habitualmente se julga já ter, na verdade, *ainda estão ausentes, indisponíveis* – e isto de tal modo que se é confrontado com aquilo que Sócrates exprime por ἀναγκάζεσθαι ζητεῖν⁵²⁶: a necessidade da procura, o precisar de ir atrás do que falta, o ter de perseguir aquilo que foge e se mantém ainda ausente, por encontrar ou, como também podemos dizer, a contraposição à sedentariedade.⁵²⁷ É propriamente isso que define a terceira

⁵²⁶ Cf. 510b5: «(...) ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται (...)».

⁵²⁷ Na verdade, é este mesmo aspecto que se reflecte no próprio uso dos termos a que Sócrates recorre para descrever a primeira secção e a segunda: ὁρατὸν e νοητὸν, respectivamente. Como é óbvio, estes termos não são unívocos no *Corpus Platonicum*, mas têm aqui uma especificidade que aponta muito claramente no sentido daquilo que acabamos de tentar focar. A referência sumária que a Alegoria da Linha faz a estes termos não permite ver com inteira nitidez até que ponto é assim. Mas é de facto isso que sobressai, se considerarmos os fenómenos que estão em jogo na transição da segunda subsecção para a terceira, ou seja, do limite superior da primeira secção para a segunda secção, cujo arranque corresponde precisamente ao desfazer do defeito que perpassa de uma ponta à outra a perspectiva da πίστις, no sentido referido. Uma consideração breve (que atende apenas a alguns dos aspectos mais importantes) de um outro passo do *Corpus Platonicum* pode ajudar a compreender o que está a ser descrito nesta transição: a caracterização da natureza do ὁρατὸν e do νοητὸν sc. do contraste entre eles.

No *Phaedo*, 82ess., Sócrates procura identificar as noções de «αἰσθητὸν τε καὶ ὁρατὸν», por um lado, e de «νοητὸν τε καὶ αἰδέξ», por outro, a partir da sua contraposição. E um dos aspectos decisivos dessa contraposição passa pela circunstância de a noção de αἰσθητὸν sc. ὁρατὸν traduzir aqui a manifestação de determinado tipo de conteúdos: aqueles conteúdos que provêm dos “órgãos sensíveis” (dos olhos, dos ouvidos, etc.) e que têm como propriedade o facto de se constituírem *sem um esforço* significativo, antes estarem como que “já aí”, num regime de imediata disponibilidade. Ao passo que aquilo que é νοητὸν τε καὶ αἰδέξ se distingue por não provir da “doação sensível”: por não estar imediatamente disponível, antes só se manifestar quando a ψυχὴ se concentra em si e, ela mesma por si mesma, leva a cabo operações de pensamento («νοήση αὐτὴ καθ’ αὐτή»). O “pensar” (o νοεῖν) designa, neste quadro, o *acto* mediante o qual a ψυχὴ faz entrar em cena conteúdos que se acrescentam à doação imediata e que vêm justamente de um *esforço* ou de uma *procura* para encontrar algo para lá dessa doação. É este o ponto que aqui importa em especial salientar: o contraste entre αἰσθητὸν e νοητὸν tem que ver propriamente com a diferença entre uma apresentação “*passiva*”, que fica fechada no que já tem ou julga ter, e uma apresentação “*activa*”, que se caracteriza justamente a) por de algum modo partir da apresentação já dada, por assentar sobre ela (i.e. sobre aquilo que se recebe como que “automaticamente”, sem significativo esforço), b) por reconhecer o seu carácter incompleto, perfectível e até ilusório (não-ἀληθές, ἀπατή) e c) por procurar alcançar aquilo que a doação mais imediata ainda não possui, a não ser ilusoriamente. Expresso noutros termos: o que define a perspectiva marcada pela relação com o νοητὸν é a circunstância de deixar de estar inteiramente presa àquilo que só aparentemente é ἀληθές, esforçando-se por se libertar disso (λύειν ἐπιχειρεῖ) e tentando alcançar o “próprio” disso (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τῶν ὄντων). É este esforço de procura, de resistência à sedentariedade que tende a marcar a perspectiva habitual (ancorada, como está, numa situação fundamentalmente marcada por passividade, no sentido referido), ou seja, é precisamente esta tensão para alcançar aquilo que se reconhece ainda em falta (o αὐτό) que Sócrates designa como φιλοσοφία ou como característico dos φιλομαθεῖς.

Em certo sentido, tudo isto não é propriamente novo. Mas, se não estamos em erro, permite começar a entender melhor o que está em jogo na passagem da segunda para terceira subsecção da Alegoria da Linha – quer dizer: o que está em jogo na própria cesura entre a primeira e a segunda subsecções sc. entre o reino do ὁρατὸν e o reino do νοητὸν e, assim também, a razão por que a Alegoria da Linha faz questão de acentuar o carácter fulcral desta cesura. Sobre os aspectos do *Phaedo* que aqui

subsecção: o rasgo que corresponde à *constituição da procura* por reconhecimento do “vazio” cognoscitivo que marca a segunda subsecção – ou seja, por reconhecimento de que a pretensão cognoscitiva da segunda subsecção não é senão um mero οἶσθαι εἰδέναι (sc. um οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς).

É este o ponto decisivo. Vendo bem, a cesura entre a segunda e a terceira subsecções da alegoria tem justamente que ver com o fenómeno central do *ὄνειρώττειν* – e, na verdade, com uma peculiar forma de *ὄνειρώττειν*: o “sonhar” (no sentido platónico do termo) os *αὐτά* sc. as *determinações fundamentais*. E é precisamente isso que faz que a Alegoria da Linha atribua particular importância à passagem da segunda para a terceira subsecção e ponha a tónica no corte que as separa.⁵²⁸ Quer dizer: a terceira subsecção corresponde à peculiar forma de completa *mudança de plano* que se produz quando se reconhece o ὄναρ como ὄναρ e se fica voltado para a própria “vigília”, inteiramente mobilizado em direcção ela. É isso que marca a terceira subsecção: o desfazer do *ὄνειρώττειν* em relação aos *αὐτά* e a passagem para um plano que se que justamente *atira para os αὐτά*, faz ir atrás deles. Ou dito de forma mais precisa, a perspectiva da terceira subsecção caracteriza-se precisamente a) por não estar ainda na posse dos *αὐτά*, por estar ainda aquém deles (e, na verdade radicalmente aquém), mas de tal modo que, sendo assim, o reconhecimento dessa fuga b) *faz justamente voltar o olhar para os αὐτά*, *aponta na sua direcção*, *encaminha para ele*, *põe na pegada dele*, dando lugar a qualquer coisa como um novo “ver” daquilo que já se tinha: um “ver” da pseudo-posse disso (da pseudo-posse do “já”) que gera em si e a partir de si a tensão para um outro “ver” sc. para a *efectiva* posse dos *αὐτά*. Em suma, o que está em causa na terceira subsecção é a peculiar forma de não-*ὄνειρώττειν* (de ruptura com ele e de passagem a um plano de ὕπαρ) que se define por ainda estar “do lado de cá” dos *αὐτά*, marcada pela fuga disso (por ser, justamente, algo *μεταξύ*), mas ao mesmo tempo *desperta para isso e a caminho disso* (em perseguição disso) – ou

passámos rapidamente em revista, tenha-se presente sobretudo 83a1-b4: «ὅπερ οὖν λέγω, γινώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὁμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὥτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων· ὅτι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο, μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητὸν τε καὶ ὁρατὸν, ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητὸν τε καὶ αἰδέξ.»

⁵²⁸ Como, aliás, era já esta a alternativa decisiva – a alternativa *ὄνειρώττειν/não-ὄνειρώττειν* – nas análises do livro V.

seja, por ter uma conformação tal que o decisivo nela passa pela *tensão interrogativa* sc. pela *conformação interrogativa do próprio μεταξύ*.

Ora, isto significa duas coisas, intrinsecamente ligadas uma à outra. Por um lado, significa que, em relação à subsecção seguinte, a segunda subsecção se descobre como um *analogon da primeira*, i.e. como algo prisioneiro numa peculiar forma de *imagens*: as *imagens* das “próprias coisas” confundidas com elas, eclipsando assim, ao mesmo tempo, a natureza de umas e outras e obstaculizando o potencial remissivo ou a tensão para o αὐτό que inere à própria imagem enquanto tal.⁵²⁹ Mas, por outro lado, o que vimos significa que a terceira subsecção traduz, se assim se pode dizer, a “*activação*” desse potencial remissivo da imagem, a que justamente corresponde a saída do ὀνειρώττειν sc. da imagem e o reconhecimento da imagem que se é sc. da “janela” para o αὐτό que ela já abre em si. Numa palavra, a terceira subsecção é precisamente feita do que podemos exprimir ao falar de μεταξύ-interrogativo sc. de algo como um ὀνειρώττειν → ~~ὀνειρώττειν~~, i.e.: de φιλοσοφεῖν (no sentido de *Respublica* V) ou daquilo que, no final de *Respublica* VI, também se exprime pelas noções de ζητήσις sc. ζητεῖν, πορεύσθαι, μέθοδος, etc.^{530 531}

Antes de prosseguirmos, importa vincar um aspecto cuja não consideração pode prejudicar a compreensão do conceito de procura que está a ser focado por Sócrates. Quando Sócrates fala de ζητεῖν e noções afins, o contexto em causa é um contexto marcado pela referência às “ciências” (às ἐπιστήμαι sc. às τέχναι), como por exemplo a astronomia, geometria, aritmética. Isso pode sugerir que o fenómeno da procura, tal

⁵²⁹ É isso que está em causa, quando Sócrates diz: «Ἦν τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὥς εἰκόσιν χρωμένη (...)» (510b4). Neste sentido, veja-se também 510e1-3: «ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τὰλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν, τούτοις μὲν ὥς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι (...)».

⁵³⁰ Como veremos, estes aspectos desempenham igualmente um papel decisivo em *Respublica* VII, 531dss., onde é retomada a a caracterização da terceira subsecção e, para descrever a situação interrogativa que procurámos focar, se usa também as noções de ὁρμή sc. ὁρμῶν, ἐπχειρεῖν ἀποβλέπειν, πορεύεσθαι, ἰέναι, ἐπιβασίς, etc. Sobre o significado da noção de μέθοδος e do papel que desempenha na constituição da terceira subsecção, veja-se CARVALHO, M. J., *Mέθοδος e ὑπόθεσις – O Problema do Pressuposto na Fundação Platónica da Filosofia*, in: FERRER, D. (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007, 9-69, em especial 9-38.

⁵³¹ Neste contexto, assinala-se, entre parêntesis, um aspecto cuja omissão pode gerar mal-entendidos. Quando aqui se fala de procura, do emergir dela, etc., isso não significa que a segunda subsecção seja completamente estranha a este fenómeno. De modo nenhum: a procura é algo trivial e até frequente na perspectiva que ocupa a segunda subsecção – e isto de tal modo que, por outro lado, essa perspectiva é susceptível de assumir uma forma “desenfreada” de procura (é o que está em causa, como vimos, nos φιλοθεάμονες sc. nos “super-φιλοθεάμονες”). O que se disse pretende chamar a atenção para o facto de, não obstante a possibilidade de procura na segunda subsecção (e até mesmo de uma procura com a amplitude e as proporções que inerem aos “super-φιλοθεάμονες”), toda ela tender a ser *interna ao próprio ὀνειρώττειν* e a não pôr minimamente em causa o indevido estatuto cognoscitivo (o οἶεσθαι εἰδέναι) a que, na verdade, continua inteiramente presa. De sorte que toda a procura, na verdade, não sai da imagem sc. da confusão entre imagem e “própria coisa”.

como ela se constitui na terceira subsecção, tem lugar apenas nos casos em que se trata de disciplinas científicas, num sentido mais estrito do termo. Mas, se não estamos em erro, não é disso – não é apenas disso – que se está a falar. De facto, Sócrates fala das disciplinas científicas como ζητήσεις: como acontecimentos de procura, no sentido que referimos; mas o ponto decisivo é que as ciências pertencem a um quadro fundamental *mais vasto*, que se define justamente pela *crise* da perspectiva habitual (a perspectiva da segunda subsecção) e pela apercepção da *fuga* dos αὐτά. A caracterização da terceira subsecção põe em evidência que o arranque das ciências está intrinsecamente associado a isso (a uma crise com as proporções do ~~ὄνειρώττειν~~ e com a falta ou indisponibilidade da “própria coisa” que inere à imagem reconhecida com tal). Mas o ponto decisivo é que isso constitui um *caso* ou um *momento* (se assim se pode dizer, um desenvolvimento possível da referida crise) situado num plano fundamental mais abrangente, a que corresponde a supressão do *próprio* *ὄνειρώττειν enquanto tal* sc. o emergir do *próprio* φιλοσοφεῖν *enquanto tal*.⁵³²

O que dissemos permite, *grosso modo*, determinar o limite inferior da terceira subsecção (ou melhor, o que marca a passagem do limite superior da segunda subsecção para subsecção ulterior e traduz o começo ou o arranque desta), cuja chave corresponde justamente ao conceito de ζήτησις, etc. Mas a terceira subsecção está definida por duas “balizas” – e é não menos importante tentar determinar o seu limite *superior*, ou seja, aquilo que simultaneamente faz que ela não seja a última subsecção (e que, portanto, é responsável pela subsistência de uma peculiar forma de defeito ou limitação) e que constitui o ponto a partir do qual poderá emergir a última subsecção.

Isto suscita, desde logo, perplexidade. Pois, ao situar a terceira subsecção aquém do topo da escala, Sócrates sugere claramente que a terceira subsecção não abandonou o plano da imagem sc. do ὄναρ, antes se situa de algum modo ainda “dentro” dele, retida nele. Mas como é isso possível? Como é que a terceira subsecção pode ainda ser ὄνειρώττειν, se ela se define precisamente pela supressão dele (sc. pela ζήτησις, pelo φιλοσοφεῖν, etc.)? Como é que um acordar pode ser ao mesmo tempo “sonhar”, no sentido platónico do termo (i.e. como é que o ὕπαρ tem a forma de um ὄναρ)? A que é que corresponde este estranho encadeamento de ὄναρ que dá para ὄναρ: um acordar do

⁵³² Neste sentido, passe a formulação algo grosseira, as diferentes disciplinas científicas traduzem sempre ζητήσεις “circunscritas”, “específicas” ou “contraídas” de um horizonte muito mais abrangente, definido pela própria tensão para um X que se revela como imagem, i.e., se assim se pode dizer, por um ζητεῖν ou φιλοσοφεῖν *latissimo sensu*.

“sonho” que continua a sonhar?⁵³³ Não significa isto a manutenção de δόξα na terceira subsecção? Tem de significar. Mas o que separa a primeira secção da segunda é justamente o facto de a primeira ser δοξαστόν e a segunda γνωστόν – de tal modo que, aparentemente, tudo para além da segunda subsecção já abandonou definitivamente o plano da δόξα. Como solucionar esta aparente contradição?

A resposta a estas questões passa por aquilo que Sócrates exprime no conceito de *ὑπόθεσις*.⁵³⁴

O primeiro aspecto para que importa chamar a atenção é o facto de “ὑπόθεσις”, tal como é apresentada no livro VI, não coincidir com (e, na verdade, ir até contra) o que habitualmente entendemos por “hipótese”.

Com efeito, a nossa noção de “hipótese” sugere, antes do mais, uma perspectiva (ou uma tese) adoptada com *plena consciência*, ou seja, uma perspectiva que se concebe de forma *explícita, declarada*, que surge precisamente no momento em que é *tematizada* ou, por assim dizer, “posta em cima da mesa” para consideração. E isto de tal modo que, por outro lado, o que tende a ser próprio da “hipótese” é a circunstância de haver uma concentração no objecto em causa (naquilo que se tematiza), de sorte que ele está presente como *algo sobre o qual recai toda a atenção* e que, portanto, *não é perdido de vista*. Em segundo lugar, tendemos a perceber uma “hipótese” como uma perspectiva *modalmente frágil*, i.e. como algo que não só consente alternativa(s), mas que é adoptado justamente na forma de um “em-aberto”, aceitando que é possível uma alternativa e lidando bem com a possibilidade de o que foi estipulado não ser a perspectiva mais adequada sobre as coisas: é apenas um “suponhamos”, como costumamos dizer. Por outras palavras, a “hipótese” está associada a qualquer coisa *incerta*, em relação à qual não se está ainda *seguro* e que, por isso, pode ou não vir a revelar-se válida. Ora, se lermos a terceira subsecção com esta “chave”, parece óbvio de que é que se trata: em última análise, o carácter “hipotético” da terceira subsecção (ou isso que a retém aquém do topo da escala) terá que ver com a própria condição “atravessada” da ζήτησις, enquanto ela, por definição, ainda não dispõe daquilo que permite validar (ou invalidar) as “hipóteses” em causa. Porque ainda tem adoptadas perspectivas meramente “hipotéticas”, não-definitivas, incertas, a terceira subsecção tem justamente a forma da procura (do não-encontro) daquilo para que tende e que só

⁵³³ Ou seja, algo assim como *ὁνειρώττειν* → *ὁνειρώπτειν* → *ὁνειρώττειν*.

⁵³⁴ Sobre este conceito e o papel que desempenha na terceira subsecção da Alegoria da Linha, veja-se designadamente CARVALHO, M. J., *Méthodos e ὑπόθεσις – O Problema do Pressuposto na Fundação Platónica da Filosofia*, op. cit., em especial 39ss.

no termo de todas as averiguações – só depois de ter assegurado a certeza daquilo que ainda inclui de incerto ou de em-aberto – é que alcança o topo da escala da Alegoria da Linha, definida precisamente por ser “anipotética” (ἀνυπόθετον).

Não obstante o facto de “ὕποθεσις” também poder ter este sentido (o sentido de uma assunção temática e incerta, não-assegurada) e de esse sentido estar presente em vários passos *Corpus Platonicum*, o conceito de ὑπόθεσις no livro VI tem um significado muito diferente (que fica mesmo fortemente distorcido se o interpretarmos com base no sentido mais “comum” de hipótese). Que é de facto assim sobressai com nitidez nas palavras de Sócrates em 510c2-d3:

«οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ’ ἐκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὥς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδὲνα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιούσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὥς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ’ ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὀρήσῃσι.»

Um aspecto que desde logo salta à vista é o facto de os termos a que Sócrates recorre para explicar a noção de ὑπόθεσις porem no seu centro o *οἶεσθαι εἰδέναι*: a procura ou a mobilização das perspectivas afectadas por ὑπόθεσις envolvem também elementos de οἶεσθαι εἰδέναι que mantêm incólumes – e isto de tal forma que procedem ὥς εἰδότες, como se soubessem (ou ὥς παντὶ φανερῶν, com se tais elementos fossem totalmente evidentes, óbvios). Sócrates diz que é isso que acontece, por exemplo, com a geometria e a aritmética, que pressupõem as noções de ímpar, de par, das três espécies de triângulos, etc. *como algo totalmente óbvio* – a tal ponto óbvio que nem merece a pena prestar conta (λόγον διδόναι) delas. Vejamos melhor os vários aspectos aqui em causa.

Em primeiro lugar, as palavras de Sócrates chamam a atenção para a circunstância de as perspectivas correspondentes à terceira subsecção *só em parte* serem feitas de ζητεῖν: de procura, busca ou indagação. Com tudo o que já põem em causa, com tudo o que resistem à pretensão cognoscitiva da segunda subsecção e documentam o carácter indevido dessa pretensão (o facto de não passar de mero οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς) – em suma, com tudo o que já têm “acordar” sc. de ~~ὀνειρώττειν~~ –, tais

perspectivas coexistem com núcleos οἶσθαι εἰδέναι, e tanto quer dizer: com algo que justamente *reduz a amplitude da própria ζήτησις* e que lhe confere uma natureza “*contida*”. É este o aspecto decisivo: a ὑπόθεσις (a subsistência de núcleos inamovíveis de οἶσθαι εἰδέναι) faz que a mobilização em causa na terceira subsecção mantenha pontos de sedentariedade e corresponda, no fundo, a uma procura “*encravada*”, se assim se pode dizer: uma procura que é ao mesmo tempo feita do contrário. É justamente este estado de coisas que Sócrates descreve com nitidez na expressão “τὰ ὑποθέσεις ἀκίνητους ἔαν”.⁵³⁵ De entre os muitos aspectos envolvidos nesta expressão (a multiplicidade dos significados que tem, dos contextos em que é usada na literatura antiga, etc.), importa apenas vincar a ideia de imobilidade, ou melhor, a ideia de “deixar estar como está”: deixar algo *imóvel, intacto, imperturbado, inabalado*, etc. Os núcleos de ὑπόθεσις constituem justamente algo *ἀκίνητον*: algo que, no próprio curso da indagação, da procura, da ζήτησις, é deixado por mover, “intocado” e firme – e que o é precisamente em virtude do seu carácter aparentemente óbvio, evidente.⁵³⁶

Mas mais. Como Sócrates claramente indica, também esses núcelos de οἶσθαι εἰδέναι que se mantêm impermeáveis à procura, se sujeitos a exame (se se exigir deles o λόγον διδόναι), são susceptíveis de sofrer *exactamente o mesmo tipo de obscurecimento* que afecta a perspectiva da segunda subsecção (que justamente dá lugar à sua crise e motiva o arranque da terceira subsecção). De sorte que *só aparentemente* se revestem de solidez, evidência, etc. O que, então, significa que, na verdade, a terceira subsecção *mantém ainda um “pé” no olhar que é próprio da segunda subsecção* – quer dizer: num olhar a) que tem adoptadas determinadas teses em regime de pretensão cognoscitiva, b) que não tende a ter qualquer iniciativa de averiguação do fundamento para essa pretensão e que c) não se apercebe de que tal pretensão é totalmente ilegítima e, no sentido platónico do termo, “sonha” aquilo com que está em contacto.⁵³⁷

⁵³⁵ Veja-se 533b6-c3: «αἱ δὲ λοιπαί, ἄς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἔῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.»

⁵³⁶ Percebe-se, a partir do exposto, como a noção de ὑπόθεσις que está em jogo na caracterização da terceira subsecção não tem necessariamente que ver nem com algo declarado (temático, explícito: algo de que se tem plena consciência) nem com algo marcado por incerteza ou insegurança a seu respeito. Na verdade, passa-se justamente o inverso: as ὑποθέσεις são algo de que não se dá conta (algo com uma presença sub-reptícia, inexplicita, inconsciente, escondida ou “subterrânea”) e, assim também, algo tido com total certeza ou evidência (“ὡς παντὶ φανερόν”). E, vendo bem, é precisamente destes dois aspectos – e do facto de se reforçarem mutuamente – que resulta a própria limitação de toda a procura ou averiguação que se empreende na terceira subsecção.

⁵³⁷ Neste contexto, importa vincar bem o seguinte ponto. Quando se diz que as perspectivas marcadas pela procura deixam subsistir ὑποθέσεις e, por isso, continuam a ter um “pé” na segunda subsecção, isso

Tudo isto, embora importante, ainda não é suficiente para perceber a natureza da terceira subsecção: do ἐφ’ ᾧ e do ὃ ἀπεργάζεται que a caracterizam.

O que dissemos põe em evidência que a terceira subsecção envolve ao mesmo tempo uma *saída* para lá da segunda subsecção (um abandono desta) e uma peculiar forma de *continuidade* com ela: a continuidade que vem justamente das ὑποθέσεις e do facto de elas introduzirem elementos de οἶσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς na própria ζήτησις, prendendo-a ou retendo-a no tipo de apresentação que é característico da segunda subsecção. Mas isto presta-se a ser entendido como se a terceira subsecção fosse composta por alguns elementos já para lá da segunda subsecção (os elementos de procura ou mobilização) e outros elementos ainda aquém dela (os elementos ἀκίνητα). De que resultaria, então, algo assim como um ponto de vista distribuído por dois níveis da escala, com um pé num e um pé no outro, i.e.: um ponto de vista marcado a) pela presença de núcleos de *efectiva supressão do ὀνειρώττειν* (de autêntica eliminação do οἶσθαι εἰδέναι, etc.) e b) pela *justaposição de componentes de ὄναρ sc. de οἶσθαι εἰδέναι*. Por muito que possa parecer ser isto que se desenha na terceira subsecção, na verdade, Sócrates aponta para algo muito diferente.

Para perceber até que ponto é assim, importa ter em conta duas coisas, intimamente ligadas uma à outra. A primeira delas tem que ver com um fenómeno que já se acha identificado no livro V, a saber: o facto de as múltiplas determinações com que estamos em contacto não se acharem postas “cada uma no seu galho”, isoladas e independentes umas das outras, antes inteferirem umas com as outras (passarem umas pelas outras, condicionarem-se umas às outras), de sorte que A está marcado pelo seu *intrínseco cruzamento* com algo de diferente (B, C, D: não-A). Ora, isso faz justamente que o que há de ζήτησις sc. não-ὀνειρώττειν na terceira subsecção esteja *eo ipso constitutivamente afectado e modificado pelo que também há de ὀνειρώττειν* (de ὑπόθεσις sc. de ἀκίνητον). Com efeito, resulta do próprio entrelaçamento de A com não-A que as determinações *mobilizadas* não têm apenas a natureza que é característica da procura (não são plena procura, plena mobilização), antes exprimem o resultado da

pode levar a pensar que as θέσεις que não são movidas *têm obrigatoriamente de ser teses provenientes da segunda subsecção*. Mas, vendo bem, não é forçoso que assim seja; a terceira subsecção pode manter núcleos inamovíveis “*novos*”, que não vêm de trás, antes foram introduzidos com a própria procura ou indagação e que, assim, emergem já no quadro da terceira subsecção. No entanto, nada disso obsta a que também estes núcleos de determinação tenham exactamente a *mesma natureza* daquilo que é próprio da segunda subsecção – pois o que os caracteriza é justamente o facto de serem *imagens* no sentido em que a segunda subsecção o é.

própria *ligação* do que é mobilizado com o que se mantém ἀκίνητον.⁵³⁸ Neste sentido, o que caracteriza as perspectivas correspondentes à terceira subsecção é o facto de cada elemento que incluem de descoberta do mero οἶσθαι εἰδέναι (do desfazer dele) estar *intrinsecamente condicionado* (*afectado, mediado, transformado*) pela multiplicidade dos núcleos de hipoteticidade existentes.

Mas as palavras de Sócrates chamam ainda a atenção para um segundo aspecto. Poderia acontecer que as determinações ἀκίνητα se limitassem a interferir nas determinações mobilizadas, mas de tal forma que tudo isso se passasse num regime de pura *coordenação*. Mas Sócrates vinca que há, pelo contrário, nexos de *subordinação* – e isto de tal maneira que as determinações ἀκίνητα têm *ascendente* sobre as determinações que são objecto da ζήτησις.

É isso que se exprime com particular nitidez na parte do livro VII em que se volta a focar alguns aspectos decisivos da Alegoria da Linha. Em 533b-c, Sócrates acentua que os núcleos de hipoteticidade sc. de mero οἶσθαι εἰδέναι não estão meramente “a par” dos momentos de procura, como se situassem no mesmo plano que o deles e tivessem a mesma importância. Pelo contrário, o que é dito sublinha que as determinações que se mantêm inamovidas se caracterizam por *sustentarem* a própria procura, de tal modo que todas as iniciativas de ζήτησις ocorrem, na verdade, *sobre a base* daquilo que está já pretensamente assegurado. O que há de mobilização *radica em pontos estáveis, está assente neles e desenvolve-se a partir daí* – ou, nos termos de Sócrates: o que há de ὑπόθεσις (de pseudo-saber, etc.) funciona justamente como ἀρχή sc. como o princípio ou o *terminus a quo* de todo o movimento de procura.⁵³⁹ O ser assim significa que tudo o que é posto pela procura – e tanto quer dizer: a conclusão ou os resultados a que chega e toda a multiplicidade de passos que medeiam entre o o seu arranque e o seu termo (τελευτή δὲ καὶ τὰ μεταξύ) – está, na verdade, composto, articulado ou “tecido” a partir de algo que não se sabe («ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπλέκεται»). É este o ponto decisivo. A subsistência de οἶσθαι εἰδέναι na terceira subsecção está constituída de tal maneira que corresponde a um *ponto arquimédico* da própria tentativa de supressão do οἶσθαι εἰδέναι – e é isso que faz que toda a procura esteja, em última

⁵³⁸ Ou, como também podemos dizer, recorrendo aos termos que oportunamente usámos: o A mobilizado constitui apenas um *momento* de um sistema de forças – e, como tal, a relação com A está justamente mediada e transformada por tudo o mais que compõe esse sistema, de que só temos a sua resultante.

⁵³⁹ Cf. 533c3-5: «ὅ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξύ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπλέκεται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;»

análise, sempre já *dirigida, governada* e como que *domesticada* pelas próprias ὑποθέσεις, como algo que “contamina” todo o processo da procura, o “asfixia” e lhe confere um caráter inautêntico ou “desrealizado”.⁵⁴⁰ Numa palavra: com tudo o que envolve de ruptura com a sedentariedade, a mobilização inerente à terceira subsecção tem lugar ainda no meio do οἶεσθαι εἰδέναι (se assim se pode dizer, “no interior” dele), correspondendo, no fundo, a qualquer coisa não apenas incompleta, mas, para além disso, *subordinada ao ἀκίνητον* (sc. à sedentariedade ou à inércia): “*encalhada*” ou *absorvida nele*.

O que acabamos de dizer permite entender um pouco melhor a peculiaridade da terceira subsecção e da relação que ela sustenta com os demais níveis da Alegoria da Linha. Com efeito, percebe-se a partir do exposto em sentido se pode (e deve) falar da terceira subsecção como algo intrinsecamente ambíguo – marcado, como está, ao mesmo tempo por uma *destituição da δόξα sc. do ὀνειρώττειν* e por uma peculiar forma da sua *sobrevivência*. Tal significa que, na verdade, o acordar das perspectivas correspondentes à terceira subsecção é um acordar que depõe num *segundo plano de sonho*, ou melhor, é um acordar *dentro do próprio sonho, no âmbito dele*: um acordar apenas “imaginário”, “ilusório”, “sonhado”.⁵⁴¹

Mas, sendo assim, isto ainda não capta o decisivo com suficiente nitidez. Se tivermos em conta a descrição do final de *Respublica V*, também aí se fala do μεταξύ como algo que se presta a ser traduzido como δόξα (como ὀνειρώττειν) ou como φιλοσοφεῖν (como ~~ὀνειρώττειν~~) – nos termos de Sócrates: o modo de ver intermédio entre o saber e o ignorar pode corresponder ao que é próprio do φιλόδοξος, mas também do φιλόσοφος. De sorte que aquilo que define o μεταξύ é consentir estas duas

⁵⁴⁰ É o que acontece, por exemplo, se eu puser em causa a determinação da identidade diacrónica (se me der conta da incógnita que representa, se me aperceber de que não disponho de λόγον διδόναι a seu respeito, etc.), mas deixar intocada (como algo que não se mexe) a simultaneidade. Neste caso, o que a identidade diacrónica tem de intrínseca ligação à simultaneidade faz precisamente que todo o processo de mobilização esteja, *de raiz*, “contaminado” por elementos de estabilidade – de sorte que a própria procura ocorre dentro de um quadro *defeituosamente fixado* e tudo aquilo a que se chega vem justamente desse defeito que, na verdade, *sempre já (desde o princípio) contém, dirige e desvia do seu sentido a mobilização* que está a ter lugar. Esta “contaminação” da tensão para a identidade diacrónica é ainda maior, se tivermos em conta a) que a mobilização tende a incidir sobre uma determinação apenas (e, nos casos em que incide sobre uma multiplicidade delas, a mobilização dessa multiplicidade é, de todo o modo, feita *à vez*, de sorte que aquilo sobre o qual recai o foco da procura continua a ser, de cada vez, uma determinação apenas) e b) que a própria identidade diacrónica está em ligação com uma *miríade de outras determinações* (e não só com a simultaneidade) que se caracterizam justamente por ser (por continuarem a ser) *hipotéticas*, no sentido que aqui estamos a considerar.

⁵⁴¹ De sorte que aquilo que é conquistado no *terminus a quo* da terceira subsecção (a vigília, no sentido do φιλοσοφεῖν) acaba por depor no seu oposto e ter como *terminus ad quem* de novo o ὀνειρώττειν.

modalidades diferentes (um “μεταξύ não-interrogativo” e um “μεταξύ interrogativo”) e, neste sentido, abranger ambas. Mas, vendo bem, o que é descrito em V tem justamente a forma de um *ou/ou*: *ou* há φιλοδοξία *ou* φιλοσοφία. Ambos são modos de ser μεταξύ, mas o que caracteriza o próprio μεταξύ é *não ser feito simultaneamente de ambos*. Ora, é precisamente isso – é precisamente essa peculiar forma de μεταξύ, intrinsecamente feita da mistura entre φιλοσοφία e δόξα – que emerge com a terceira subsecção. Com efeito, o que define as perspectivas correspondentes à terceira subsecção é o facto de toda a sua procura (tudo o que têm de φιλοσοφία sc. de *ὄνειρώττειν*) estar *internamente “dobrada” pelo oposto*: por inércia, sedentariedade, *ὄνειρώττειν* ou por aquilo que podemos exprimir justamente como φιλοδοξία. Tal como são descritos no quadro da terceira subsecção, os φιλόσοφοι (os que procuram, os que resistência à δόξα sc. ao οἶσθαι εἰδέναι) são *ao mesmo tempo* φιλόδοξοι. De sorte que são precisamente as perspectivas que se caracterizam pela mobilização que têm *no seu próprio núcleo* resíduos de δόξα – e resíduos esses que justamente fazem que *cada momento* de mobilização esteja sempre já afectado, transformado e “contaminado” por algo de ἀκίνητόν. Em suma: as perspectivas que pertencem à terceira subsecção correspondem a algo *φιλόσοφον no modo do φιλόδοξον*: o que têm de φιλοσοφία está, de raiz, misturado com (e alicerçado em) φιλοδοξία.

Se não estamos em erro, é precisamente para esta peculiar conformação do μεταξύ que aponta a fórmula de Sócrates em 511d3, quando define a terceira subsecção como «μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ». Vendo bem, esta fórmula acaba por exprimir duas coisas. Por um lado, exprime a circunstância de a terceira subsecção não coincidir com a δόξα no sentido do livro V, antes ir já além dela e corresponder a um plano intermédio entre o intermédio de V e o seu extremo positivo – justamente por aquilo que já tem de ~~ὄνειρώττειν~~, mas também de prisão aquém do ὕπαρ no sentido mais estrito do termo (a efectiva posse do ὄν). Por outro lado, exprime a peculiar forma de *síntese* que sempre de novo emergiu a partir das análises do “μεταξύ terminológico”: um A feito de B, atravessado ou a passar por B, intrinsecamente fundido com ele, etc. Mas, sendo assim, o que a caracterização do μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ acaba por demonstrar é que esta síntese tem, por sua vez, uma constituição tal que o elemento de δόξα (de *ὄνειρώττειν*, οἶσθαι εἰδέναι, etc.) é *muito mais acentuado* – tem uma *quota-parte muito superior* na mistura – do que o elemento oposto. De sorte que, pese embora o que já têm de acordar, as perspectivas correspondentes à terceira subsecção são, na verdade, *integralmente*

sonho: «ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν» (533b8-c1).

De tudo isto resulta claro qual é, afinal, o ὃ ἀπεργάζεται e o ἐφ' ᾧ das perspectivas que a Alegoria da Linha situa na terceira subsecção. Com efeito, ao contrário do que seria de esperar, o acréscimo de σαφήνεια sc. o decréscimo de ἀσάφεια que inere à terceira subsecção é tal que o resultado da relação de forças (o resultado de σαφήνεια x ἀσάφεια) não é ainda suficiente para sair do tipo de revelação ou pôr a descoberto que caracteriza o olhar preso no sonho – e isto de tal modo que, por outro lado, o correlato desse ὃ ἀπεργάζεται (o “objecto” da δύναμις intermédia correspondente à terceira subsecção) é, na verdade, *meras imagens* (ou, se quisermos: uma relação de forças entre ἀλήθεια e λήθη constituída de tal maneira que a λήθη absorve em si o que há de ἀλήθεια).

Do que procurámos pôr em evidência a respeito da terceira subsecção já se desenha com alguma clareza o que está em causa na quarta subsecção da Alegoria da Linha. Vendo bem, a identificação do defeito que afecta a terceira subsecção delinea ao mesmo tempo qualquer coisa como um “programa” da sua própria superação: o “programa” da identificação e eliminação completa das ὑποθέσεις, de tal modo que já nada subsista de ἀκίνητον e, portanto, de ὄνειρώττειν. Por outras palavras, a quarta subsecção é justamente feita daquilo que a terceira só parcialmente⁵⁴² leva a cabo: a ζήτησις, o κινεῖν (a mobilização relativamente ao οἶεσθαι εἰδέναι). É isso que Sócrates exprime com nitidez quando caracteriza a quarta subsecção como «τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν» (abolir, destruir ou ver-se livre das ὑποθέσεις)⁵⁴³ ou «τὰς ὑποθέσεις ποιεῖν οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς (tomar as ὑποθέσεις não como princípios, mas como ὑποθέσεις no sentido próprio do termo: se assim se pode dizer, degraus, pontos de partida, de movimentação ou de arranque)»⁵⁴⁴.⁵⁴⁵ Ora, é

⁵⁴² E na verdade, como vimos, só ilusoriamente ou inautenticamente, uma vez que o *terminus ad quem* da terceira subsecção acaba por ser a manutenção do ὄναρ (o continuar fechado nele) – e tanto quer dizer: um ὃ ἀπεργάζεται aquém da γνῶσις e o correspondente ἐφ' ᾧ ainda imerso em imagens (imagens confundidas com as “próprias coisas”).

⁵⁴³ Cf. 533c8.

⁵⁴⁴ Cf. 511b5-6. A caracterização da quarta subsecção é também feita indirectamente, por referência ao defeito da terceira subsecção (i.e. a esse defeito que traduz justamente como que um “negativo” do “programa” de superação da sua própria limitação). Assim, o que define a quarta subsecção é precisamente a negação (a superação) do «οὐ δύνασθαι τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν» (511a5-6: o não ser capaz de ir acima das ὑποθέσεις), do «οὐκ εἰς προβλήματα ἀνιέναι» (531c2-3: alcançar os problemas), «μὴ δυνατοὶ τινες ὄντες δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον» (531e4-5: não sendo capazes de dar razão das coisas), «ταύτας [i.e. ὑποθέσεις] ἀκινήτους εἶναι» (533c2: deixar estar as ὑποθέσεις imóveis).

⁵⁴⁵ Esta última caracterização *positiva* da última subsecção (τὰς ὑποθέσεις ποιεῖν οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς) ilustra com particular nitidez aquilo que está em causa na quarta

propriamente isto – é propriamente esta “desipotetização” integral sc. esta abolição do que “contamina” a ζήτησις e a absorve em ὁνειρώττειν, situando-a radicalmente aquém de um ὁ ἀπεργάζεται coincidente com γνῶσις e do seu ἐφ’ ᾧ correspondente (τὰ ὄντα) – que constitui a quarta subsecção, designada justamente como algo ἀν-υπόθετον⁵⁴⁶ (“anipotético”). Em suma: é o ἀνυπόθετον (sc. ο νοῦς-ἀνυπόθετον) que desformaliza, por assim dizer, a noção formal de acesso e manifestação (sc. de γνῶσις-ὄν) plenos de que, desde sempre, o ponto de vista habitual se arroga.

Sucede, entretanto, que a noção de ἀνυπόθετον é *ambígua*. Pois, se tomarmos como referência o defeito identificado na terceira subsecção, o que lhe corresponde não é apenas uma, mas na verdade *duas coisas*: ἀνυπόθετον exprime (ou pode exprimir) tanto a) o pleno desfazer das ὑποθέσεις (a saída ou a libertação delas) quanto b) o efectivo conhecimento. Também podemos exprimir esta diferença a partir da duplicidade que ganha contornos no livro V a respeito da supressão do ὁνειρώττειν. Com efeito, algo é ἀνυπόθετον a partir do momento em que haja *neutralização das ὑποθέσεις*, ou seja, a partir do momento em que se perceba que elas têm justamente a

subsecção (no seu “programa” ou “projecto”) e a radical diferença que a distingue da subsecção anterior. Não cabe aqui fazer uma análise detalhada dos sentidos que ἐπιβασίς e ὁρμή têm (ou podem ter) neste passo (para uma discussão deste aspecto, veja-se CARVALHO, M. J., *Μέθοδος e ὑπόθεσις – O Problema do Pressuposto na Fundação Platónica da Filosofia*, op. cit., 53ss.). Importa apenas acentuar aquilo para que aponta o enunciado de Sócrates, uma vez que não é fácil encontrar uma tradução que exprima com inteira nitidez o ponto decisivo. Na verdade, pode causar perplexidade que Sócrates diga que a quarta subsecção consiste em não tomar as ὑποθέσεις como princípios (ἀρχαί), mas sim como τῶ ὄντι ὑποθέσεις, i.e. como pontos de partida, etc. Parece não haver uma significativa diferença entre uma coisa e a outra. Todavia, não é assim. O decisivo está em que as ὑποθέσεις, tal como são compreendidas na terceira subsecção, constituem justamente pontos de apoio para os quais não se olha, isto é, bases firmes que não são objecto de mobilização e que, por isso mesmo, sustentam e orientam tudo o que é alvo de ζήτησις, etc. Como vimos, é este o sentido da identificação entre ἀρχή e ὑποθέσεις na terceira subsecção. Mas é precisamente o contrário que está a ser descrito como característico da quarta subsecção. Com efeito, Sócrates fala de “τῶ ὄντι ὑποθέσεις”, e o advérbio vinca justamente que, no quadro da última subsecção, as ὑποθέσεις são tomadas num sentido *estrito, literal e mais próximo do seu significado etimológico original* – ou seja, como ὑπο-θέσεις (pre-suposições ou pre-supostos). De sorte que também aqui a ὑπόθεσις é uma fixação de sentido que, de algum modo, se caracteriza por “estar por baixo” (ὑπό) ou por corresponder a algo de “prévio” e já estabelecido (fazendo que tudo o mais se lhe acrescente), sim; mas, neste caso, a ὑπόθεσις não funciona como ponto de apoio ou base inexplicita, que pela sua natureza estável (não movida) torna incompleto e defeituoso todo o processo de mobilização, mas antes como algo para que se olha e que, por isso mesmo, constitui *um ponto de partida da própria mobilização*: aquilo de que a mobilização parte e que procura pôr em causa, tal qual acontece com as determinações que são alvo de ζήτησις. É precisamente por essa razão que Sócrates descreve as ὑποθέσεις da quarta subsecção assemelhando-as a qualquer coisa como *degraus* sc. “trampolins”, “pranchas”, pontos de *impulsão* ou de *aproximação* a algo mais para além delas. Sobre o sentido de “τῶ ὄντι”, veja-se designadamente ADAM, J. (ed.), *The Republic of Plato*, op. cit., ad loc.: «τῶ ὄντι indicates that we are to take the word in its literal etymological signification, ‘literally hypotheses or underpositions, stepping-stones as it were and starting-points.’».

⁵⁴⁶ Escrevemos “ἀν-υπόθετον” para vincar ao mesmo tempo o valor *ablativo* da noção e a circunstância de ela ter um carácter *apofático*, de tal modo que se define “apenas” pela eliminação do defeito identificado na subsecção anterior (o *não ser isso*).

forma de um ὄνειρώττειν. Quer dizer, o reconhecimento do sonho sc. da imagem (a percepção do sonho como sonho sc. da imagem como imagem) constitui já algo de ἀνυπόθετον: algo que *excede* o próprio ὄνειρώττειν – o ὄνειρώττειν que define a terceira subsecção – na medida em que suprime a confusão entre imagem e αὐτό e, nesse sentido, dá lugar justamente a uma peculiar forma de “τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν”. A isto corresponde propriamente “a)”. Mas, por maioria de razão, é também ἀνυπόθετον o que está em causa em “b)”, a saber, o próprio ὕπαρ: a efectiva posse do αὐτό sc. do ὄν – e tanto quer dizer o efectivo encontro daquilo para que remete a ζήτησις, a efectiva realização do “programa” de superação do “hipotético”. Como se disse, uma e outra coisas são diferentes. Mas o ponto fundamental é que “a)” *corresponde já a uma saída da terceira subsecção*: a um “acordar” e a uma passagem para algo de ἀνυπόθετον. De sorte que o ἀνυπόθετον entra já decididamente em cena na própria condição de *crise* que ocorre quando, mesmo não se estando ainda acordado e ainda retido no sonho, já se tem plena noção de que se está a sonhar.⁵⁴⁷ É este o ponto decisivo, em que importa insistir. Mesmo na ausência do αὐτό, i.e., mesmo quando aquilo que se possui não é senão a remissão para uma vigília ainda em falta (mesmo quando o ὕπαρ ainda está ausente ou se mantém por descobrir), *há já ἀναιρεῖν* relativamente às ὑποθέσεις, no sentido da caracterização da quarta subsecção, quer dizer: há já a supressão do οἶεσθαι εἰδέναι ou há já o oposto do ἀκίνητον (um τὰ ἀκίνητα κινεῖν) que caracteriza a terceira subsecção – e, nesse sentido, há já uma perspectiva *decididamente evadida da terceira subsecção* (para lá dela, “acima” dela, mais do que ela). Em suma: constitui-se algo de ἀνυπόθετον não apenas numa situação de efectivo conhecimento (de efectivo cumprimento do “programa” de “desipotetização”), mas também na situação correspondente à efectiva apropriação da ζήτησις, isto é, a uma ζήτησις realmente tal, que não tem o seu fulcro afectado por núcleos de sedentariedade.

Ora, o que acabamos de dizer significa, então, que a ambiguidade da quarta subsecção (a equivocidade da noção de ἀνυπόθετον) não tem propriamente que ver com uma alternativa no sentido mais estrito do termo: com uma disjunção absoluta, *ou* “a)” *ou* “b)”. Vendo bem, o que focámos quer dizer que, mesmo que possa haver “b)” sc. ἀνυπόθετον na acepção mais própria de conhecimento (plena posse do ὄν: ὕπαρ), *aquilo que abre a esfera dessa forma de ἀνυπόθετον e conduz até ele é, na verdade, “a)”*, i.e.

⁵⁴⁷ É assim, como oportunamente acentuámos, quer no sentido “comum” de sonho quer no sentido “platónico”.

uma ζήτησις efectivamente tal, mediante a qual se fica voltado para “b)” (e a caminho dele) e se constitui uma relação não desviada (não “contaminada” por ἀκίνητον) com ele.^{548 549} E, se é assim, o que, por outro lado, se desenha na abertura da esfera do ἀνυπόθετον (no “ὑποθέσεις ἀναιρεῖν”, etc.) é qualquer coisa como *a plena realização ou a autêntica apropriação do φιλοσοφεῖν*: o φιλοσοφεῖν no sentido próprio do termo, ou isso que, por assim dizer, é *adiado* na constituição da terceira subsecção e que só na superação dela emerge realmente.⁵⁵⁰

O que, por sua vez, permite entender melhor um outro aspecto decisivo no nexos entre a terceira e a quarta subsecção. Como dissemos, o ὁ ἀπεργάζεται da terceira subsecção caracteriza-se por um aumento do grau de σαφήνεια (sc. diminuição do grau de ἀσάφεια) em comparação com a segunda subsecção, mas de tal modo que a relação de forças entre ambas ainda resultava na sobreposição da componente de ἀσάφεια sobre a componente de σαφήνεια – o que, por outro lado, significa que o ἐφ’ ᾧ correspondente continua a ser, no fundamental, *meras imagens* (de sorte que aquilo que é tornado manifesto pela δύναμις intermédia da terceira subsecção está constituído por um predomínio de λήθη sobre o que há de ἀλήθεια). Se, entretanto, tivermos em conta o que se desenha no para-lá da terceira subsecção, salta à vista que a referida relação de

⁵⁴⁸ Ou, como também podemos exprimi-lo: “a)” é uma condição *sine qua non* de “b)”, uma *cláusula necessária* deste último.

⁵⁴⁹ O que dissemos permite entender melhor o sentido dos termos com que Sócrates caracteriza a terceira e a quarta subsecção: διάνοια e νοῦς, respectivamente. Não pertence aqui explorar todos os aspectos relevantes e discutir as diferentes possibilidades de interpretação deste contraste. Mas, se não estamos em erro, o fundamental dele passa sobretudo pelo seguinte. Em primeiro lugar, as noções de διάνοια e de νοῦς parecem exprimir qualquer coisa de “atravessado” entre um *terminus technicus* (no sentido mais estrito do termo) e um conceito desprovido de qualquer reflexão a seu respeito. Assim, por um lado, νοῦς parece corresponder aqui pura e simplesmente a conhecimento: compreensão ou intelecção efectiva, i.e. precisamente aquilo que habitualmente já se julga ter. E, por outro lado, διάνοια exprime claramente uma forma diminuída de νοῦς: um νοῦς ainda por adquirir, ainda à distância (de tal forma que já se está, de algum modo, em contacto com ele, na sua senda e, no entanto, ainda fora dele). Mas, sendo assim, não é irrelevante que Sócrates fale de “νοῦς” e “διάνοια”, pois, ao recorrer a estes termos, põe também em evidência um segundo aspecto importante. Esse aspecto prende-se com o significado de “διάνοια” e com a possibilidade de, tal como se verificou a respeito da noção de “ὑπό-θεσις”, Sócrates estar a acentuar a carga do prefixo “διά”, apontando justamente para a ideia de *travessia, trânsito*, i.e.: o *percorrer*, o *atravessar*, o *ir de um lado ao outro*. Se assim for, o que está em causa nas palavras de Sócrates é, então, a *travessia do processo de eliminação da hipoteticidade* que corresponde ao “programa negativo” da terceira subsecção e que justamente a define enquanto διά-νοια sc. δια-νοεῖν. Quer dizer, “διάνοια” designa propriamente a *progressiva redução da distância* que separa a terceira subsecção da quarta, mediante a qual a ζήτησις sc. a relação com o conhecimento se apropria de si mesma e se vê expurgada dos elementos que a obstaculizam, situando-a ainda aquém do efectivo conhecimento (do νοῦς, no sentido estrito e próprio do termo).

⁵⁵⁰ Tudo isto suscita um problema que não podemos debater nestas páginas, nem sequer nos seus traços mais gerais: o problema de saber se é de facto *possível* um φιλοσοφεῖν nestes termos (na verdade, o *único* φιλοσοφεῖν efectivamente tal), ou seja, se é exequível uma identificação e suspensão integrais do que há de “hipotético” (no sentido da terceira subsecção) no nosso ponto de vista. Mas, seja como for, é de todo modo esse o sentido e a “tarefa” do que Platão identifica como correspondendo ao conceito de φιλοσοφία.

forças é *invertida*. De sorte que, continuando a haver ἀσάφεια e λήθη, o acréscimo de σαφήνεια e de ἀλήθεια que tem lugar na abertura da quarta subsecção depõe, neste caso, numa perspectiva configurada por uma *significativa redução* da componente de ἀσάφεια sc. de λήθη – de que resulta qualquer coisa como uma relação de forças σαφήνεια x ἀσάφεια marcada por um “*mais*” de σαφήνεια relativamente à componente de ἀσάφεια e, correlativamente, uma relação de forças ἀλήθεια x λήθη marcada por um “*mais*” de ἀλήθεια relativamente à componente de λήθη. Também podemos exprimir este aspecto ao dizer que a transição da terceira para a quarta implica a supressão de uma *λήθη de segundo grau* (uma λήθη acrescentada à ἀλήθεια x λήθη que é própria da terceira subsecção) – λήθη essa que justamente encobre, na forma de um ὄνειρώπτειν, as “próprias coisas” e impede uma efectiva relação com elas.

2.3. O μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος em *Respublica* VII: a “Alegoria da Caverna”. Uma nova repetição e um novo desenvolvimento/aprofundamento: a *repetição* e o *desenvolvimento* da escala de VI (i.e. da Alegoria da Linha) na escala de VII – quer dizer, uma segunda repetição ou um segundo desenvolvimento da “escala das δυνάμεις” de *Respublica* V. Alguns dos princípios fundamentais da construção da alegoria. Situação alegórica e situação alegorizada. A oposição *πρόσθεν/ὄπισθεν*: o seu sentido e as suas implicações. A possibilidade de uma extraordinária iteração do cabimento do ὄπισθεν – a que corresponde uma extraordinária iteração do ὀνειρώττειν sc. da imagem: uma vasta multiplicidade de “acordares em sonho”. A elevadíssima margem de “*metamorphose*” da mistura *σαφήνεια x ἀσάφεια* – e o modo como toda essa variação é *interna ao μεταξύ* e constitui um “*desdobramento*” (um extraordinário “desdobramento”) da sua própria esfera. O papel do aprisionamento sc. dos *múltiplos aprisionamentos* na Alegoria da Caverna. O fenómeno da “prisão óptica” e o conceito fundamental de *μαρμαρυγή/αὐγή* na constituição e no “desdobramento” do μεταξύ

As análises levadas a cabo no livro VI da *Respublica* não são o “ponto final” da caracterização do μεταξύ “gnosiológico” e do seu correlato: o μεταξύ “ôntico”. Passa-se, a este respeito, algo de análogo ao tipo de nexos que verificámos existir entre a “escala das δυνάμεις” do livro V e a Alegoria da Linha. Ou seja, também a Alegoria da Linha encontra um *desenvolvimento* no livro VII da *Respublica*, designadamente na Alegoria da Caverna⁵⁵¹ – e isto de tal modo que se pode, com inteira propriedade, descrever a Alegoria da Caverna como uma *segunda repetição de V*, quer dizer, como uma *terceira escala* ou um *terceiro “assalto”* aos fenómenos que, em V, são postos em evidência e que VI aprofunda significativamente.

Todavia, no que se segue não cabe considerar exhaustivamente a Alegoria da Caverna, com a preocupação de fazer uma análise circunstanciada de todos os aspectos revelantes. Atemo-nos apenas aos aspectos mais decisivos ou, mais propriamente, àqueles que são estritamente indispensáveis a) para esclarecer as questões que temos em mãos e b) para garantir que não se perde o fio à meada ou, se assim se pode dizer, o

⁵⁵¹ O próprio texto do livro VII indica *expressamente* que é disso que se trata, quando se refere às suas análises como uma caracterização do plano do νοητόν e do ὁρατόν, etc. A este respeito veja-se, por exemplo, 524c-d.

“comboio” da alegoria de VII. Neste sentido, o que aqui apresentamos pode ser caracterizado como um conjunto de lineamentos ou de princípios de leitura da Alegoria da Caverna.

Antes do mais, importa atender aos traços fundamentais que orientam a própria construção da situação alegórica. E o primeiro ponto que a este respeito cumpre vincar é que a situação alegórica está construída por *subtracção* do nosso acesso habitual. Quer dizer: quando Sócrates fala do fundo de uma caverna, do longo caminho que conduz ao local onde se encontram os prisioneiros e da própria condição que é a deles, etc., toda essa descrição está, por assim dizer, ancorada num ponto de vista – o ponto de vista de cada um de nós – que justamente a compreende como sendo relativa a uma *ínfima parte* daquilo com que estamos (ou podemos estar) em contacto. Ou seja, todos os elementos mencionados por Sócrates na construção da situação alegórica são justamente percebidos como *constricções de um ângulo muito mais vasto*, que vê não só a caverna (e, por maioria de razão, não só o fundo dela), mas também todo o seu exterior. Mas tudo isso muda de figura, quando Sócrates afirma que o nosso próprio ponto de vista é análogo ao que a situação alegórica descreve, de tal modo que *tudo se passa como se os prisioneiros fôssemos nós* («ὁμοίους ἡμῖν»). É propriamente isto que queremos dizer ao falar de uma subtracção do acesso habitual. Com efeito, a situação *alegorizada* da situação alegórica (i.e. aquilo que a própria alegoria se destina a exprimir e que, portanto, difere da situação *alegórica* propriamente dita) acentua que a pretensa amplitude do acesso habitual (que parece “varrer” tudo e englobar a caverna como uma pequeníssima porção disso), na verdade, é uma totalidade *meramente “regional”* sc. um ângulo *fechado e extraordinariamente circunscrito* (esse ângulo que a situação alegórica faz corresponder ao olhar dos prisioneiros) em relação a um “para-lá” que desconhece. Dito por outros termos, a Alegoria da Caverna chama a atenção para o facto de, tal como a perspectiva dos prisioneiros, a perspectiva de cada um de nós consentir um exterior (e, na verdade, um exterior imensamente mais vasto em relação ao que temos), de sorte que a totalidade do que vemos corresponde, na verdade, a qualquer coisa como um “*fragmento*”.⁵⁵²

⁵⁵² Por outras palavras, a Alegoria da Caverna fala de duas totalidades absolutas (duas perspectivas constituídas com a forma de totalidades absolutas), mas de envergadura muito diferente: a) a perspectiva de quem, desde o princípio, acompanha a descrição alegórica e sabe que os prisioneiros estão no fundo de uma caverna (de tal modo que o seu ângulo inclui todo o exterior da caverna, a própria caverna e, dentro dela, o seu fundo) e b) a perspectiva dos próprios prisioneiros descritos, que, pelo contrário, não sabe nada disso e compreende o fundo da caverna como o oposto de uma mera parte do que há – e, na verdade, exactamente como aquilo a que “a)” tem acesso (a totalidade do exterior da caverna e tudo o resto dentro

Vejamos um pouco melhor os aspectos envolvidos em tudo isto.

O que acabámos de referir põe na pista de um elemento fundamental em toda a construção alegórica: o ὄπισθεν sc. o contraste πρόσθεν/ὄπισθεν (à frente/atrás). A Alegoria da Caverna põe em relevo este contraste para exprimir a circunstância de os prisioneiros permanecerem sentados no mesmo local, inertes, sem se moverem («ἀκίνητοι»⁵⁵³), de tal modo que o πρόσθεν (o que têm diante dos olhos) é tudo aquilo que conseguem ver.⁵⁵⁴ Por outras palavras, a alegoria retrata qualquer coisa como uma *mobilidade “contida”, contrariada, obstaculizada*, i.e. uma mobilidade que é *exercida só em parte* e não em toda a sua latitude possível, antes permanece *presa numa exígua “região” de si mesma*. De sorte que a totalidade do ὄπισθεν efectivamente possível (tudo aquilo que está atrás das costas dos prisioneiros) fica pura e simplesmente elidido, apagado.⁵⁵⁵ Mas aqui importa ter presente um aspecto decisivo. Ao chamar a atenção para isto, Sócrates não tem em vista um ὄπισθεν no sentido *comum* do termo, i.e. no sentido em que cada um de nós tem continuamente uma determinada apresentação (implícita, atemática, não “perceptiva”, mas nem por isso menos apresentação) do que está atrás, de tal maneira que todo o “à frente” é sempre já compreendido como uma parte de algo mais. Não: Sócrates está a falar de um ὄπισθεν, por assim dizer, *absoluto*: um ὄπισθεν correspondente a um *ângulo cego absoluto*, de sorte que o “atrás” pura e simplesmente não se acha co-apresentado no “diante”, não marca aquilo que, de todo em todo, aparece aos prisioneiros. E é precisamente isso que faz que, aos seus olhos, o πρόσθεν tenha, na verdade, a natureza de um *ângulo giro* e seja percebido como *tudo o que há* (ou, se assim se pode dizer, como o *mundo*).

dela). E é precisamente este último aspecto que, como já se verá melhor, faz que o carácter fortemente fragmentário que caracteriza o ponto de vista dos prisioneiros esteja fechado para si mesmo, de tal maneira que não se não se percebe como uma mera parte, mas sim como uma totalidade efectivamente abrangente. Ou, como também podemos dizer: o que fecha a perspectiva dos prisioneiros em relação à sua própria finitude de ângulo é o facto de *absolutizarem* a perspectiva fragmentária que têm. Até que ponto é assim e como é isso possível, eis o que se trata de perceber melhor na continuação.

⁵⁵³ Como se diz em 515a9.

⁵⁵⁴ Cf. 515a2-b2: «ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένα, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν (...)».

⁵⁵⁵ É importante vincar com nitidez os dois aspectos: a ideia de *mobilidade* e a ideia de *prisão* (ou de “contenção” da mobilidade possível). Com efeito, a alegoria descreve seres humanos *capazes de se moverem* (os prisioneiros descritos não são paralíticos ou algo afim); mas, por outro lado, essa mobilidade do olhar está *circunscrita apenas ao que se passa no terreno do πρόσθεν*, de sorte que tudo o mais (sc. todo o quadrante do “atrás” que medeia entre o fundo da caverna e o seu exterior) é deixado fora de perspectiva.

A isto está associado um outro traço decisivo do *πρόσθεν* sc. do *ὄπισθεν*, tal como são postos em foco na Alegoria da Caverna. Quando Sócrates apresenta a peculiar identidade deste *πρόσθεν* – e tanto quer dizer: a peculiar identidade da própria situação de acesso dos prisioneiros –, ele chama a atenção para o facto de tudo ter que ver também com uma questão de *estatuto*. E esse estatuto está identificado justamente a partir dos dois pontos de vista implicados na alegoria. Por um lado, o ponto de vista que *assiste* à descrição alegórica e percebe que tudo aquilo que aparece aos prisioneiros tem a natureza de *imagens*, i.e. de toda a espécie de sombras que os prisioneiros vêem projectas na parede da caverna e que fazem que a situação em que se encontram corresponda justamente à *posse de imagens*.⁵⁵⁶ Mas, sendo assim, o que caracteriza a perspectiva que está em causa na descrição *alegorizada* é precisamente o facto de *não* reconhecer as imagens sc. as sombras como tais e tudo isso lhe aparecer como sendo as “próprias coisas”, sem tirar nem pôr. É o que Sócrates muito nitidamente exprime ao dizer: «Παντάπασι δὴ, ἣν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.» (415c1-2).

E o facto de ser assim implica, por sua vez, duas coisas. Por um lado, quando Sócrates fala da oposição *πρόσθεν*/*ὄπισθεν* e sustenta o efectivo cabimento de um *ὄπισθεν* (i.e. o cabimento daquilo que justamente documenta como parcial a perspectiva fechada no *πρόσθεν*, no sentido referido), aquilo para que aponta não tem que ver apenas com o cabimento de um “mais” num sentido estritamente “*quantitativo*” (i.e. com o aumento do cardinal do que se acha apresentado ao *πρόσθεν*). Não: o “mais” em causa no *ὄπισθεν* é também – e é fundamentalmente – um “mais” *qualitativo*. De sorte que o que está “atrás das costas” se caracteriza ao mesmo tempo a) por abrir o ângulo fechado do ponto de vista equivalente ao fundo da caverna (dando a ver o que nele há de efectivamente circunscrito, incompleto) e b) por revelar o carácter *ilusório* sc. meramente “*imagético*” dessa apresentação – tudo isto de tal modo que o sentido da própria abertura de ângulo reside justamente na entrada em cena de um acesso *qualitativamente superior*, que vem desalojar a infundada pretensão de eficácia de que o acesso até então se revestia.⁵⁵⁷ Mas, por outro lado, o que foi dito significa também que

⁵⁵⁶ A este respeito, veja-se sobretudo 514b2-515b10.

⁵⁵⁷ A Alegoria da Caverna exprime esta diferença de estatuto ou de qualidade do acesso ao acentuar que o caminho que leva do exterior até ao fundo da caverna é um caminho *inclinado* sc. *descendente*, de tal modo que o que se situa atrás das costas dos prisioneiros implica uma *subida de nível* ou uma *ascensão* (um τὰ ἄνω ὄψεσθαι, como se diz em 516a5). Vendo bem, também este elemento da descrição alegórica contribui para representar o caminho dos prisioneiros até à saída da caverna como um caminho árduo, custoso, penoso, etc.

aquilo que propriamente faz que a perspectiva dos prisioneiros tenha, aos seus olhos, a natureza de um ângulo giro, irrestrito é o facto de o seu acesso envolver uma *pretensão de absoluta eficácia* (ou, como também podemos dizer, um οἶσθαι εἰδέναι).

Ora, isto permite já ganhar a pista do nexa entre a Alegoria da Caverna e as análises da Alegoria da Linha. Com efeito, como cremos que já resulta claro do exposto, aquilo que a Alegoria da Caverna descreve como situação *original* dos prisioneiros não traduz o que, na Alegoria da Linha, é posto a corresponder à primeira subsecção: o absoluto fechamento na esfera da imagem, sem qualquer tipo de contacto com a “própria coisa”. A peculiar natureza de posse que define a primeira subsecção da Alegoria da Linha não está presente na Alegoria da Caverna – e a referência às imagens com que os prisioneiros estão em contacto é usada apenas no contexto da descrição *alegórica*, i.e. para descrever justamente o que se passa connosco quando julgamos ter as “*próprias coisas*”. Quer dizer, o que está a ser expresso na situação *alegorizada* (e, portanto, o que está a ser descrito como característico do nosso próprio ponto de vista) é precisamente aquilo que, na Alegoria da Linha, corresponde à *segunda subsecção*: a pretensão de um acesso franco e eficaz ao que realmente se passa.⁵⁵⁸ E, se é assim, se a Alegoria da Caverna começa com o tipo de perspectiva que é própria da segunda subsecção da Alegoria da Linha e se chama precisamente a atenção para a possibilidade do “mais” que está envolvido no ὅπισθεν, então o que isso significa é que o processo de ascensão que toma forma na Alegoria da Caverna e que tem lugar para lá da situação de partida foca aquilo que, na Alegoria da Linha, corresponde à *segunda secção*.

Mas tudo isto não é ainda suficiente para perceber um aspecto que desempenha um papel central na construção de toda a alegoria. Esse aspecto prende-se com o facto de o ὅπισθεν de que a alegoria fala não ser um ὅπισθεν *simples* (um *único momento* de ὅπισθεν), como se a transição do πρόσθεν para o ὅπισθεν equivallesse a percorrer logo todo o caminho que vai desde o fundo da caverna até ao exterior desta. Não. Sócrates fala de um caminho longo, difícil de percorrer. E um dos elementos que tornam esse caminho longo e difícil tem justamente que ver com uma peculiar forma de *repetição* ou *iteração* do πρόσθεν, que sempre de novo se volta a instalar e que, na verdade, atravessa *um sem número de momentos ao longo de toda a ascensão*. Ou seja, Sócrates fala do itinerário de ascensão desde o fundo da caverna como uma espécie de “para-arranca”,

⁵⁵⁸ Neste sentido, acontece na passagem da Alegoria da Linha para a Alegoria da Caverna algo de semelhante ao que acontece na passagem da escala do livro V para a Alegoria da Caverna: a queda daquilo que, em cada caso, é compreendido como extremo inferior da escala.

de tal modo que a entrada em cena do ὄπισθεν tende a depor numa outra forma de “olhar sentado”, i.e. num olhar que se caracteriza por estar acima do olhar fixado numa parte inferior da subida, sim, mas que repete em si a estrutura formal do fechamento sc. da sedentariedade no πρόσθεν. *E assim sucessivamente.*⁵⁵⁹

Este é, de facto, um aspecto decisivo para se compreender o nexos entre as análises da escala de VI e aquilo que se desenha na Alegoria da Caverna. Como dissemos, a situação original dos prisioneiros corresponde precisamente àquilo que encontra expressão na segunda subsecção da Alegoria da Linha. Ora, ao acentuar o cabimento do ὄπισθεν, no sentido referido, a Alegoria da Caverna, produz justamente a abertura de perspectiva que é própria da segunda secção da Alegoria da Linha. Mas, sendo assim, ao vincar, por outro lado, a possibilidade de uma extraordinária iteração do ὄπισθεν, a Alegoria da Caverna leva a cabo um “zoom” da segunda secção da Alegoria da Linha, do qual resulta uma complexa escala de desdobramento do plano intermédio que vai muito além do que fica desenhado na alegoria do livro VI. De facto, a Alegoria da Caverna acaba por desenhado algo assim como um *extraordinário desdobramento do μεταξύ* que é possível no quadro da terceira subsecção. De sorte que, se em VI já havia desdobramento do μεταξύ, VII continua esse desdobramento e desenvolve-o a tal ponto que se pode falar de uma autêntica *proliferação ou “explosão” do plano intermédio*. Como resulta já claro a partir do exposto, tal como na Alegoria da Linha, assim também sucede em VII que o operador fundamental do aprofundamento e sucessivo desdobramento do μεταξύ que produz é justamente o operador *imagem* → *αὐτό*. Mas isto de tal forma que, em VII, esse operador está precisamente associado ao carácter “explodido” do μεταξύ e tem, por isso mesmo, uma presença muito mais acentuada, que acaba por desenhado uma espécie de *indefinido adiamento* da relação com o αὐτό na forma da *extensão ou profundidade da terceira subsecção*. Por outras palavras, a ascensão descrita na Alegoria da caverna aponta para a ideia de qualquer coisa como

⁵⁵⁹ O que, por sua vez, permite também perceber já um outro elemento da construção alegórica, que veremos mais em pormenor. Se pusermos o que acabamos de referir sobre o carácter intrinsecamente complexo (iterativo) do ὄπισθεν em ligação com o referido estatuto de eficácia/não-eficácia do acesso, salta à vista que aquilo que está em causa na ascensão da caverna e na multiplicidade de momentos de “para-arranca” (i.e. de πρόσθεν → ὄπισθεν → πρόσθεν → ὄπισθεν, etc.) é o facto de haver uma *variação do próprio estatuto* daquilo que de cada vez marca o olhar fixado num determinado “patamar” da ascensão. E isto de tal modo que a subida a um nível superior da escala traduz-se na apresentação de “*mais*” realidade sc. de “*menos*” *imagem* do que o(s) nível(eis) inferior(es), pois o que é próprio do nível superior em relação ao(s) inferior(es) é incluir não só o πρόσθεν deste(s) último(s), mas também aquilo que, aos seus olhos, equivalia a um mero ὄπισθεν (e, portanto, a um ângulo totalmente cego). É este aspecto que Sócrates exprime concisamente em 515d2-4, quando diz: «(...) νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει».

imagem de imagem de imagem de imagem, ou melhor: *imagem* → *αὐτό/imagem* → *αὐτό/imagem* → *αὐτό/imagem* → *αὐτό/imagem* – e assim por diante.⁵⁶⁰

Também podemos exprimir tudo o que aqui está em causa ao dizer que a Alegoria da Caverna chama a atenção para uma *vasta multiplicidade de momentos de ὄνειρώττειν possíveis*, vincando não apenas a possibilidade de a supressão do ὄνειρώττειν desembocar numa outra forma dele (e corresponder, portanto, um a “acordar em sonhos”, como está em causa na terceira subsecção da Alegoria da Linha), mas também a possibilidade de a supressão de ὄνειρώττειν ser *muitíssimo mais complexa* (muitíssimo mais difícil, custosa, etc.) e corresponder, na verdade, a um itinerário de *múltiplos “acordares sonhados”*, que justamente *multiplicam e expandem* por vários níveis o “acordar sonhado” correspondente ao limite superior da terceira subsecção da Alegoria da Linha.⁵⁶¹

Visto isto, que, no fundamental, já permite definir o quadro geral da Alegoria da Caverna, cabe agora considerar mais em pormenor alguns aspectos decisivos para compreender o retrato que a alegoria faz do que se passa connosco e, muito em especial, *o retrato do μεταξύ* que ela compõe.

Para esse efeito, importa antes do mais desfazer a impressão, que uma primeira leitura da alegoria pode sugerir, de que o essencial nela diz respeito a *teores ônticos* – e isto de tal forma que a escala em causa na alegoria é propriamente uma escala de terrores ônticos, montada a partir de uma *hierarquia das imagens*, mediante a qual se transita de 1) imagens mais defectivas sc. de menor grau de realidade para 2) imagens

⁵⁶⁰ Na verdade, como se refere explicitamente em 516a6-b2, a iteração deste nexos ou deste operador é a tal ponto extensa que tem inclusivamente lugar mesmo depois de os prisioneiros terem saído da caverna: «καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορᾶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρον τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ’ ἡμέραν τὸν ἡλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.»

⁵⁶¹ Assim, percebe-se melhor a particularidade da iteração do ὅπισθεν que é descrita na Alegoria da Caverna e posta a corresponder a uma sucessiva variação qualitativa da apresentação (ou melhor, a uma contínua subida do “nível de qualidade” do que aparece). Vendo bem, essa variação tem precisamente que ver com a relação entre imagem e αὐτό, mais precisamente com a relação entre a imagem confundida com o αὐτό e a supressão dessa confusão que está envolvida na passagem da segunda para a terceira subsecção da Alegoria da Linha. Neste sentido, o que acima dissemos a respeito da elisão do ὅπισθεν na esfera do πρόσθεν (de tal forma que o primeiro não interfere ou marca o modo de ver do segundo) é válido *só até certo ponto*. Pois, na verdade, o ὅπισθεν está sempre já pressuposto no próprio πρόσθεν como algo que, de raiz, define ou “alimenta” o estatuto com que lhe aparece o que aparece (e que justamente faz que o que aparece ao olhar do πρόσθεν seja uma pseudo-posse *desse mesmo estatuto que pertence ao ὅπισθεν*). E tudo isto de tal maneira que, em última análise, o que desde o princípio está a ser pressuposto pelos prisioneiros no fundo da caverna é o termo último da variação do πρόσθεν no ὅπισθεν (o último ὅπισθεν possível, se assim se pode dizer) – ou seja, justamente aquela perspectiva perfeitamente eficaz (configurada por um acesso pleno, às “próprias coisas” sc. ao exterior da caverna) a partir da qual se constrói a própria situação alegórica.

menos defectivas sc. com maior grau de realidade. Numa palavra: importa desfazer a ilusão de que a Alegoria da Caverna é uma *escala de ἐφ' ᾧ*.

Na verdade, não é apenas disso que se trata. A alegoria do livro VII descreve também uma *escala de ὁ ἀπεργάζεται sc. de σαφήνεια/ἀσάφεια*. Essa escala acha-se expressa justamente pelas condições de luz ou de iluminação, quer dizer, pelas variações da relação entre luz e escuridão. Assim, a escala da alegoria vai desde o mínimo dos mínimos de luz, no fundo da caverna, até ao grau máximo de luz no cimo da escala em que todo o itinerário da ascensão culmina. Mas aqui importa vincar bem o que isto significa. No ponto de partida da escala, está algo que *difere* da total ἀσάφεια (sc. da completa negação do ὡς ἔχει); mas, por outra parte, o que caracteriza esse primeiro nível da escala é o facto de incluir em si o maior grau de ἀσάφεια possível – *n.b.*: o maior grau de ἀσάφεια num horizonte marcado por alteridade relativamente à ἀσάφεια absoluta (i.e. numa perspectiva já configurada pela presença de um *quantum* mínimo de manifestação). Neste sentido, a relação de forças σαφήνεια x ἀσάφεια sc. luz x treva encontra, na situação original dos prisioneiros, o grau mínimo de σαφήνεια sc. o grau máximo de ἀσάφεια possível dentro do haver-manifestação – de que resulta, então, um olhar esmagadoramente feito de ἀσάφεια. E a ascensão ou a escalada da caverna caracteriza-se justamente pelo *progressivo aumento da proporção de luz em relação à componente de treva* (a que corresponde, por isso, um olhar cada vez mais marcado por σαφήνεια, ou cada vez menos afectado por ἀσάφεια).

Mas o ponto que em tudo isto importa especialmente vincar é que, sendo assim, a relação de forças entre σαφήνεια e ἀσάφεια (sc. entre luz e treva) é uma *estrutura permanente e fixa* em todo o curso do itinerário descrito na alegoria de VII.⁵⁶² De sorte que a proporção máxima de σαφήνεια em relação à ἀσάφεια nunca deixa de ser *mistura* – quer dizer, nunca deixa de ser *μεταξύ* entre σαφήνεια e ἀσάφεια (sc. entre luz e treva). E toda a mudança (toda a metamorfose da relação de forças entre as duas determinações) que é possível situa-se sempre *dentro da esfera do μεταξύ* e constitui, nesse sentido, um mostrar (um pôr-a-descoberto) que esconde isso mesmo que mostra (que põe a descoberto).

Ora, a importância deste ponto reside no facto de ele permitir compreender a total isomorfia e correspondência entre a escala desenhada em VII e os princípios que subjazem à montagem das escalas de V e de VI. De facto, a partir do exposto é possível

⁵⁶² Com excepção, claro está, da última etapa, a que corresponde justamente a σαφήνεια plena (poder-se-ia dizer: o παντελῶς “ὡς ἔχει”), desprovida ou liberta de toda e qualquer ἀσάφεια.

identificar qualquer coisa como um *nexo de repetição* ao longo das três escalas (ou dos três “assaltos”) que aqui referimos. Pois o que nestes três momentos da análise da *Respublica* sempre de novo avulta tem precisamente que ver a) com uma *escala de δυνάμεις*, tal como fica fixada a partir do livro V e começa a ser explorada nele, e b) com a identificação da δύναμις intermédia enquanto determinação marcada pelo *intrínseco cruzamento entre manifestação e escondimento do mesmo* (ὥς ἔχει/ὥς ~~ἔχει~~) e pela peculiar apresentação “híbrida” que lhe corresponde no plano ôntico (sc. no plano do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος).

Mas a referida estrutura de σαφήνεια x ἀσάφεια (luz x treva) é também importante num segundo sentido: porque só a partir do momento em que lhe é prestada a devida atenção é que se torna possível entender, em toda a sua amplitude e em todo o seu alcance, um outro aspecto igualmente decisivo. Vendo bem, a “história” da Alegoria da Caverna não é pura e simplesmente uma “história” de libertação (de λύσις)⁵⁶³, mas também uma “história” de *aprisionamento sc. de iteração da prisão do olhar*, num registo de *idem sed aliter*. Como começámos a ver, ela é também uma “história” de aprisionamentos (no plural), porque não acontece que a libertação da prisão original e da mobilidade “tolhida” que lhe corresponde se constitua de uma vez por todas, como se o ὄπισθεν desse πρόσθεν original fosse único e conduzisse directamente à saída da caverna. Há, pelo contrário, uma iteração do próprio ὄπισθεν. Mas a “história” da Alegoria da Caverna é uma “história” intrinsecamente marcada por aprisionamento ainda por causa de um outro fenómeno não menos decisivo – e isto de tal modo que a dificuldade da ascensão descrita na alegoria (da «τραχεῖα ἀνάβασις καὶ ἀνάντης») não tem unicamente que ver com a iteração do ὄπισθεν sem mais, como se, por outro lado, a própria passagem do πρόσθεν para o ὄπισθεν (a conversão do primeiro no segundo e a peculiar transformação de perspectiva que a isso está associada) fosse relativamente simples ou “desimpedida”. Na verdade, passa-se exactamente o contrário. E a razão por que é assim prende-se justamente com algo intrinsecamente associado às referidas condições de iluminação da caverna, i.e às referidas variações da relação de forças entre luz e treva que marcam a ascensão da caverna e que são responsáveis por aquilo que podemos designar como um *fenómeno de “prisão óptica”*.

⁵⁶³ Ou, como Sócrates diz em 515c, uma “história” de libertação de aprisionamentos e de cura da ignorância ou do “embrutecimento” («λύσις τε καὶ ἴασις τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης»).

O conceito-chave para perceber que é que se quer dizer com tudo isto é o conceito de μαρμαρυγή (ou αὐγή): a ideia de *ofuscação, cegueira, bloqueio da capacidade de ver* que se descreve em 515css.

Sócrates diz que, se algum dos prisioneiros fosse libertado das cadeias que o aprisionam e fosse de repente (ou subitamente: ἐξαίφνης) obrigado a levantar-se e a voltar o pescoço (ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα)⁵⁶⁴, a andar e a olhar para cima em direção à luz que daí vem, tudo isso lhe causaria sofrimento e, por causa da ofuscação (διὰ τὰς μαρμαρυγὰς), não conseguiria ver as coisas de que até então via as sombras.⁵⁶⁵

O primeiro aspecto que, a este respeito, importa vincar é o facto de ovolvimento do olhar para o território do ὄπισθεν provocar cegueira, incapacidade de ver. A focagem súbita da apresentação do ὄπισθεν *não deixa ver nada* – e é propriamente a isso que a μαρμαρυγή/αὐγή dá lugar aquando do περιάγειν e que constitui, por assim dizer, o seu “conteúdo”: *a ausência do ver, o não-ver*. Neste sentido, a μαρμαρυγή/αὐγή produz uma peculiar forma de “barreira”: não uma “barreira” que impede que se veja uma parte do que há do outro lado dela (como um “muro” mais ou menos alto), mas sim uma “barreira” que, como a parede de uma casa, impede que se veja todo o para-lá, impede a expansão do olhar e fecha-o no lado de cá dela. Ora, isso significa, por outro lado, que a μαρμαρυγή/αὐγή *absolutiza* o espaço ou o território do olhar em que já se está ou a que já se chega, repetindo assim, noutros moldes, a prisão original e a compreensão da perspectiva que se tem como algo que se pode mover, sim, mas que não tem mais para onde ir. Por outras palavras, a μαρμαρυγή/αὐγή faz que, não obstante o facto de se estar voltado para lá – para o atrás sc. para o acima correspondente ao ὄπισθεν –, esse “lá” não apareça e todo o acesso permaneça fechado no “cá” ou, por assim dizer, num plano unicamente “horizontal”, que leva a perder vista o “mais” (sc. o estatuto qualitativamente superior do ἐφ’ ᾧ e do ὃ ἀπεργάζεται) que se constitui apenas com a

⁵⁶⁴ O verbo ἀνίστασθαι é muitas vezes usado para exprimir o *acordar de um sono, o recuperar de uma doença, o ascender a uma condição superior* (de rei, por exemplo), o *ressurgir dos mortos* – e, vendo bem, a Alegoria da Caverna, de forma mais ou menos explícita, joga com todos estes matizes do verbo. Assim, para além das noções de ὄναρ/ὄναρ e do referido conceito (entre muitos outros afins) de ἀφορσύνη, Sócrates descreve aqueles que são trazidos do fundo da caverna para o exterior como se viessem do Hades para o lugar em que estão os deuses: «Βούλει οὖν τοῦτ’ ἤδη σκοπῶμεν, τίνα τρόπον οἱ τοιοῦτοι ἐγγενήσονται, καὶ πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Αἴδου λέγονται δὴ τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν;» (521c1-3). A respeito das referidas nuances de ἀνίστασθαι, veja-se e.g. BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, op. cit., sub voce; LIDDELL, H. G./ SCOTT, R./ JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, op. cit., sub voce.

⁵⁶⁵ 151c6-d1: «ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἐώρα, (...)».

subida ao plano aberto pelo ὄπισθεν.⁵⁶⁶ Ora, o que com isto se configura é qualquer coisa como uma segunda forma (ou uma segunda modalidade) de prisão, que se vem acrescentar à prisão do “olhar sentado” (ou como Sócrates diz: do θᾶκος) que caracteriza cada nível da escala da Alegoria da Caverna enquanto este se acha de costas voltadas para um ὄπισθεν possível e compreende o πρόσθεν como tudo – quer do ponto de vista quantitativo quer do ponto de vista qualitativo – o que há em matéria de manifestação. Com efeito, a μαρμαρυγή faz que o arranque da mobilidade (o levantar-se, o caminhar: a negação do θᾶκος) vá só até determinado ponto e embata contra uma peculiar forma de “barreira” do olhar – de sorte que o *terminus ad quem* do movimento fica como que travado, não prossegue e constitui, nesse sentido, aquilo que podemos exprimir como uma *libertação-que-mantém-presos* ou como uma *λύσις intermédia*.

O texto de *Respublica* VII não fala expressamente nestes termos, mas os aspectos que põe em relevo apontam muito claramente para esta peculiar forma de μεταξύ a respeito da λύσις: se assim se pode expressá-lo, um “μεταξύ τῆς λύσεως καὶ δεσμοῦ”, que justamente impede uma efectiva libertação e contém ou mantém aprisionada em imagens a mobilidade ou a tentativa de ruptura com a prisão do olhar. Percebe-se, assim, com muito maior nitidez, aquilo que atrás referimos ao dizer que a Alegoria da Caverna desenha algo de equivalente a um aprofundamento da terceira subsecção da Alegoria da Linha, em qualquer coisa como uma multiplicidade de momentos de “acordar em sonhos” ou de uma mobilidade, no fundamental, ainda absorvida em ἀκίνητον sc. em θᾶκος. Ou, como também podemos exprimi-lo: aquilo que está em causa na alegoria do livro VII é precisamente a ideia de despertar intermédio (de um ~~ὄνειδος~~ intermédio). Mas, por outro lado, a forma como a Alegoria da Caverna leva a cabo o referido “zoom” da terceira subsecção e produz justamente o seu desdobramento confere especial protagonismo a uma modalidade específica do despertar intermédio, para que já chamámos a atenção na nossa análise da Alegoria da Linha, a saber, o μεταξύ entre φιλοσοφεῖν e δόξα sc. entre φιλόσοφον e φιλόδοξον: um φιλοσοφεῖν que é ao mesmo tempo δόξα, na extraordinária amplitude e complexidade dos passos requeridos para a sua travessia.

O que acabamos de considerar põe-nos na pista de um aspecto fundamental na análise da Alegoria da Caverna e do que ela diz a nosso respeito. Esse aspecto tem

⁵⁶⁶ São vários os passos em que a Alegoria da Caverna exprime o facto de o “mais” qualitativo em termos de ἐφ’ ᾧ e de ὃ ἀπεργάζεται se situar para lá da μαρμαρυγή, etc. Veja-se, por exemplo, 516a6ss., 519b3ss., 520c-d, 521c1ss.

justamente que ver com a interposição de “barreiras” de μαρμαρυγή/αὐγή entre as diferentes “moradas” ou as diferentes prisões (as diferentes ocorrências de “olhar sentado” – e de “olhar sentado” mesmo quando já não se acha propriamente tal) que a Alegoria da Caverna descreve. Como vimos, o *terminus ad quem* de cada movimento de ascensão tende a não funcionar como *terminus a quo* de um novo movimento (e, portanto, a manter-se separado da paragem imediatamente acima por uma “barreira” de “prisão óptica” resultante da diferença dos graus de intensidade da luz). Essa “barreira” traduz-se no facto de não se conseguir ver *do “menos” para o “mais”* quando o olhar está habituado a menos luz.

Ora, antes do mais, isto significa que, mesmo que a exposição da alegoria acentue mais os diferentes “paradeiros” (as diferentes “estações” ou as diferentes totalidades que de cada vez já se enxerga), na verdade, a situação que está a ser descrita por Sócrates inclui estas barreiras de prisão óptica (estas barreiras de não-ver) interpostas entre esses diferentes “paradeiros”. Quer dizer, o que é propriamente descrito por Sócrates quando retrata a ἐπάνοδος τοῦ ὄντος é uma multiplicidade com um cardinal muito mais elevado do que o número das diferentes estâncias a que é feita referência, pois todas elas alternam com “paredes” de prisão óptica, sempre interpostas entre as várias instâncias, e que fazem quase duplicar o número dos elementos que estão a ser analisados. Se designarmos por “A” as diferentes implantações do olhar sc. as diferentes moradas (as diferentes totalidades que se sucedem na ascensão) e por “P” as barreiras de prisão óptica, a Alegoria da Caverna descreve qualquer coisa como uma sequência A₁ | P₁ | A₂ | P₂ | A₃ | P₃ | A₄ | P₄ e assim sucessivamente.

Sucede, entretanto, que acentuar isto ainda está muito longe de ser suficiente para entender bem o significado e as implicações de que se reveste. A insuficiência tem que ver, por um lado, com o facto de não se ter prestado atenção à complexidade daquilo para que Sócrates aponta quando fala de μαρμαρυγή sc. αὐγή. Mas, por outro lado, também se prende com o facto de, por isso mesmo, toda a perspectiva que se tem estado a seguir ao tentar compreender a Alegoria da Caverna continuar dominada por uma forma de entendimento dela que não se apercebe de uma diferença fundamental em relação à Alegoria da Linha. Começemos por este último aspecto.

Vimos anteriormente que, na construção da Alegoria da Linha, o que está posto em destaque (aquilo que corresponde às diferentes secções e subsecções: aos segmentos da linha ou do diagrama) são como que “paradeiros”, estâncias, moradas do olhar –

planos em que ele se fixa ou em que se estabiliza. Expresso por outras palavras, na Alegoria da Linha estão fundamentalmente retratadas diferentes situações de *sedentariedade* da nossa perspectiva (ou, para usar uma caracterização insipirada na Alegoria da Caverna: diferentes totalidades de perspectiva ou diferentes fixações da totalidade). Isso reflecte-se no facto de a transição entre as diferentes estâncias ou entre os diferentes paradeiros (entre as diferentes moradas ou entre os diferentes planos de *sedentariedade*) estar, de certo modo, lá, sim – mas numa posição apagada, átona: cumprindo as suas funções como limite entre as diferentes secções ou subsecções, mas apagando-se no exercício dessas funções de delimitação. No caso da transição entre a primeira e a segunda subsecção, nem sequer chega a ser considerada a transposição de uma para a outra. Não custa perceber como é assim – pois, como vimos, a própria compreensão da primeira subsecção está sediada num plano já de acesso à segunda (a primeira subsecção aparece como algo interior àquilo de que já se dispõe: o acesso às “próprias coisas”). A transição da segunda para a terceira subsecção (que, no fundo, corresponde, pelas razões que vimos, a uma replicação da passagem da primeira para a segunda subsecção, passagem essa que a alegoria não chega a considerar) é aquela a que se presta mais atenção, porque dela depende toda a abertura de perspectiva para lá da segunda subsecção (ou seja, a própria entrada em cena de toda a segunda secção). Mas, mesmo assim, o peso da descrição vai quase todo para a análise dos factores de retenção que também fazem da terceira subsecção, com tudo o que tem de intrinsecamente móvel, um plano de estabilidade ou *sedentariedade* de perspectiva. E algo de equivalente volta a suceder na passagem da terceira para a quarta subsecção. Tudo isto espelha-se graficamente na própria figura da linha ou diagrama – as diferentes moradas do olhar (os diferentes planos de estabilidade) estão, como dissemos, expressos segmentos de recta, enquanto que as transições estão expressas por pontos (sc. por cortes na linha recta a que pertencem os segmentos).⁵⁶⁷ Em suma, a Alegoria da Linha está marcada por uma preponderância da identificação dos planos de estabilidade (de tal modo que pode haver progressão, movimento, travessia dentro de cada um, mas tudo isso sem alteração da implantação fundamental da forma como se vê). As mudanças de implantação fundamentais estão referidas, como não podia deixar de ser, mas a menção delas não as foca, antes tem um carácter tal que, de certo modo, as salta.

⁵⁶⁷ Ou então, se se trata de um diagrama, as diferentes moradas do olhar (os diferentes planos de estabilidade) estão expressas por áreas, enquanto que as transições aparecem como linhas de separação entre elas.

É este o formato característico da Alegoria da Linha – e é isto que acaba por sofrer uma significativa transformação na Alegoria da Caverna. Mas, para o perceber, é preciso justamente prestar mais atenção ao que Sócrates diz sobre a μαρμαρυγή/αὐγή.

Vendo bem, a μαρμαρυγή/αὐγή a que Sócrates faz referência tem, por assim dizer, dois lados. Por uma parte, a μαρμαρυγή/αὐγή é o operador fundamental daquilo a que chamámos “prisão óptica”. Com efeito, ela tem que ver com diferenças de “meio” no que diz respeito às relações de forças entre as componentes de luz e de treva (quer dizer, de σαφήνεια e de ἀσάφεια): quando se muda de “meio” (e, em especial, quando se transita do “menos” para o “mais” – é esse o ponto que aqui nos interessa), a diferença de “meio” gera incapacidade de ver o “mais”.⁵⁶⁸ A μαρμαρυγή/αὐγή que assim se produz (ou, como se diz em 518a, a ἐπιτάραξις – a confusão ou a perturbação – dos olhos, que faz a ψυχή ficar desorientada e ser incapaz de ver o que quer que seja: «θορυβουμένη καὶ ἀδυνατοῦσά τι καθορᾶν») tende a ter como efeito não se olhar para lá e ter o olhar concentrado no “meio” daquilo a que já se acede, sem o volver para esse limite do campo de acesso onde pura e simplesmente não se vê nada. Por outras palavras, na sua presença mais comum, esse *outro* (outro em relação ao campo de acesso de que se dispõe) que é o quadrante da μαρμαρυγή (da “mais luz” que aparece sob a forma de não se ver nada) funciona como princípio de confirmação ou reforço da fixação no próprio plano em que se está. A μαρμαρυγή/αὐγή devolve a esse plano, prende nele – transmitindo, se assim se pode dizer, a mensagem de que não há nada mais que seja significativo (i.e. a negação de qualquer “lá” ou de qualquer “alhares” que mereça atenção). Sócrates exprime isto apresentando a μαρμαρυγή como algo que *inverte as relações reais*: ela faz aparecer o acréscimo de luz (sc. o acréscimo de σαφήνεια) como diminuição dela, o mais real como menos – quer dizer: por ilusão de óptica, ela inverte tanto o teor ôntico do ἐφ’ ᾧ quanto o ὃ ἀπεργάζεται deste⁵⁶⁹. Em

⁵⁶⁸ A este respeito, veja-se v.g. 518a1-b4: «Ἀλλ’ εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, ἣν δ’ ἐγώ, μεμνητ’ ἄν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἕκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταῦτά δὲ ταῦτα νομίσας γίνεσθαι καὶ περὶ ψυχὴν, ὁπότε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἄν ἀλογίστως γελῶ, ἀλλ’ ἐπισκοποῖ ἄν πότερον ἐκ φανότερου βίου ἤκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότῳ, ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν ἄν τοῦ πάθους τε καὶ βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν, καὶ εἰ γελᾶν ἐπ’ αὐτῇ βούλοιο, ἦτον ἄν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἶη ἢ ὁ ἐπὶ τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἡκούσῃ.»

⁵⁶⁹ Cf. 515d1-8: «(...) τί ἄν οἶει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζει ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἶει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἄν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὀρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; // Πολύ γ’, ἔφη.» Neste sentido, veja-se também 515e1-6: «Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζει αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἄν τὰ ὄμματα

suma, no contacto mais imediato com ela, a μαρμαρυγή produz um efeito de “ressalto”, gera fuga do olhar é, para o exprimir assim, uma personagem com que se lida o mínimo possível. E é desse modo que funciona pura e simplesmente como “parede” ou como “barreira”.⁵⁷⁰

Mas, sendo assim, a sua presença não se esgota necessariamente nisso. Se é verdade que a relação com a μαρμαρυγή/αὐγή, quando se esbarra nela, tende a tomar a forma do “hit and run”, tal não quer dizer de modo nenhum que não haja alternativa. Na verdade, também pode acontecer que se olhe para lá e que esse olhar para lá não seja logo interrompido por um movimento de fuga que o suspende. Ou seja, também pode acontecer que, ao entrar em contacto com a μαρμαρυγή/αὐγή, se demore o olhar nela e se chegue a ver mais detidamente algo do que ela apresenta.

Isso pode acontecer porque, em certas circunstâncias, não se consegue fugir à contemplação do quadrante em que a μαρμαρυγή/αὐγή se situa ou porque se fixa propositadamente o olhar nela. Mas não é esse o ponto que aqui mais nos importa considerar. O que aqui mais no importa considerar é, antes, o que acontece quando, seja por que razão for, o olhar se fixa na μαρμαρυγή/αὐγή descrita por Sócrates.

Ora, a este respeito, o que as análises da Alegoria da Caverna indicam passa fundamentalmente por duas coisas. Em primeiro lugar, uma vez que se chegue a fixar o olhar na μαρμαρυγή/αὐγή, o que se instala é justamente um *ver-que-não-vê*. Quer dizer, o objecto desta forma de aparecimento é precisamente *o não se conseguir ver enquanto tal*. Esse é que é aqui o ponto decisivo. Não se trata pura e simplesmente de um não-ver, mas de algo muito diferente: de um *ver que vê que não vê* – o ter o próprio não conseguir ver como conteúdo (que vê o seu próprio não conseguir ver aquilo para que se olha). Trata-se, portanto, de uma forma muito peculiar de posse cognitiva – ou, para usar a terminologia do livro V, de uma δύναμις muito particular. As suas características permitem imediatamente perceber que tem uma natureza μεταξύ (pois difere radicalmente da ἀγνοσία, mas também se caracteriza por deficit de σαφήνεια, por não conseguir captar aquilo a que diz respeito, de tal modo que o que possui também se distingue por alteridade relativamenre ao ὄν). Nesse sentido, o que está em causa é algo

καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων; // Οὕτως, ἔφη.»

⁵⁷⁰ A este respeito, veja-se 515e1-5: «Οὐκοῦν κἄν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων; // Οὕτως, ἔφη.»

como um μεταξύ interrogativo, que não alcança – e percebe que não alcança – aquilo para que dá. E podemos dizer com inteira propriedade que, na Alegoria da Caverna, *a imagem da ofuscação sc. da μαρμαρυγή/αὐγή exprime o μεταξύ interrogativo* – o contacto que é possível ter na forma da dificuldade, do problema, da ἀπορία (do saber que não se sabe), quando o contacto que já se tem com algo é justamente apenas esse: o de já se estar a perceber que se recusa e se mantém fora de alcance. E é este o ponto que, antes de mais, importa fixar: na Alegoria da Caverna, há uma clara presença do μεταξύ interrogativo. Mais: em vez de suceder que essa presença seja meramente episódica ou tenha um papel meramente secundário, sucede antes que há uma instância de μεταξύ interrogativo interposta entre cada um dos níveis de μεταξύ não-interrogativo (i.e. entre cada um dos diferentes planos de estabilidade ou cada um dos diferentes níveis de morada – de residência ou sedentariedade – que se acham descritos na alegoria). Do princípio até ao fim, ou seja, desde o fundo da caverna até à transição da penúltima para a última etapa, a μαρμαρυγή/αὐγή (e, como ela, o μεταξύ interrogativo) interpõe-se como aquilo que faz a ponte entre cada dois níveis ou cada duas moradas. Por outras palavras: mesmo que por distração isso possa passar despercebido, o que a Alegoria da Caverna efectivamente descreve é um itinerário constante marcado pela alternativa entre a) μεταξύ não-interrogativo (os sucessivos estádios de estabilização de perspectiva: as sucessivas estâncias ou moradas) e b) μεταξύ interrogativo, isto é, as fases intermédias em que cada nível superior aparece ao nível imediatamente inferior sob a forma de algo que não se deixa ver bem (ou só se deixa ver em regime de μαρμαρυγή/αὐγή). E isso, por sua vez, significa 1) que cada estação ou morada entra em cena como μαρμαρυγή/αὐγή antes de poder entrar em cena de outra forma, mas também 2) que a cada estação ou morada corresponde como *limite superior* uma forma própria de detecção da sua finitude (e, nesse sentido, de transposição dela). Tudo isto configura, então, qualquer coisa como uma *dupla escala de μεταξύ*: uma escala de μεταξύ não-interrogativo e uma escala de μεταξύ interrogativo, se assim se pode dizer, *entremeadas*.

Acresce, aliás, um outro aspecto, que também resulta do exposto: do mesmo que distingue diferentes níveis de μεταξύ não-interrogativo, a Alegoria da Caverna distingue também correspondentes níveis de μεταξύ interrogativo localizado entre os primeiros. Quer dizer: a Alegoria da Caverna vinca não apenas que há μεταξύ não-interrogativo e μεταξύ interrogativo, mas também que o cardinal das diferenças de nível na escala do

μεταξύ interrogativo é *bastante elevado*. Por um lado, a escala desenhada no princípio do livro VII só contempla o μεταξύ interrogativo em que está em causa subida de nível (alteração da própria implantação global do nosso olhar ou da nossa perspectiva), deixando de fora todas as ocorrências de μεταξύ interrogativo que se situam dentro de cada estação ou cada morada (cujo *terminus ad quem* está localizado no mesmo plano, não sai dele). Mas, por outro lado, distingue muito nitidamente o tipo de mistura ou combinação σαφήνεια/ἁσάφεια que está em causa no μεταξύ interrogativo (na μαρμαρυγή ou αὐγή) que medeia entre a primeira e a segunda estações, no fundo da caverna, e no μεταξύ interrogativo (na μαρμαρυγή ou αὐγή) que medeia entre a posse das sombras das coisas e a posse de imagens já no exterior da caverna. Isso corresponde, claro está, como que a um *desdobramento* daquela peculiar modalidade de μεταξύ que, como vimos, entra em cena ou é detectada na Alegoria da Linha: o μεταξύ entre φιλοσοφεῖν e δόξα. Como pusemos em evidência relativamente à Alegoria da Linha, este μεταξύ distingue-se pelo facto de já comportar φιλοσοφεῖν (μεταξύ interrogativo), mas de tal modo que se encontra amalgamado com μεταξύ não-interrogativo (com οἶεσθαι εἰδέναι, δόξα, etc.) e, na verdade, “contaminado” por ele, posto sob o seu ascendente (e, por via disso, absorvido no reino da δόξα). O que agora se desenha com muita nitidez é que também esse peculiar μεταξύ consente muito diversas constelações de relações de força entre aquilo que, no seu caso, constitui os extremos (o φιλοσοφεῖν e o δοξάζειν, o ~~ὄνειρώττειν~~ e o ὄνειρώττειν). E são essas diversas constelações de relações de força entre φιλοσοφεῖν e δοξάζειν (~~ὄνειρώττειν~~ e ὄνειρώττειν) que constituem os diferentes níveis da escala do μεταξύ interrogativo apresentada na Alegoria da Caverna.

Assim, no fundo da caverna, a primeira instância de μαρμαρυγή/αὐγή tem uma componente de ὄνειρώττειν subsistente que corresponde à acumulação de todos os momentos de ~~ὄνειρώττειν~~ que são sucessivamente detectados e desactivados como ὄνειρώττειν no resto do itinerário de ascensão de que, nesse primeiro momento de μαρμαρυγή/αὐγή, não se faz a mais pequena ideia. A ascensão passa justamente por sucessivos momentos de ~~ὄνειρώττειν~~, relativos a núcleos de ὄνειρώττειν subsistentes (que continua de pé e a resistir, a despeito dos passos de ὄνειρώττειν já dados). À medida que a ascensão progride, o núcleo de ὄνειρώττειν subsistente vai diminuindo e o núcleo de ~~ὄνειρώττειν~~ vai aumentando, mas de tal modo que, em última análise, só no final de tudo – só no último ~~ὄνειρώττειν~~ – se chega a um ~~ὄνειρώττειν~~ puramente tal. De

sorte que a “história” da Alegoria da Caverna tem como elemento fundamental do seu “argumento” aquilo a que podemos chamar o *adiamento da supressão do ὀνειρώττειν*: uma *dilação e resistência na realização do ὀνειρώττειν*.

Mas, vendo bem, isto não é tudo. Há ainda um outro aspecto que falta considerar e que muda significativamente o panorama. Esse aspecto prende-se com uma particularidade da descrição que Sócrates da μαρμαρυγή/αὐγή. De facto, Sócrates não se limita a chamar a atenção para a μαρμαρυγή/αὐγή e a sugerir, com muita nitidez, que corresponde a interposições de μεταξύ interrogativo a alternar com μεταξύ não-interrogativo no itinerário de ascensão que está a descrever. Na verdade, também chama a atenção para um outro ponto, a saber: o que está em causa em tudo isto não é só uma travessia de μεταξύ por μεταξύ, mas uma travessia da própria μαρμαρυγή/αὐγή. Quando assinalámos a diferença entre a μαρμαρυγή/αὐγή que pura e simplesmente faz desviar o olhar e a μαρμαρυγή/αὐγή em que se consegue fixar o olhar (de tal maneira que se chega a ver com alguma demora o que ela dá a ver: o próprio não ver, a própria fuga do visto, em que a μαρμαρυγή/αὐγή consiste), não considerámos devidamente uma alternativa que também aí se põe: a alternativa entre a) uma simples captação do μεταξύ interrogativo, mas que a breve trecho se volta para a consideração de outras coisas (de sorte que o olhar retoma os seus percursos numa região da sua residência, i.e. no μεταξύ não-interrogativo em que se acha sediado) e b) a insistência na μαρμαρυγή/αὐγή (sc. no μεταξύ interrogativo), i.e. aquilo que acontece quando se consegue sustentar ou aguentar o que tem de incómodo e não voltar os olhos noutra direcção. Ora, esta segunda possibilidade é que é verdadeiramente decisiva para a transição entre os diferentes níveis de implantação do olhar descritos por Sócrates. E aqui entra em cena um outro factor a que a Alegoria da Caverna também faz referência: o elemento de *habituação* e, com ele, o *tempo*.

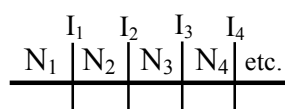
Este aspecto é propriamente referido em 516a, quando já se está a falar da ascensão (sc. da ἐπάνοδος τοῦ ὄντος) fora da caverna. Sócrates diz: «Συνηθείας δὴ οἶμαι δεόιτ’ ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι» (516a5). Mas, vendo bem, esta componente de συνήθεια, que aqui aparece expressamente referida, não é algo que só aqui seja preciso ou só aqui desempenhe um papel relevante; trata-se, antes, de um elemento requerido em todo o itinerário descrito por Sócrates, e isto porque há lugar para ele sempre que estão em causa fenómenos de μαρμαρυγή/αὐγή. Sócrates está claramente a fazer referência ao facto de, quando há fenómenos de ofuscação resultantes da transição

de menos luz para mais luz, a insistência na μαρμαρυγή/αὐγή (com os olhos sempre fixados nela, a aguentar o não-ver que lhe corresponde, ou seja a ver o não-ver e a aguentar o que isso perturbante e incómodo) acaba por dar lugar a uma *transformação* da própria relação com isso. De sorte que o não-ver próprio da μαρμαρυγή/αὐγή acaba por *se converter no seu oposto* e por dar lugar a um outro ver, constituído a partir de si, que se caracteriza por já conseguir ver o mais-iluminado (o mais-cheio-de-luz) – isso mesmo que antes só aparecia na forma de ofuscação. Por outras palavras, Sócrates está a referir-se ao fenómeno de *habituação* que é, por assim dizer, interno ao próprio acontecimento da μαρμαρυγή/αὐγή e que só se pode produzir por via dela (quando os olhos não fogem, antes enfrentam a μαρμαρυγή/αὐγή e, desse modo, fazem a travessia dela). Aquilo a que chamámos a *travessia* da μαρμαρυγή/αὐγή consiste precisamente nisto. Não se trata de nenhuma deslocação real (não se trata de vencer uma distância no espaço), mas “apenas” de vencer uma *distância interna* do próprio ver em relação à luz. Mas, por outro lado, o ponto decisivo é que, se não há nenhuma deslocação real no espaço, há, ainda assim, um movimento *no tempo* – uma *viagem temporal* e uma viagem do próprio ver, que é aquela que está implicada na própria noção de habituação (συνήθεια) e na transformação que lhe corresponde. Não é obrigatório que haja algo como uma sucessão de vistas diferentes; também pode acontecer que a irrupção do resultado da insistência – a transformação do só-ver-que-não-se-vê num efectivo ver – seja súbita. O importante é que há essa peculiar forma de transformação (essa “alquimia” da μαρμαρυγή/αὐγή) e que ela se traduz justamente num “parto” de visão a partir da sustentação do olhar na dificuldade.

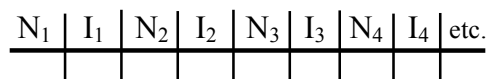
Considerados todos estes aspectos, não parece difícil concluir que Sócrates está a visar esta componente da experiência da μαρμαρυγή/αὐγή (no sentido habitual) que é a habituação a ela (e a peculiar “alquimia” da habituação), para exprimir a forma como a insistência na tensão interrogativa pode gerar “saltos de perspectiva” ou “saltos de captação” em direcção àquilo que a tensão interrogativa diz respeito. Por outras palavras, se a μαρμαρυγή se destina a exprimir o μεταξύ interrogativo, então a referida “alquimia” da μαρμαρυγή (a “alquimia” mediante qual a falta ou incapacidade acaba por se transformar no oposto) traduz, na Alegoria da Caverna, um outro fenómeno de transformação, em virtude do qual também um outro “não” se pode converter numa ultrapassagem de si mesmo: aquela transformação que muitas vezes se regista quando a insistência na consideração de um problema que não se consegue resolver acaba por

“aguçar o engenho” e provocar um salto de perspectiva em direcção à sua solução. Ou, dito de outro modo, a habituação própria da μαρμαρυγή parece estar a ser usada por Sócrates para exprimir o peculiar fenómeno de habituação (de “transformação alquímica” pela habituação) que também se regista fora da esfera da visão, no sentido mais estrito do termo: quando se tenta compreender as coisas, se esbarra com dificuldades e a própria lida com elas (o mantermo-nos na tensão da dificuldade ou na consideração do que não se compreende) acaba, com o tempo, por desencadear “*rasgos de perspectiva*”, mediante os quais se passa da não compreensão ao seu oposto.

Tudo isto permite, então, perceber melhor para que é que apontávamos ao dizer que a Alegoria da Caverna desenha um panorama significativamente diferente daquele que correspondia à “disposição das coisas” na Alegoria da Linha. Com efeito, percebe-se agora com nitidez que, se designarmos por “N” o μεταξύ não-interrogativo e por “I” o μεταξύ interrogativo, o intermédio da Alegoria da Caverna tem a seguinte forma: N₁ | I₁ | N₂ | I₂ | N₃ | I₃ | N₄ | I₄, etc. Mas dizer isto ainda não é suficiente, uma vez que também se presta a ser entendido como se houvesse segmentos de N relativamente aos quais os vários momentos de I apenas figuram como limites ou momentos (pontos de corte, se assim se pode dizer). Ora, não é isso que corresponde às implicações do conceito de συνήθεια (sc. do seu uso por parte de Sócrates). Pois, como vimos, a travessia da συνήθεια (com a sua forma própria de “alquimia”) é também *travessia* – e não menos uma travessia do que qualquer outra. Nesse sentido, a expressão gráfica do itinerário descrito por Sócrates na Alegoria da Caverna não pode ser

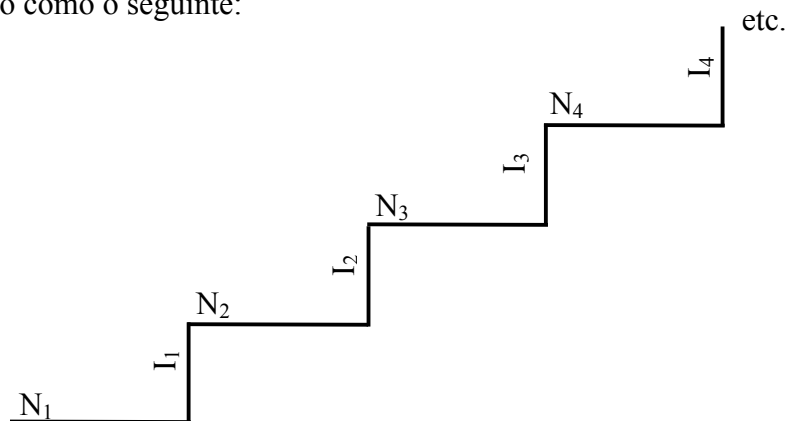


mas sim



Desenha-se, assim, além do mais, algo como um *desdobramento* do próprio itinerário descrito na Alegoria da Caverna, que a) subjectivamente e b) temporalmente (em relação a estas duas outras formas de travessia e de viagem) é muito mais extenso do que a simples sucessão dos paradeiros ou moradas (dos momentos de “N”) que são distinguíveis na ἐπάνοδος τοῦ ὄντος alegoricamente expressa por Sócrates.

O que, finalmente, permite também desenhar um outro aspecto, igualmente decisivo para se acompanhar esta terceira versão da escala de *Respublica* V – este “zoom” da terceira subsecção da alegoria de VI que é, na sua maior parte, a escala apresentada no princípio do livro VII. Este último aspecto que nos importa focar prende-se com o facto de, tal como Sócrates a descreve, a sucessão de momentos que compõem a escala de VII ter nos momentos de *μαρμαρυγή/αὐγή* (sc. na travessia deles) – ou seja, justamente naquelas componentes da escala que mais facilmente passam despercebidas – o *motor* ou a *instância elevatória*. Assim, como vimos, as divergentes estações ou moradas do *μεταξύ* não-interrogativo apresentadas por Sócrates caracterizam-se precisamente por tenderem a prender em si – se assim se pode dizer, no nível ou na “cota de altitude” que lhes corresponde. Nesse sentido, mesmo que se possa falar (como, de facto, se pode) de travessia deles, essa travessia é, por assim dizer, inteiramente “horizontal” (como se se tratasse de planícies ou planaltos). Pelo contrário, o que caracteriza as componentes *μεταξύ* interrogativo que a Alegoria da Caverna interpõe entre as diferentes estações ou moradas que descreve é o facto de serem elas – e, na verdade, só elas – as responsáveis pela ascensão, i.e. aquilo que propriamente constitui a *escalada* enquanto tal. Nessa medida, a tradução gráfica adequada do que se encontra apresentado na Alegoria da Caverna não será aquela que acima indicámos, mas sim algo como o seguinte:



Só uma representação desta natureza põe suficientemente em foco que o verdadeiro “*elevador*” da *ἐπάνοδος τοῦ ὄντος* é – e é só – o *μεταξύ* interrogativo, enquanto que o *μεταξύ* não-interrogativo desempenha, pelo contrário, o papel de “*travão*” ou factor de sedentariedade. Para usar a conhecida metáfora do *Phaedrus*, podemos dizer que o *μεταξύ* interrogativo (a *μαρμαρυγή*, a travessia dela) faz de “*asa*” – enquanto que o *μεταξύ* não-interrogativo sempre de novo prende e inclina a ficar onde já se está e, nesse sentido, desempenha o papel de “*peso*” ou de “chumbo” na ascensão.

§3. Balanço global da identificação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος no *Symposium* e em *Respublica* V-VII: o retrato do μεταξὺ que resulta dessas análises

Chegados a este ponto, é altura de fazer como que um balanço global a) de tudo aquilo que vimos em relação aos livros V, VI e VII da *Respublica*, mas também b) da forma como os novos elementos assim carregados vêm modificar o panorama que resultava das indicações dadas no *Symposium*.

Vendo bem, em tudo aquilo a que acabámos de passar em revista configura-se globalmente um quadro de reconhecimento do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (e do seu correlato: o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) muito diferente daquele que se desenhava a partir do discurso de Sócrates/Diotima. E isto de tal modo que o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. o seu correlato) que agora ganha contornos não põe os problemas de não correspondência que oportunamente identificámos e que faziam que o μεταξὺ cognitivo identificado por Sócrates/Diotima tivesse o carácter de um arquipélago de ilhas de pequena dimensão, espalhadas num mar aparentemente não μεταξὺ (muito mais do que μεταξὺ) e ficasse, nesse aspecto, muito longe de se assemelhar ao que se passa com o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου – que, como vimos, só tem o carácter não só de um maciço, mas na verdade de um maciço que se estende indefinidamente, até onde o olhar alcança. De sorte que não estamos em condições de olhar para ele *de fora*, antes estamos presos dele – e de tal modo assim que toda a nossa relação com os seus extremos corresponde à forma como, prisioneiros do próprio μεταξὺ, seguimos (sem a conseguir acompanhar) a remissão que ele mesmo continuamente faz para os extremos (o θνητόν e o ἀθάνατον) como pólos da tensão em que consiste. Não assim (era o que parecia) no caso do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do seu correlato. Pois, se o μεταξὺ em causa corresponde às ocorrências de pressão interrogativa que na verdade também há em nós, essas ocorrências parecem ter uma natureza esparsa e ocorrerem no meio de um maciço de acesso que parece ser sólido (e, portanto, muito mais avançado do que o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας). Por outras palavras, na perspectiva que se podia alcançar a partir do discurso de Sócrates/Diotima, a maior parte do que nos aparece apresenta-se como correspondendo já a qualquer coisa como γνῶσις/ὄν; o μεταξὺ parece ocorre apenas *por acessos* (como que por ocasionais baixas de qualidade) no meio disso. E pode-se, portanto, olhar para o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας *de fora* (justamente como dissemos que se passava na óptica da primeira

secção da Alegoria da Linha, na forma como espontaneamente se concebem as relações entre a primeira e a segunda subsecções).

Mas vejamos, então, como é que as coisas mudam quando os elementos desenhados na *Respublica* “entram na equação”.

Se juntarmos as peças do puzzle que a pouco e pouco foram ganhando contornos em tudo o que precede, desenham-se claramente duas modalidades de *μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας* (com o seu correlato: o *μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος*). Por um lado, há aquilo que se acha focado (e identificado como sendo o *μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας*) no discurso de Sócrates/Diotima: o *μεταξύ* interrogativo (que tem lugar na percepção da falta de saber ou ingorância própria e na mobilização interrogativa sc. na mobilização de procura que lhe corresponde). Mas, por outro lado, vem-se-lhe juntar uma segunda modalidade: o *μεταξύ* não-interrogativo, que se caracteriza justamente pelo contrário, i.e. por não incluir nenhuma percepção de falta e nenhuma mobilização de procura, m consistir na confusão mediante a qual o que é meramente *μεταξύ* (e não passa de *μεταξύ*) não é reconhecido como tal, antes se faz passar já por *γνώσις/ὄν*. Por outras palavras, quando conjugamos os elementos do *Symposium* com aqueles que se encontram na *Respublica* (muito em especial, nos livros V, VI e VII), o território do *μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας* aparece como que dividido em duas regiões, distintas quanto às suas características (e, como acabamos de ver, até opostas), mas que partilham o denominador comum de serem ambas instâncias intermédias entre o puro saber e o puro ignorar (instâncias intermédias que, por outra parte, correspondem a qualquer coisa como um híbrido de saber e ignorar: o saber x o ignorar ou, mais precisamente, o saber e o não-saber do mesmo). Mas isto não é tudo. Ao mesmo tempo que mostra o campo do *μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας* (e do seu correlato: o *μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος*) dividido nestas duas grandes regiões, aquilo que vimos a partir da *Respublica* põe também em evidência o fundamental do nexos que liga estas duas modalidades.

Com efeito, de tudo o que vimos nas páginas precedentes também resulta que cada *μεταξύ* não-interrogativo encerra em si a possibilidade de um *μεταξύ* interrogativo correspondente. Ou, como também podemos dizer, cada *μεταξύ* não-interrogativo tem em si mesmo a possibilidade da sua transformação num *μεταξύ* interrogativo. Para que essa transformação se produza, não é preciso mais do que o desfazer da ilusão sc. do *ὄνειρώττειν* que está no fulcro de todo o *μεταξύ* não-interrogativo e o constitui como tal. Ou seja: em última análise, *um μεταξύ não-interrogativo não é senão um μεταξύ*

interrogativo que não se reconhece como tal – e que, por força do fenómeno de oclusão oportunamente analisado, fica desviado daquilo que ele propriamente é e absorto na mais virtual de todas as formas de ter algo a aparecer: o ὀνειρώττειν ou o aparecimento em oclusão, no sentido que referimos. Também podemos exprimir o que aqui está em causa numa linguagem hegeliana e dizer que o μεταξύ interrogativo que corresponde, como possibilidade, a cada μεταξύ não-interrogativo é como que a *verdade* dele.

Tocamos aqui um ponto decisivo, de que depende a compreensão do nexo entre as duas espécies de μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e, ao mesmo tempo, o reconhecimento da extensão de que se reveste o domínio desta modalidade de μεταξύ. Como vimos, o próprio μεταξύ interrogativo é μεταξύ, porque simultaneamente já põe a descoberto aquilo que nele aparece e deixa isso mesmo ainda escondido e por descobrir. Nesse sentido, o μεταξύ interrogativo é, se assim se pode dizer, um μεταξύ declaradamente tal – que depõe na percepção do escondimento (“diz” o escondimento em que deixa ficar aquilo que já mostra). O μεταξύ não-interrogativo faz justamente o contrário: assume a aparência de mais-do-que-metξύ, como se correspondesse a uma verdadeira posse cognitiva (a γνώσις) e não houvesse nenhuma dificuldade significativa (nenhum escondimento a ter em conta) naquilo com que põe em contacto. Acontece é que, distinguindo-se assim por um carácter aparentemente eficaz (se assim se pode dizer, de algo plenamente resolutivo), na verdade a relação que tem com o que mostra não vai além daquele que é próprio do μεταξύ interrogativo: em última análise, deixa aquilo de que se trata inteiramente por descobrir. O aspecto eficaz, resolutivo não passa de uma ilusão ou aparência, resultante de um deficit de acuidade sc. de distância na relação que tem com o seu próprio objecto. De facto, a razão por que não percebe que ainda o deixa escapar é a desfocagem relativamente a ele: uma desfocagem ou uma falta de atenção em virtude da qual nem chega a procurar identificar para que é que remete a fixação de sentido que já tem (e, por isso, não se apercebe de que continua a ser uma incógnita, a respeito da qual ainda falta por inteiro o παγίως νοῆσαι). Assim sendo, a diferença entre o μεταξύ não-interrogativo e o μεταξύ interrogativo acaba por corresponder à presença, no primeiro, de um factor adicional de escondimento, que se vem juntar àquele que, de todo o modo, já é próprio do μεταξύ não-interrogativo e constitui como que o denominador de todo o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας. No μεταξύ não-interrogativo há uma λήθη e uma não coincidência adicionais – aquelas que correspondem ao fenómeno da confusão, ao ὀνειρώττειν: ao facto de tomar aquilo que, no fundo, não é mais do que um contacto de tipo interrogativo como sendo muito mais do que isso – como sendo já a

posse da própria determinação em questão. Por outras palavras, o que é próprio do μεταξύ não-interrogativo é o facto de, nele, a mera notificação da incógnita conseguir funcionar como posse da própria determinação em questão. Há, portanto, no μεταξύ não-interrogativo, um véu adicional de λήθη, interpondo distância em relação ao que propriamente o constitui e ao que propriamente tem – e fazendo que seja virtual em relação a si mesmo (não coincidente consigo mesmo). De sorte que se pode falar de um fenómeno de λήθη x λήθη sc. de um κυλινδεῖσθαι (πλανᾶν) relativo ao próprio κυλινδεῖσθαι (πλανᾶν).^{571 572}

A respeito de tudo isto, importa pôr especialmente em destaque dois aspectos, que permitem perceber melhor o que se está a desenhar.

Por um lado, isto significa que, mesmo havendo, uma muito significativa diferença entre as duas espécies de μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας para que Platão aponta, a

⁵⁷¹ Ou, para sermos mais precisos, ἀλήθεια x λήθη² x {ἀλήθεια x λήθη¹}. Pode-se usar a fórmula mais simples, para vincar que há uma dupla camada de λήθη. Mas isso não deve fazer esquecer que a segunda camada de λήθη não faz desaparecer completamente o que está dentro da chaveta: não corresponde a uma perda de contacto com isso. Trata-se, antes, da interposição de algo que faz entrar em cena uma nova camada de λήθη, mas de tal modo que também esta última deixa subsistir contacto (algo diferente da mera ἀγνοσία) e equivale, portanto, a uma forma própria de posse intermédia (ἀλήθεια x λήθη ou σαφήνεια x ἀσάφεια).

⁵⁷² Globalmente, a tese que ganha contornos em tudo o que estivemos a analisar é a de que o μεταξύ não-interrogativo é a forma mínima de aparecimento – aquela em que o aparecimento é menos ele próprio e mais se aproxima de não-aparecimento (ou, como também podemos dizer, mais se acha esvaziado ou desviado). Vimos oportunamente que esse papel de forma mínima de aparecimento é atribuído ao ὀνειρώττειν – que, por sua vez, no sentido literal (i.e. quando diz respeito à posse de imagens, na acepção mais comum) constitui uma espécie ou modalidade da posse de imagens. E vimos as razões por que é assim – e como elas têm que ver com o fenómeno de oclusão (que é, no fundo, aquilo a que Platão propriamente chama ὀνειρώττειν). Ora, o que distingue o ὀνειρώττειν das imagens (no sentido próprio e literal do termo) é o facto de a) ser algo intrinsecamente relativo àquilo que habitualmente reconhecemos como as “próprias coisas”, de tal modo que, como se mostra na Alegoria da Linha, b) acaba por ter o carácter de imagem de imagem (e, na verdade, como se mostra na Alegoria da Caverna, o carácter de imagem de imagem de imagem, ...), de sorte que c) ὀνειρώττειν a seu respeito corresponde a um ὀνειρώττειν de ὀνειρώττειν de ὀνειρώττειν. Daí decorre d) que esse ὀνειρώττειν da imagem em sentido literal é aquela forma de μεταξύ não-interrogativo que, por assim dizer, acumula em si todas as outras e constitui propriamente o cúmulo do μεταξύ não-interrogativo: aquela que, de todas as possibilidades de acesso, está mais fortemente carregada pelo deficit do μεταξύ não-interrogativo e, por outro lado, a forma de acesso que, por oclusão, mais próxima fica da total falta de acesso, porque superlativamente esconde tudo quanto pôde à mostra. E isto permite perceber o que há de comum e o que há de não inteiramente idêntico nos diversos enunciados em que o *Corpus Platonium* identifica a modalidade mínima de acesso. Globalmente, a forma mínima de acesso é o μεταξύ não-interrogativo sc. o acesso (o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας) ocluso, que, como vimos, é propriamente aquilo que Platão designa por ὀνειρώττειν. Essa identificação tem como quadro de referência o simples contraste μεταξύ não-interrogativo/μεταξύ interrogativo tomados como que por grosso. A partir do momento em que se produz a diferenciação de vários níveis de μεταξύ não-interrogativo e de μεταξύ interrogativo (como, de certa forma, já sucede na Alegoria da Linha e acaba por acontecer ainda mais nitidamente na Alegoria da Caverna, onde ganha contornos qualquer coisa como uma escala N₁ | I₁ | N₂ | I₂ | N₃ | I₃, etc.), a forma mínima de acesso passa a ser identificada como a espécie de μεταξύ não-interrogativo (ou ὀνειρώττειν) relativamente ao μεταξύ mais acumuladamente tal – justamente o ὀνειρώττειν de imagens, no sentido literal do termo (ou seja, para usar a fórmula do livro VII: as imagens de imagens de imagens, de imagens, ...).

descoberta do μεταξύ não-interrogativo que encontramos expressa nos textos da *Republica* acaba por equivaler a uma extraordinária expansão do μεταξύ interrogativo em causa no discurso de Sócrates/Diotima. Com efeito, se o μεταξύ não-interrogativo tem uma natureza tal que, em última análise, não é senão um μεταξύ interrogativo que se percebe mal a si mesmo e, por isso, perde a viva relação com o seu objecto que, apesar de tudo, é característico do μεταξύ interrogativo (numa palavra, se o μεταξύ não-interrogativo não é senão um μεταξύ interrogativo *em oclusão*, no sentido que oportunamente pusemos em foco), então o que isso significa é que *onde há μεταξύ não-interrogativo há também μεταξύ interrogativo* (disfarçado, deturpado, desvirtuado, mas nem por isso menos presente e a constituir a base de todo o μεταξύ). É isso que quer dizer a fórmula de recorte hegeliano a que acima recorremos, quando dissemos que o μεταξύ interrogativo é a “verdade” do μεταξύ não-interrogativo. Ora, é assim porque o μεταξύ interrogativo é como que a base (e aquilo que está no centro) do próprio μεταξύ não-interrogativo. De sorte que a) todo o μεταξύ não-interrogativo possui no seu fulcro um núcleo de μεταξύ interrogativo em que pode ser convertido (e em que se converte, se for efectivamente seguida a ligação com o seu objecto, que, de todo o modo, ainda tem)⁵⁷³ e b) essa conversão do μεταξύ não-interrogativo em μεταξύ interrogativo, de que todo o μεταξύ não-interrogativo é capaz, devolve o μεταξύ não-interrogativo à situação cognitiva em que de facto se acha (devolvendo também o respectivo correlato à situação ôntica de não coincidência com aquilo de que se trata que é propriamente a sua) – quer dizer, reduz a λήθη de segundo grau (a primeira λήθη na fórmula λήθη x λήθη) ou reduz o κυλινδεῖσθαι de segundo grau (o primeiro κυλινδεῖσθαι na fórmula κυλινδεῖσθαι x κυλινδεῖσθαι).^{574 575}

Mas, por outro lado, este alargamento (ou esta expansão) do domínio do μεταξύ interrogativo muito para lá daquele que, à primeira vista, parecia ser o caso não

⁵⁷³ Na realidade, não é preciso mais do que atender bem na própria fixação de determinação que faz parte do μεταξύ não-interrogativo para se perceber que acaba por levar a uma incógnita.

⁵⁷⁴ I.e. reduz a ἀλήθεια x λήθη de segundo grau (a primeira ἀλήθεια x λήθη na fórmula ἀλήθεια x λήθη x {ἀλήθεια x λήθη}).

⁵⁷⁵ Também podemos exprimir isto ao dizer que o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας comporta duas espécies: uma mascarada e a outra não mascarada. A espécie mascarada é ao mesmo tempo uma espécie mascarada do μεταξύ e uma espécie mascarada do μεταξύ interrogativo (que, pelas razões que vimos, está sempre no fulcro de qualquer μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας enquanto tal). E o ponto decisivo em tudo isto é que a espécie mascarada não é em nada menos μεταξύ (não é em nada mais γνώσις) do que o μεταξύ interrogativo, no qual o deficit cognitivo aparece “às escâncaras”. Na verdade, a diferença que há entre as duas espécies de μεταξύ vai justamente no sentido inverso: precisamente por causa da “máscara”, o μεταξύ não-interrogativo está ainda mais longe da γνώσις (e o seu correlato está ainda mais longe do ὄν) do que a espécie não mascarada de μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μετααξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος.

significa apenas que há mais μεταξύ interrogativo – e tanto quer dizer: há mais μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας do que se sugeria a partir do *Symposium*. O ponto decisivo está em que essa extensão do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας aponta para algo como uma peculiar forma de reversibilidade do que parece ser mais do que μεταξύ e já estar completamente ao abrigo da falta, da opacidade, do κυλινδεῖσθαι que corresponde ao μεταξύ enquanto μεταξύ. Expliquemo-nos melhor. Como vimos, a segunda identificação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας no discurso de Sócrates/Diotima apontava para ocorrências de interrogação e de procura com carácter esparso e bastante circunscrito, no meio de um maciço de plena posse cognitiva (de acesso muito mais do que meramente μεταξύ). Por isso se podia falar de qualquer coisa como um arquipélago de μεταξύ interrogativo espalhado no meio de um mar de “plena posse”. Mas o que agora se desenha a partir das análises da *Respublica* é que uma significativa parte – e, ao limite, até a totalidade – desse maciço ou desse mar pode não corresponder a mais do que a μεταξύ não-interrogativo (ou seja, a não mais do que μεταξύ interrogativo, acesso de tipo interrogativo que não se percebe como tal). É isso que queremos dizer quando falamos da reversibilidade do que parece ser mais do que μεταξύ. A descoberta do μεταξύ não-interrogativo abre, se assim se pode dizer, a possibilidade de uma “*minagem*” do que parece ser mais do que μεταξύ – ou a possibilidade da sua absorção (e, na verdade, até da sua integral absorção) no “reino” do μεταξύ. É precisamente por isso que os elementos apresentados por Platão na *Respublica* parecem mudar completamente o panorama. De sorte que não é exagerado falar de uma invasão completa do campo do que aparece pelo reino do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do seu correlato. Ou seja, não é exagerado falar do oposto de um arquipélago: de um continente de μεταξύ – e, na verdade, até de mais do que isso: de um *continente total* de μεταξύ.

Mas mais. Como acabamos de ver, os textos da *Respublica* não se limitam a sugerir muito nitidamente a ideia de que tudo aquilo com que temos contacto acaba por mostrar ter o carácter de um mero μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e, correlativamente, no plano, ôntico, o carácter de um mero μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Para além disso, os elementos avançados na *Respublica* sugerem também, com não menos nitidez, a ideia da incrível profundidade desse reino do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας – ou seja, a ideia de algo assim como um “*de profundis* cognitivo”. Essa ideia está no centro do desdobramento do μεταξύ (sc. do desdobramento da terceira subsecção da Alegoria da Linha) na Alegoria da Caverna. Quer dizer: o que se desenha não é apenas um retrato da

nossa situação marcada pela referida invasão global por μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Como se isso não bastasse, também ganha forma a ideia de que se está a uma enorme distância das fronteiras desse reino de μεταξὺ. De sorte que se pode dar um significativo (e mesmo até um muito significativo) número de passos de redução de μεταξὺ – i.e. de reconversão de μεταξὺ não-interrogativo em μεταξὺ interrogativo – e de esforços de superação do próprio μεταξὺ não-interrogativo e de passagem a um efectivo plano de γνῶσις/ὄν não só sem se chegar a sair do reino do μεταξὺ, mas, na verdade, sem se chegar a sair do μεταξὺ interrogativo preso em ὑποθέσεις (do μεταξὺ interrogativo preso em μεταξὺ não-interrogativo, posto sob o ascendente e prevalência deste) e, portanto, sem se chegar a sair do ὀνειρώττειν. É isso que queríamos dizer ao falar de profundidade e de qualquer coisa como um *de profundis*. Trata-se daquilo que tão gráfica e incisivamente se acha ilustrado na Alegoria da Caverna⁵⁷⁶. Para exprimir os dois aspectos, podemos falar do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας como um imenso “império do meio”, constituído de tal modo que, por mais que se alcance, se está sempre ainda muito longe das suas fronteiras, e, para além disso, caracterizado não só pela sua extensão horizontal, mas também por equivaler a qualquer coisa como um imenso “vale” ou um imenso “poço”, em que, por mais que se suba, se continua sempre muito longe do alto a que o “vale” ou o “poço” em questão continuamente faz referência.

Mas, se é assim, isto vem modificar completamente o quadro de diferenças que antes parecia registrar-se entre o caso de μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o caso de μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Se no final do discurso de Sócrates/Diotima subsistia um decisivo elemento de não-isomorfia entre os dois casos, as perspectivas rasgadas ne *Respublica* substituem essa não-isomorfia por qualquer coisa como uma *isomorfia completa*. Com efeito, não acontece apenas que também no caso do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας passa a configurar-se algo como uma *total prisão no seu reino* – uma prisão tal que só por ilusão podemos julgar ter alguma possibilidade de olhar para o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας “*de fora*”, a partir de um acesso ao que se situa para lá dele, quer no que diz respeito ao extremo da ἀμαθία quer no que diz respeito ao outro extremo que é a σοφία. E o mesmo vale para os respectivos correlatos ônticos. Assim, por um lado, ao contrário do que pode parecer, na verdade não fazemos nenhuma ideia do que poderá corresponder a uma completa ausência de acesso, no sentido próprio e estrito do termo

⁵⁷⁶ Este mesmo aspecto é também focado com muita nitidez na “geografia fantástica” do *Phaedo*, em 108ess..

(quer dizer, a uma ἀμαθία ou ἀγνοσία no sentido próprio e estrito do termo). Toda a nossa perspectiva disso é puramente *apofática*, constituída a partir de um *acontecimento de acesso*, que de facto é um acontecimento de acesso μεταξύ – e isso de tal modo que tudo quanto se consegue conceber nesta matéria está sempre já (ou sempre ainda) “contaminado” por uma intromissão do acesso que se pretende eliminar. Mas, por outro lado, algo equivalente se passa também no que diz respeito ao outro extremo: a σοφία e o ὄν. Também neste caso, toda a compreensão que somos capazes de alcançar está montada a partir de uma tensão do próprio μεταξύ e acaba por corresponder apenas a uma *concepção μεταξύ disso* (i.e. a uma compreensão meramente μεταξύ da σοφία e do ὄν), cuja “depuração” por “descontaminação” do μεταξύ depõe numa completa incógnita. Isso significa que, em vez de estarmos numa perspectiva de “*sobrevo*o” (para usar uma expressão de Merleau-Ponty)⁵⁷⁷, que, na qualidade de testemunha cognitiva, vê como que “*de fora*” a ἀμαθία, o μεταξύ e a σοφία (sc. o μηδαμῇ ὄν correspondente à ἀμαθία/ἀγνοσία, o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος correspondente à δόξα e o εἰλικρινῶς ὄν correspondente à σοφία/ἐπιστηήμη), só nos relacionamos com os extremos do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας a partir deste mesmo e da forma como ele tem nesses dois extremos os seus pólos (os pólos da tensão em que consiste). Por outras palavras, na situação em que damos connosco, os próprios extremos do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας são “personagens” do μεταξύ. E tudo isto de tal modo que, em última análise, até pode acontecer que sejam apenas isso, quer dizer, apenas constituintes internos do próprio μεταξύ: se assim se pode dizer, pontos de fuga dele e, nesse sentido, pontos de fuga que, se forem absolutizados, não são mais do que *miragens* dele.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Veja-se, por exemplo, MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, Paris, NRF-Gallimard, 1964, 12 e IDEM, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, NRF-Gallimard, 1964, 109, 150, etc.

⁵⁷⁸ Ou, para a usar a expressão com o sentido que referimos no final das análises do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (que, como vimos, está igualmente exposto à esta possibilidade): pode acontecer que os extremos do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας não passem de algo “οὐδὲν ὄντως”. A este respeito, veja-se *supra* pp. 285s.

CAPÍTULO IV

Μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc.

μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ

O percurso que seguimos até aqui levou em conta três das modalidades do “μεταξύ terminológico”, tal como este sentido do μεταξύ emerge a partir da hipótese de leitura do discurso de Sócrates/Diotima que tomámos como ponto de partida. Essas três modalidades foram o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Mas, sendo assim, falta ainda considerar duas outras formas de intermédio, que o discurso de Sócrates/Diotima designa como μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e como μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Como vimos, no próprio discurso de Sócrates/Diotima são dadas algumas pistas sobre estas noções de “intermédio”; mas, se não estamos em erro, as pistas que aí são dadas e o complexo quadro para que apontam podem ser mais nitidamente seguidas e desenvolvidas a partir de um outro passo do *Corpus Platonicum*: o *Lysis*, 216css, onde se foca e explora detidamente o μεταξύ entre o belo e o feio e o μεταξύ entre o bom e o mau.

No que se segue trata-se, então, a) de considerar a complexa constelação de aspectos e problemas que o referido passo do *Lysis* põe em ligação com o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e como μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, mas também b) de procurar ver qual a relação (se é que há de facto alguma) entre o que se desenha no *Lysis* e a identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος que resulta das análises precedentes.

Um primeiro aspecto decisivo tem que ver com a *íntima relação entre as duas modalidades de μεταξύ* para que agora nos voltamos. Quer dizer, o *Lysis* analisa estas duas formas de μεταξύ não como duas formas isoladas e independentes, como se cada uma seguisse a sua “lógica” própria e tivesse uma constituição “impermeável” à outra. Com efeito, no centro do *Lysis*, 216css. está a chamada de atenção para um conjunto de

fenómenos que põem em evidência o *intrínseco nexo* entre a conformação do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e a conformação do μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. De sorte que, não obstante a irredutibilidade entre os campos semânticos envolvidos nestas duas modalidades de μεταξύ, elas estão marcadas por uma *intrínseca afinidade* entre si – mais: na verdade, estão constituídas de tal modo que, no fundamental, traduzem *uma e a mesma determinação* (e, portanto, o conceito de intermédio que emerge a partir delas pode ser indiferenciadamente designado como μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ ou como μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ). É para isto que o diálogo entre Sócrates e Menexeno aponta de forma concisa, quando estabelece a *total identidade de sentido* entre o ἀγαθόν e o καλόν: «λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι· σὺ δ’ οὐκ οἶει; // Ἐγωγε.» (216d2-3).⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Na verdade, esta breve troca de palavras entre Sócrates e Menexeno aponta para um vasto conjunto de aspectos e para uma complexa discussão sobre as noções de καλόν e ἀγαθόν, designadamente sobre a sua correlação. As palavras de Sócrates e Menexenos têm isso como pano de fundo implícito e pressupõem-no a tal ponto que não precisam de se alongar muito (e a identidade entre as duas noções aparece justamente como algo evidente e mais ou menos trivial). Não seria possível explorar aqui os aspectos relevantes para a compreensão deste aspecto, dos fenómenos implicados nele e das suas implicações. No entanto, referem-se apenas dois pontos deste “discurso implícito” do diálogo que são importantes para compreender melhor os seus desenvolvimentos.

O primeiro deles pode ser mais facilmente captado a partir da especificidade do campo semântico de “καλόν”, mais precisamente do facto de, para os Antigos, καλόν e καλά (o belo e as coisas belas), terem um carácter *formal*. Antes do mais, o carácter formal do καλόν tem que ver com a circunstância de ele não ser usado apenas para qualificar algo (ou alguém) que aparece “aí à nossa frente”, com que nos deparamos. Também aquelas coisas que são *feitas* (as acções, o modo como alguém age, executa uma tarefa ou função, etc.) podem receber a designação de καλόν sc. καλά. Neste sentido, a noção de καλόν pode exprimir não apenas o *encontro* com X, mas também o que alguém, pelo que faz ou leva a cabo, por assim dizer, “*põe*” a partir de si (dando origem precisamente a qualquer coisa de καλόν). Compreendido nestes termos, o καλόν não vem “de fora” e não corresponde a algo como que “já feito” ou “já pronto”, mas sim a algo “posto” (e o ser ou não ser καλόν de X depende justamente do modo como se age ou daquilo que se leva a cabo). É este aspecto que, embora num outro contexto, se exprime, por exemplo, no fr. B 182 de Demócrito, onde a constituição de «καλὰ χρήματα» é associada ao πόνος (ao esforço, empenho, à diligência, etc.) – de sorte que a diferença entre καλά e αἰσχρά se deve justamente à presença ou ausência dos πόνος: «τὰ μὲν καλὰ χρήματα τοῖς πόνοις ἢ μάθησις ἐξεργάζεται, τὰ δ’ αἰσχρά ἄνευ πόνων αὐτόματα καρποῦται». A partir daqui, percebe-se um pouco melhor a natureza *abrangente* da noção de καλόν. Vendo bem, esta abrangência é tal que se “*imiscui*” também na esfera do “*prático*”. O “belo” é também aquilo que se leva a cabo, o modo como se conduz a vida, o que se faz dela, etc. Ou seja, o “καλόν” está intimamente ligado ao – e presta-se justamente a ser traduzido como o – “bom”: algo ἀγαθόν. Em suma: como salta à vista na expressão “καλὸς τε καὶ ἀγαθός” e afins, o καλόν não diz respeito a um território mais ou menos circunscrito (mais ou menos estanque), mas antes a uma determinação abarcante, que de algum modo também tem que ver com o ἀγαθόν (de sorte que o ἀγαθόν, por sua vez, também marca e se “imiscui” na compreensão do que é belo, etc.).

Mas isto, embora relevante, ainda não é suficiente para compreender um segundo ponto, não menos decisivo. Com efeito, o decisivo não está apenas no facto de o καλόν e o ἀγαθόν envolverem um nexo tal que, pelo menos nalguns casos, têm a sua determinação definida pelo “diálogo” e pela co-interferência entre si (esse mesmo diálogo ou essa mesma co-interferência que se manifesta também connosco, quando dizemos a uma criança que “*é feio* fazer isto ou aquilo”, por exemplo). O decisivo tem também que ver com a circunstância de o καλόν/ἀγαθόν corresponder a uma determinação *genérica*, que já aponta num determinado sentido, mas que ainda inclui uma forte componente de *indiferenciação*: a indiferenciação implicada no facto de o καλόν/ἀγαθόν não estar vinculado a um conteúdo específico (a um “rosto concreto” daquilo que é percebido como tal) e, assim, poder traduzir esta e aquela acções, este e aqueles feitos, esta e aquela formas de vida, estas e aquelas apresentações. Mas, sendo assim – e este é um aspecto que desempenha um papel central no *Lysis* –, a circunstância de o καλόν/ἀγαθόν ter ainda

Mas, em última análise, que é que tudo isto significa, a que aspectos procura dar expressão? Para o perceber, vejamos em pormenor que é que se desenha nas análises do *Lysis* a respeito do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. do μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

§1. O conceito de μεταξύ como descrição do fenómeno do φιλεῖν *sensu latissimo*. A caracterização de τὸ φίλον como “τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν”: significado e implicações disso. O exemplo do σῶμα: a tensão do σῶμα para o καλόν/ἀγαθόν «διὰ τὴν νόσον» sc. «διὰ κακοῦ παρουσίαν». A complexidade da noção de παρουσία e a dupla possibilidade de constituição da κακοῦ παρουσία. A κακοῦ παρουσία e o φιλοσοφεῖν

Não poderemos seguir aqui todo o fio da argumentação que precede a análise de 216c (os problemas com que o *Lysis* se debate até este passo, a multiplicidade de perspectivas que foram abertas, a relação que tudo isso tem com o conceito de μεταξύ, a novidade introduzida por este conceito e o(s) sentido(s) em que ele vem modificar o quadro anteriormente considerado, etc.). Mas, de todo o modo, importa chamar a atenção para o seguinte. Em causa está a investigação da noção de φιλία sc. de τὸ φίλον: do seu significado, das suas condições de possibilidade, dos fenómenos com que tem que ver, etc. E o μεταξύ entra em cena como uma tentativa de superar a limitação ou

algo de indefinido (um rosto mais ou menos indeterminado, tanto no sentido em que pode ser associado a X, Y, Z, quanto no sentido em que está aberto a diferentes desformalizações possíveis do seu conteúdo) não impede que aquilo que lhe corresponde seja, ao mesmo tempo, algo *extraordinariamente definido e preciso*, designadamente o que se exprime na ideia de qualquer coisa não apenas positiva (*relativamente* positiva), mas antes na ideia de *plenitude* ou *superlatividade* (de qualquer coisa inexcedível, insuperável, máxima, excelente, etc.). A noção de “καλός τε καὶ ἀγαθός” exprime (ou pode exprimir) esta superlatividade formal (i.e. o facto de em causa estar *formalmente* a ideia de um máximo ou de algo *absolutamente inultrapassável*). E é também nesse sentido que se pode falar de uma «Extensionsgleichheit der beiden Prädikate», para usar a formulação de BORDT, M. (ed.), *Platon: Lysis*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 187. Tudo isto permite, por outro lado, entender melhor o sentido que têm as noções contrapostas ao καλόν e ao ἀγαθόν – o αἰσχρόν e o κακόν – no passo do *Lysis* que temos em mãos. Com efeito, o αἰσχρόν e o κακόν designam aqui exactamente a mesma estrutura formal de afinidade que liga o καλόν ao ἀγαθόν, mas isto em relação a um “negativo” de que o καλόν/ἀγαθόν constitui o “positivo”. Ou seja, no passo do *Lysis* que se trata de discutir, o αἰσχρόν e o κακόν são usados com um sentido igualmente abrangente, formal, mas para exprimir a ideia de uma *superlatividade negativa* – de tal modo que a) se pode falar de uma afinidade de modo de ser entre ambos e b) essa afinidade passa justamente pela ideia da *total ausência de plenitude*: a privação, o inexcedível em termos de falta, carência, incompletude, etc. No seguimento das nossas análises, tudo o que referimos brevemente nesta nota (e a importância de que se reveste para a compreensão de *Lysis*, 216css.) tornar-se-ão, cremos, muito mais nítidos.

insuficiência das investigações precedentes, que justamente vieram desembocar em “πλάνη” sc. no que Sócrates também descreve como “τὸ παράπαν οὐκ ὁρθῶς ζητεῖν” (213d1-2), “παρακροῦσθαι” (215c3) ou ainda como um “ὄλω τινὶ ἐξαπατᾶν” (215c4). Este aspecto, embora aparentemente irrelevante, permite começar a ganhar a pista da caracterização do μεταξύ que encontramos no *Lysis*, 216css.

Antes do mais, a introdução do μεταξύ está ligada ao que Sócrates exprime por recurso ao verbo «μαντεύεσθαι» (216d5) e ao seu composto «ἀπομαντεύεσθαι» (216d3). Sócrates refere que se sente tonto por causa da perplexidade do λόγος («ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας»)⁵⁸⁰. E essa situação de confusão ou desorientação a respeito de qual é, afinal, a natureza de τὸ φίλον é tal que só algo assim como um μαντεύεσθαι (um ficar subitamente inspirado, um ficar subitamente dotado da capacidade de falar como um μάντις) é que impede que a aporia seja absoluta.⁵⁸¹ O conteúdo desse μαντεύεσθαι – a “inspiração” que ele traz consigo – é justamente o μεταξύ, ou melhor: é a possibilidade de, ao contrário do que parece evidente e é comumente aceite, τὸ φίλον não ser idêntico ao τὸ καλόν⁵⁸², mas sim *algo intermédio entre o καλόν e o seu contrário*.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Cf. 216c5-6.

⁵⁸¹ Em relação a “μαντεύεσθαι” sc. “ἀπομαντεύεσθαι” há que salientar três aspectos. Em primeiro lugar, o termo tem justamente que ver com um súbito ficar inspirado ou com a repentina dádiva de algo que até então não se fazia prever, que vem “de fora” (mais propriamente, “*de cima*”), e que possibilita uma certa clarividência sobre a situação de aperto, indefinição, incapacidade de decifrar o que se passa, etc. Mas, por outro lado, “μαντεύεσθαι”, no sentido aqui em causa, não equivale a uma supressão absoluta da ἀπορία, como se ela pura e simplesmente se desvanecesse sem deixar rasto e tudo se tornasse inteiramente claro. Quer dizer: “μαντεύεσθαι” corresponde a um ganho, implica um “rasgo” que abre o horizonte em que se estava e permite ver para lá dele. “Μαντεύεσθαι” tem, assim, que ver com a indicação de um para-lá da mera ἀπορία, de tal maneira que se deixa de estar completamente “imerso” nela. Mas, sendo assim, a indicação desse para-lá não diz respeito a uma determinação evidente, clara ou inequívoca. O μαντεύεσθαι aponta numa dada direcção, sim, mas deixa ainda por determinar precisa e nitidamente que é isso (qual o sentido disso) para que aponta – e é justamente por esse motivo que ainda precisa de ser interpretado, seguido, etc. Ambos os aspectos são importantes para a compreensão desta referência inicial ao μεταξύ. Pois o que está em causa é justamente o alargamento de perspectiva, o ganho de “visão” sobre algo de que não se dispunha e que permite lançar um olhar para lá da ἀπορία sem mais. Mas, ao mesmo tempo, não tem que ver com uma efectiva resolução da ἀπορία (i.e. com a sua completa dissolução ou supressão). Aquilo que o μαντεύεσθαι indica ou sugere – o μεταξύ – é ainda algo por determinar, por desvendar, por descobrir, mais: é algo a respeito do qual ainda não se sabe se *de facto* permite resolver a ἀπορία. A isto acha-se ainda associado um terceiro aspecto que, como já se verá, está também implicado nas palavras de Sócrates. “Μαντεύεσθαι” está relacionado com algo de *extraordinário*, que *escapa à perspectiva habitual, comum*; o que nos chega por meio do μαντεύεσθαι é algo que “rompe” com a perspectiva que normalmente habitamos. Sobre o uso de μαντεύεσθαι sc. ἀπομαντεύεσθαι neste passo do *Lysis*, veja-se designadamente PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato's Lysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 100ss.

⁵⁸² Cf. 216c4-7: «Ἀλλὰ μὰ Δία, ἣν δ' ἐγώ, οὐκ οἶδα, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι». Sócrates vinca que a convicção de identidade entre καλόν e φίλον não tem apenas que ver com a circunstância de ter sido dito por outrem, mesmo que esse outrem seja mais antigo e mais sábio (em “ἀρχαίον” ressoam ambos os

A este respeito, há que vincar desde logo a peculiar *inflexão* do significado e estatuto que a “inspiração” de Sócrates traz consigo – e isto não só em relação ao que até então havia sido pressuposto na discussão com Menexeno e Lísias, mas também em relação à nossa compreensão habitual de τὸ φίλον (a compreensão que justamente partilhamos com eles) enquanto “φίλον” e afins envolvem a ideia de “apego”, “amizade”, “afeição”, etc. Como é que isso pode não ser algo de “bom” *no sentido mais próprio do termo*, como é que a τὸ φίλον *falta* alguma coisa, como é que ele pode alguma vez *estar aquém* de constituir, pelo menos, uma compreensão possível do ἀγαθόν/καλόν, do que é realmente desejável para a vida e lhe confere sentido?! A “inspiração” por que Sócrates é tomado tem precisamente que ver com algo extraordinário, que não “entra na cabeça” do comum dos mortais e colide com o que habitualmente se pensa.

Mas para que é isto procura chamar a atenção? Que significa dizer-se que τὸ φίλον é um μεταξύ entre o καλόν/ἀγαθόν e o seu oposto?

Um primeiro aspecto fundamental reside na peculiaridade do uso de φίλον no passo que estamos a considerar. Com efeito, 216css. não explora a noção como algo que tem lugar apenas entre duas pessoas (por exemplo, quando falamos de “amizade” entre dois seres humanos) ou entre uma pessoa e uma coisa (por exemplo, quando dizemos que alguém tem apego por – ou gosta de – algo). “Φίλον” designa, antes, algo muito *mais abrangente* – algo que *cobre a totalidade possível daquilo que pode ser objecto de adesão, desejo, paixão, etc., etc.* Quer dizer: a noção de φίλον não tem que ver com estes e aqueles momentos de um quadro de ocorrência de “apego” relativamente circunscrito, como se em causa estivesse a consideração do que se passa, por exemplo, entre duas pessoas amigas ou apaixonadas. Não: “φίλον”, tal como é objecto de exame em 216css., abarca *toda e qualquer forma de “apego”* – desde o gostar de, ambicionar,

sentidos); a convicção em causa é também a nossa, é algo que cada um de nós tende espontaneamente a perfilhar – pois «ἔοικε γοῦν μαλακῇ τινι καὶ λείφῃ καὶ λιπαρῇ» (216c7). Sobre a discussão da origem do “dito antigo” a que Sócrates faz referência, veja-se BORDT, M. (ed.), *Platon: Lysis, op. cit.*, 187, ad 216c6s.

⁵⁸³ Este é um aspecto importante. A introdução do μεταξύ está associada à questionação (ao pôr-em-causa) de uma evidência (a que Sócrates reconhece o seu quê de “atractivo”, cf. nota anterior), segundo a qual τὸ φίλον tem de raiz uma natureza tal que se presta ser identificado com o καλόν – de sorte que a sua constituição passa justamente por preencher os “requisitos” necessários para ter essa determinação. Sobre o “jogo” entre a identificação φίλον = καλόν como algo que “desliza bem”, “escorrega suavemente” (i.e. que é μαλακόν καὶ λεῖον καὶ λιπαρόν) e a possibilidade de, por isso mesmo, o fundamental nos escapar entre os dedos («διὸ καὶ ἴσως ῥαδίως διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς, ὅτε τοιοῦτον ὄν.»), 216d1-2), veja-se PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato's Lysis, op. cit.*, 99s.

desejar, querer até ao admirar, sentir fascínio ou mesmo necessidade de algo, etc. *Todos – nada menos do que todos* – os fenómenos de “apego” *latiore sensu* são como que “concentrados” na noção de φίλον e afins.⁵⁸⁴ Numa palavra, em causa não está apenas a análise deste ou daquele grupo de “desejos”, mas, se assim se pode dizer, da *estrutura do “desejo”* (do *apego, da tensão positiva para algo, etc.*) *enquanto tal*. E, assim, as questões que 216css. suscita, mesmo que “silenciosamente”, são as de saber como está constituído, a que corresponde, como é possível haver, *de todo em todo*, “apego” ou *não-indiferença positiva (sensu lato)* no nosso ponto de vista.⁵⁸⁵

Posto isto, pode-se compreender melhor a identificação do μεταξύ a partir de 216c. E um ponto que, desde logo, salta à vista é a sua caracterização negativa: o μεταξύ sc. τὸ φίλον define-se pela *alteridade* quer em relação ao ἀγαθόν quer em relação ao κακόν, isto é, por não ser *nem* um *nem* o outro – «μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν». Por outras palavras, o μεταξύ corresponde à constituição de um *terceiro plano*, definido pela *heterogeneidade* relativamente aos extremos entre os quais se situa.⁵⁸⁶

Mas mais. O *ne-utrum* que aqui é posto a corresponder a τὸ φίλον enquanto μεταξύ não se define pela sua posição num intervalo *relativo* (como se os extremos entre os quais ocorre pudessem, por sua vez, desempenhar a função de realidades “intermédias” relativamente a algo para lá delas).⁵⁸⁷ Não: como veremos melhor, o

⁵⁸⁴ A noção abrangente de um “apego a”, etc. acha-se reforçada pelo facto de esta passagem do *Lysis* usar *indiferenciadamente* vários termos (entre outros, φιλεῖν, ἐπιθυμεῖν, βούλεσθαι, ἀσπάζεσθαι, ἀγαπᾶν, προτιμᾶν, ἔρω, “περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι”), para exprimir a ideia de “tensão positiva para X” nas suas várias formas possíveis. Mas o decisivo não tem que ver só com esse facto; poderia justamente acontecer que todos esses termos (e o campo semântico que lhes pertence) estivessem usados com a intenção de exprimir algo de estrito, circunscrito (algo, por assim dizer, só pertencente ao seu campo de significados). Mas não é isso que se passa; sucede, antes, que a variedade dos termos usados entra em cena para exprimir o *próprio fenómeno* que se tenta examinar e ver melhor: o fenómeno de um “apego a algo” ou de um “desejo de algo”: da tensão positiva para algo *lato sensu*. A este respeito, veja-se BORDT, M. (ed.), *Platon: Lysis, op. cit.*, 183: «Nun fällt auf, daß Platon nicht nur das Verb ‚philein‘ oder das Adjektiv ‚philos‘, sondern ebenso andere Verben gebraucht, die ausdrücken, daß jemandem etwas lieb ist oder (noch allgemeiner) jemand etwas anstrebt. Es geht Platon nicht nur darum zu verstehen, was für eine Art von Beziehung die durch den aktiven oder passiven Gebrauch von ‚philos‘ bezeichnete Beziehung ist, sondern viel allgemeiner um eine Untersuchung darüber, was Proeinstellungen wie etwas anstreben, etwas vorziehen, etwas mögen, etwas wollen, schätzen oder etwas begehren bedeuten.» Neste sentido, veja-se também PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato’s Lysis, op. cit.*, 26, onde se diz que no *Lysis* está em causa «nothing less than a theory of human motivation in general» sc. «a general theory of desire, i.e. one that covers human desire in all its shapes and sizes».

⁵⁸⁵ Sobre a noção de *não-indiferença positiva*, no sentido em que aqui a usamos, veja-se o que dissemos *supra* pp. 232ss. e nota 384.

⁵⁸⁶ Cf. 216c1-3: «Ἐτι δὲ καὶ τότε σκεψώμεθα, μὴ ἔτι μάλλον ἡμᾶς λανθάνει τὸ φίλον ὡς ἀληθῶς οὐδὲν τούτων ὄν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον οὕτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ.»

⁵⁸⁷ No sentido em que atrás considerámos a diferença entre um *μεταξύ relativo* (definido pela sua presença num intervalo meramente funcional) e um *μεταξύ absoluto* (que se caracteriza por ocorrer num intervalo absoluto, “sem exterior”). A esse respeito, veja-se pp. pp. 94ss., 181ss.

estar-abaixo/aquém-do-ἀγαθόν e *acima-do-κακόν* que conforma τὸ φίλον sc. o μεταξύ traduz o estar aquém *de um superlativo* – o superlativo *positivo*: o ἀγαθόν sc. o καλόν – e o estar acima de um outro *superlativo* – o superlativo *negativo*: o κακόν (ou o que também poderíamos exprimir por αἰσχρόν). Quer dizer: o φίλον corresponde a um plano intermédio pela forma a) como não coincide com o κακόν sc. com a *absoluta* κακία ou com a *completa* ausência de ἀγαθόν, antes está sempre já acima dele, e b) como não chega ao (ou não possui) o *superlativo positivo*, mas se situa “para cá” da sua esfera de sentido.

Mas este “nem/nem” está, de raiz, associado a um outro elemento, que podemos exprimir ao dizer que τὸ φίλον tem uma natureza *dinâmica*, ou é algo *feito de “movimento”*. Esse dinamismo ou “movimento” tem que ver com a circunstância de τὸ φίλον, pelo seu próprio sentido, *tender para (ou estar a caminho de) um dos extremos*: o extremo *positivo*, o ἀγαθόν. O “estar-no-meio”, que constitui a “sede” do φίλον, não é, em rigor, um “estar” (uma “sede”); o φίλον acha-se perpassado pela *tensão* em virtude da qual tem o ἀγαθόν/καλόν como sua meta ou propósito. Numa palavra, o φίλον não é apenas um “nem/nem” entre o ἀγαθόν e o κακόν (não se acha, por assim dizer, “posto em sossego” no meio dos dois); é isso que é enquanto «φίλον τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ» – e este “ser *do καλόν* sc. *do ἀγαθόν*”, no sentido de *estar orientado na direcção dele*, de ocorrer *por mor dele*, traduz uma propriedade fundamental do seu modo de ser.⁵⁸⁸

Na continuação (217ass.), Sócrates põe à prova este estado de coisas e procura compreendê-lo, em primeiro lugar, à luz do que se passa no corpo próprio, no σῶμα:

«{Sóc.} εἰ γοῦν θέλομεν ἐννοῆσαι τὸ ὑγιαῖνον σῶμα, οὐδὲν
 ἱατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας· ἱκανῶς γὰρ ἔχει, ὥστε ὑγιαίνων
 οὐδεὶς ἱατρῷ φίλος διὰ τὴν ὑγίειαν. ἦ γάρ;
 {—} Οὐδεὶς.
 {Sóc.} Ἀλλ’ ὁ κάμων οἶμαι διὰ τὴν νόσον.
 {—} Πῶς γὰρ οὔ;
 {Sóc.} Νόσος μὲν δὴ κακόν, ἱατρικὴ δὲ ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν.

⁵⁸⁸ Cf. 216d3-4: «Λέγω τοίνυν ἀπομαντευόμενος, τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν.» Esta ideia está já implicada 216c1ss., quando Sócrates diz: «(...) ἀλλὰ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον οὕτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ.» E, no seguimento, representa uma trave-mestra da argumentação de Sócrates – veja-se ainda, por exemplo, 216e7-217a2: «Τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον.»

{—} Ναί.

{Σόκ.} Σῶμα δέ γέ που κατὰ τὸ σῶμα εἶναι οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν.

{—} Οὕτως.

{Σόκ.} Αναγκάζεται δέ γε σῶμα διὰ νόσον ἰατρικὴν ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν.

{—} Δοκεῖ μοι.

{Σόκ.} Τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίαν.

{—} ἽΕοικεν.»

Este passo acentua, como que em “soluto concentrado”, vários aspectos relevantes; por isso, importa tentar verter aos poucos o seu sentido.

Em primeiro lugar, vinca-se a alteridade entre uma condição saudável (τὸ ὑγιαῖνον σῶμα) e uma condição marcada por doença ou mau estado (ὁ κάμνων).⁵⁸⁹ E será *apenas em relação ao segundo caso* (ao σῶμα *doente*, à *doença*) que se verifica algo assim como um nem/nem *em tensão para* o ἀγαθόν. Que é que isto quer dizer?

O argumento em causa neste excerto passa pela relação entre ὑγίεια (saúde) e ἀγαθόν, por um lado, e o nexos νόσος/κακόν (doença/mal), por outro. Mas não apenas isto. O que faz do corpo algo saudável é a sua condição de *ἰκανότης*, de auto-suficiência, ou seja, é a capacidade de se bastar a si mesmo ou de não precisar de um outro para ter uma condição “plena”, “bem formada”. É justamente este «ικανῶς ἔχει» ou o «οὐδὲν X δεῖσθαι» (no caso, «οὐδὲν ἰατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας») que se acha negado pela condição de doença. O acometimento da doença faz que o σῶμα *precise* ou *careça* de algo – designadamente, daquilo que seja capaz de remover a doença e, assim, funcionar como «φάρμακον»⁵⁹⁰: a ἰατρική (medicina).

O que nos permite, então, ganhar a pista de um outro aspecto. Sócrates vinca com nitidez que a determinação do σῶμα «κατὰ τὸ σῶμα» (o corpo enquanto tal, o

⁵⁸⁹ Sócrates utiliza o adjectivo “ὑγιαῖνον” apenas para se referir ao σῶμα; ao contrapor a saúde à condição doentia, fala de *alguém* (e não de um corpo) doente: «ὁ κάμνων». Se percebemos bem, isso não anula o facto de estar em causa o σῶμα – e tanto quer dizer a doença ou saúde *do corpo*. É essa determinação que está a ser analisada e é em relação a ela que se procura documentar o que foi discutido em 216a-e. Mas, sendo assim, é também significativo que Sócrates fale igualmente de ὁ κάμνων. Pois o que está em causa é o σῶμα não como algo “puramente material” ou como algo desprovido de “vida”, mas antes, por assim dizer, o σῶμα “vivo”, o σῶμα enquanto manifestação do bem-estar/sáude ou de sofrimento de *alguém*.

⁵⁹⁰ Como se diz em 220d3s.

corpo ele mesmo, sem estar sobredeterminado por algo mais) é *neutra* relativamente ao κακόν e ao ἀγαθόν: «Σῶμα δέ γέ που κατὰ τὸ σῶμα εἶναι οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν». E isto de tal maneira que é justamente a sobre-determinação pelo κακόν que é responsável pela constituição de um “nem/nem” (no sentido da absoluta neutralidade) num “nem/nem” no sentido próprio, que foi fixado quando se disse que τὸ φίλον é um μεταξύ *entre o ἀγαθόν e o κακόν a caminho do primeiro*. Dito de forma mais precisa, é a qualificação do σῶμα em si mesmo – do σῶμα κατὰ τὸ σῶμα – pelo κακόν sc. pela doença que faz dele o nem/nem no sentido da tensão positiva para o ἀγαθόν e da tensão negativa relativamente ao κακόν (e, portanto, faz também entrar em cena a própria determinação do καλόν/ἀγαθόν). Ou, o que é o mesmo: é a constituição do nexos entre o σῶμα e o κακόν que converte o σῶμα em algo “animado” pela tensão que referimos.

O que dissemos constitui, por sua vez, o ponto de partida para uma multiplicidade de outros aspectos decisivos. O primeiro que é focado por Sócrates consiste no facto de aquilo que faz do corpo um φίλον – aquilo que o converte num φίλον τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ, etc. – ser a configuração do σῶμα *pelo κακόν*, quer dizer, a forma como o σῶμα passa a ser habitado pelo κακόν, ou como a doença *se torna presente nele*. Por outras palavras, um φιλεῖν dirigido ao ἀγαθόν (à saúde, à medicina, neste caso) constitui-se «διὰ τὴν νόσον», i.e. «διὰ κακοῦ παρουσίαν». É *por causa da doença* que tem lugar a *tensão para o ἀγαθόν*: é a doença que, por assim dizer, abre a esfera do φιλεῖν no sentido aqui em causa (i.e. do ἰατρικὴν ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν) – ou, como também se diz em 217a, é a κακοῦ παρουσία que origina, está na base de algo assim como um «ἰατρῶ φίλος».

Visto isto, Sócrates concentra-se na noção de *παρουσία* e acentua que há pelo menos duas formas distintas de a entender – e tanto quer dizer aqui: há pelo menos duas formas distintas de compreender a presença de um X (do κακόν) num Y (no σῶμα). Sócrates introduz esta diferenciação de modo genérico, sem referência ao κακόν e ao σῶμα⁵⁹¹: «λέγω γὰρ ὅτι ἔνια μὲν, οἷον ἂν ἢ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, ἔνια δὲ οὐ». Num primeiro olhar, o enunciado parece confuso e deslocado – e não permite perceber bem qual é a relação que tem com o que foi dito anteriormente.

⁵⁹¹ Por outras palavras – é o que aparentemente fica sugerido –, a diferenciação em causa tem um carácter *formal*, de tal modo que 1) o κακόν e 2) o κακόν-no-quadro-do-σῶμα (i.e. a κακοῦ παρουσία relativa ao σῶμα) representa um caso ou exemplo de uma estrutura mais abrangente. O que, então, levanta o problema de saber, por um lado, que outros casos (se, de facto, os houver) se deixam integrar no “modelo” que está a ser explorado, i.e. no modelo segundo o qual, para parafrasear os termos de Sócrates em 217b4ss., “τὸ μήτε X ἄρα μήτε Y φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίαν”.

Para esclarecer o que tem em vista, Sócrates dá como exemplo a diferença entre o cabelo que fica branco ao ser pintado e o cabelo que adquire essa cor devido à velhice. Assim, se alguém tingisse os cabelos loiros de Lísias com a cor branca, a brancura estaria presente neles («παρούσης λευκότητος»), mas de tal maneira que o branco não corresponderia ao que eles de facto são. Neste caso, a brancura está presente, sim, mas como mero «φαίνεσθαι» e não como «εἶναι», quer dizer: como algo que *aparece* na forma de um X *sem o ser* ou, por outras palavras, como algo que está presente numa determinada realidade (nos cabelos loiros) de tal modo que se caracteriza 1) pela propriedade de ser diferente dela e 2) por *manter* (não anular) essa diferença, i.e. não converter a realidade em que está presente (os cabelos) no seu próprio modo de ser (na brancura). A brancura está presente sem “desinstalar” o loiro e constitui, nesse sentido, um mero “aparecer branco”: um branco cuja presença não suprime o ser-loiro (o continuar a ser efetivamente loiro) dos cabelos, antes cohabita de algum modo com ele. É justamente isso que Sócrates exprime, quando diz que «algumas coisas não têm a mesma propriedade/natureza de (ou não são tal qual) aquilo que está presente [nelas]» («(...) εἶναι μὲν, οἷον ἂν ἢ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, εἶναι δὲ οὐ»).⁵⁹²

Ora, o que se passa no outro caso – no caso da velhice – é exactamente o oposto. Na velhice, a brancura constitui o próprio modo de ser dos cabelos: eles são brancos. A brancura, neste caso, está de tal forma presente nos cabelos que coincide com aquilo que eles de facto são – «οἷον ἂν ἢ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά». Podemos também exprimir este estado de coisas se dissermos que no caso da velhice a brancura dos cabelos constitui uma propriedade *essencial* sua: o branco já não é apenas relativo a um aparecimento («φαίνεσθαι») entre outros igualmente possíveis (por exemplo, o preto)⁵⁹³, mas algo que pertence ao que os cabelos propriamente são («εἶναι»). O modo de ser branco passou a estar a tal ponto presente que *converteu* os cabelos na determinação que era a sua (na brancura); no sentido próprio, eles *passaram-a-ser* («ἐγένοντο») brancos – «ἐγένοντο οἷόνπερ τὸ παρόν, λευκοῦ παρουσία λευκαί». ⁵⁹⁴

⁵⁹² Cf. 217c4-d6: {ΣΩ.} «(...) ὥσπερ εἰ ἐθέλοι τις χρώματι τῷ ὁτιοῦν [τι] ἀλεῖναι, πάρεστίν που τῷ ἀλειφθέντι τὸ ἐπαλειφθέν. {ΛΥ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν καὶ ἔστιν τότε τοιοῦτον τὴν χροάν τὸ ἀλειφθέν, οἷον τὸ ἐπόν; {ΛΥ.} Οὐ μανθάνω, ἦ δ' ὅς. {ΣΩ.} Ἀλλ' ὥδε, ἦν δ' ἐγώ. εἴ τίς σου ξανθὰς οὖσας τὰς τρίχας ψιμυθίῳ ἀλείψειεν, πότερον τότε λευκαὶ εἶεν ἢ φαίνοιντ' ἂν; {ΛΥ.} Φαίνοιντ' ἂν, ἦ δ' ὅς. {ΣΩ.} Καὶ μὴν παρεῖν γ' ἂν αὐταῖς λευκότης. {ΛΥ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἀλλ' ὅμως οὐδὲν τι μᾶλλον ἂν εἶεν λευκαί πω, ἀλλὰ παρούσης λευκότητος οὔτε τι λευκαὶ οὔτε μέλαιναί εἰσιν. {ΛΥ.} Ἀληθῆ.

⁵⁹³ Cf. 217d5-6: «(...) ἀλλὰ παρούσης λευκότητος οὔτε τι λευκαὶ οὔτε μέλαιναί εἰσιν.»

⁵⁹⁴ Cf. 217d6-e1: «Ἀλλ' ὅταν δὴ, ὃ φίλε, τὸ γῆρας αὐταῖς ταῦτόν τοῦτο χρῶμα ἐπαγάγῃ, τότε ἐγένοντο οἷόνπερ τὸ παρόν, λευκοῦ παρουσία λευκαί.»

No segundo caso exemplificado por Sócrates, não se trata, porém, apenas de que τὸ παρόν se “infiltra” a tal ponto na raiz daquilo em que está presente que passa a identificar-se com (e a definir) o modo de ser disso. A este aspecto está intrinsecamente ligado um outro, que podemos exprimir ao dizer que a forma de παρουσία de que a brancura e os cabelos na velhice são exemplo impede o cabimento de qualquer outra determinação para além daquela que é posta pelo conteúdo da παρουσία em causa. Assim, por exemplo, a παρουσία do branco na velhice constitui-se de tal modo que já não é possível aos cabelos assumirem (*passar-a-ser*) outra cor. Contrariamente ao que acontecia no primeiro exemplo, em que a παρούσια do branco não anulava o ser-loiro dos cabelos (antes era compatível com ele), o segundo caso apresentado por Sócrates retrata qualquer coisa como uma “conquista” total do branco ao loiro – de sorte que o loiro *deixou de ser, foi anulado*. Por outras palavras, a segunda forma possível de παρούσια caracteriza-se por eliminar a intrínseca “duplicidade” (a “duplicidade” implicada no φαίνεσθαι) que a primeira ainda consente e a que, na verdade, é relativa. Ao constituir-se a παρουσία no segundo sentido, não entra apenas em cena uma dada determinação; a entrada dessa determinação (no caso, a brancura) implica a saída (a supressão, eliminação ou expulsão) de qualquer outro conteúdo possível (enquanto conteúdo relativo a uma παρουσία constituída no segundo sentido). A brancura não apenas está; está *sozinha*, se assim se pode dizer: a sua presença “desaloja” em si e a partir de si a possibilidade de coexistência entre duas determinações.⁵⁹⁵

⁵⁹⁵ Importa aqui ter em conta uma possível objecção, até porque ela permite entender melhor o que, se não estamos em erro, é dito por Sócrates. Na verdade, a παρουσία do branco no segundo sentido é compatível com outras determinações – é isso que acontece, para inverter o exemplo de Sócrates, se alguém na velhice (i.e. alguém em que o brancura dos cabelos já está presente no segundo sentido) pintar os cabelos de loiro. Nesse caso, há justamente duas determinações a coexistir – e o branco, afinal de contas, não expulsa o loiro, antes é perfeitamente compatível com ele. Ora, vendo bem, só aparentemente é assim. Pois Sócrates nunca diz que a παρούσια num segundo sentido não admite a παρουσία no primeiro, quer dizer: Sócrates não afirma que uma vez constituída a παρουσία no segundo sentido já não tem cabimento o tipo de coexistência que é característico da παρούσια de que a pintura dos cabelos é um exemplo. O que Sócrates diz – e é esse o ponto fundamental – é que as duas possibilidades de παρουσία têm, de raiz, *uma constituição completamente diferente*. Pois, se uma se constitui de tal modo que não implica a supressão de duplicidade (i.e. se, por exemplo, a παρουσία do branco não implica a supressão do loiro), o que é característico da segunda forma de παρουσία é que a determinação que ela traz consigo não se “junta” ou “acrescenta” a algo diferente de si, dando lugar apenas à apresentação num X (por exemplo, nos cabelos) de algo que ele não é (o branco). Não. A παρουσία no segundo sentido “infiltra-se” a tal ponto numa dada realidade que a determinação posta por essa παρουσία passa a configurar a própria *natureza* de tal realidade – e, nesse sentido, “corre a pontapé” tudo o que não tenha que ver com ela (i.e. tudo o que *não seja posto pela παρούσια no segundo sentido*). Mas isso não impede, por outro lado, que a παρουσία assim constituída consinta em si a presença de outras determinações (e até de um vasto leque de determinações) – *desde que constituídas na forma da παρουσία do primeiro sentido*. O fundamental é precisamente a alteridade entre ambas as παρουσίαι – e, quando exprimimos o que está implicado na objecção formulada, aquilo de que estamos a falar é de uma compatibilidade (duplicidade, coexistência,

Mas que é que tudo isto tem que ver com a discussão de τὸ φίλον e de um μεταξύ entre o ἀγαθόν e o κακόν que tende para o seu pólo positivo *por causa da presença do κακόν* («διὰ κακοῦ παρουσίαν»)?

Se tentarmos pôr o que acabamos de ver em ligação com a descrição formal de uma κακοῦ παρουσία como “motor” da tensão para o ἀγαθόν, então salta à vista que a segunda forma possível de παρουσία *não é* aquela que opera no μεταξύ de que Sócrates fala. Porquê?

A παρουσία do κακόν no segundo sentido (i.e. no sentido ilustrado pelo exemplo dos cabelos tornados brancos na velhice) significa que deixaria de haver contacto com o ἀγαθόν. Quer dizer: se a κακοῦ παρουσία estivesse constituída de tal modo que definisse o próprio modo de ser de το φίλον (tal como, na velhice, a brancura define o modo de ser dos cabelos), então não seria possível algo assim como um intermédio entre o κακόν e o ἀγαθόν – ou, o que é o mesmo, não haveria um plano para lá do κακόν, mas o κακόν, ponto. Neste caso, a κακοῦ παρουσία seria tal que anularia a própria condição *metaξύ enquanto condição decisivamente marcada por uma relação com algo mais do que o κακόν, com o ἀγαθόν*. Como Sócrates diz, «ἢ δὲ κακὸν ποιοῦσα ἀποστερεῖ αὐτὸ [i.e. τὸ μήτε κακὸν μήτ’ ἀγαθόν] τῆς τε ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ. οὐ γὰρ ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν, ἀλλὰ κακόν·». ⁵⁹⁶

Se é assim, o que se desenha é que a κακοῦ παρουσία que está constituída no μεταξύ entre o κακόν e o ἀγαθόν terá de corresponder à primeira forma de παρουσία, ou seja, àquela παρουσία em que o “παρόν” em causa *não* priva, desapossa ou despoja («ἀποστερεῖ») do contacto com uma determinação diferente (tal como, no caso dos cabelos *pintados*, o branco não elimina o loiro). Para que haja um μεταξύ no sentido em que τὸ φίλον constitui um μεταξύ, quer dizer, para que seja possível algo assim como um «ἀγαθοῦ ἐπιθυμεῖν» (217e7-8), a παρουσία do κακόν não poderá “absorver” o μεταξύ em si e convertê-lo na determinação que é a sua: a determinação de algo κακόν. Numa palavra, a presença do κακόν no μεταξύ tem de estar constituída de tal forma que não anula a presença do ἀγαθόν, i.e. a possibilidade de um ἐπιθυμεῖν dirigido a ele. ⁵⁹⁷

etc.), sim, mas de tal maneira que essa compatibilidade *não tem lugar “no interior” da παρουσία no segundo sentido*, antes é introduzida pela παρουσία no primeiro sentido – que é justamente aquilo que a caracteriza.

⁵⁹⁶ Cf. 127e8-218a1.

⁵⁹⁷ Se tivermos em atenção a continuação de 217e, salta à vista que Sócrates fala da possibilidade de uma “infiltração” do κακόν *também no segundo sentido*. Quer dizer, o μεταξύ pode assumir uma conformação tal que a certa altura o κακόν “corrompe” totalmente a natureza intermédia de τὸ φίλον e faz que o plano

A fim de ilustrar este estado de coisas, Sócrates traça o paralelismo entre o μεταξύ configurado pela κακοῦ παρουσία assim constituída e o φιλο-σοφεῖν (a condição daqueles que perseguem ou desejam alcançar a σοφία). Pois, por um lado, os que são sábios, sejam eles deuses ou seres humanos, *já não perseguem a sabedoria* («μηκέτι φιλοσοφεῖν»): os sábios *já possuem* aquilo a que, neste caso, o φιλεῖν é relativo – e a sua condição equivale, nesse sentido, a uma peculiar forma de ἀγαθόν (de ausência de todo e qualquer κακόν *por posse do superlativo a que o μεταξύ está dirigido*: neste caso, o saber). Por outro lado, também os «ἄγνοια ἔχοντες», i.e. aqueles em que a ignorância têm uma natureza tal que “apagou” a noção de todo e qualquer saber *em falta* (ainda por adquirir, ainda alvo de um ἐπιθυμεῖν possível) não podem perseguir a σοφία. Os «ἄγνοια ἔχοντες» são «κακοί» justamente no sentido em que neles não há qualquer contacto com o saber: a sua “imersão” ou o seu fechamento na ignorância faz que desapareça a notícia de um saber ainda por perseguir.⁵⁹⁸ A condição de possibilidade do φιλοσοφεῖν – na verdade, o *único* caso em que ele tem cabimento – é justamente a situação configurada pela presença de um κακόν (da ignorância), mas de tal modo que essa presença *não elimina a consciência de um saber em falta*. O φιλοσοφεῖν é, nesse sentido, não apenas uma peculiar forma de μεταξύ (o μεταξύ entre a ignorância e a sabedoria), mas um μεταξύ que corresponde ao modelo da κακοῦ παρουσία em causa nestes passos do *Lysis* (i.e. da παρουσία na primeira acepção, descrita no caso dos cabelos pintados). O φιλοσοφεῖν acha-se justamente marcado pela presença de um κακόν (a ἄγνοια), mas de tal maneira que, por assim dizer, não fica absorvido nele; o que no φιλοσοφεῖν há de κακόν não impede (não tem o carácter de um ἀποστερεῖν relativamente a) uma tensão para o ἀγαθόν em causa; ou, como também se pode dizer, o κακόν presente no φιλοσοφεῖν não é suficiente para elidir (fazer como que eclipsar) a

intermédio se converta em ou passe-a-ser καλόν (cf. 217e4-6: «Καὶ τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν ἐνίστε κακοῦ παρόντος οὕτω κακὸν ἐστίν, ἔστιν δ' ὅτε ἤδη τὸ τοιοῦτον γέγονεν.»). Mas o fundamental é justamente que, nesse caso, o μεταξύ *deixa de ter a determinação que lhe pertence* e se converte em algo diferente – por assim dizer, “desce” até ao seu extremo negativo. A este respeito, veja-se também 218ass., que em seguida procuraremos explorar.

⁵⁹⁸ Cf. 218a2-6: «Διὰ ταῦτα δὴ φαίμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι· οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθὴ οὐδένα φιλοσοφεῖν.» Note, se entre parêntesis, o seguinte. A expressão “ἄγνοια ἔχοντες” parece sugerir que haverá de facto um grupo que lhe corresponde; os “ἄγνοια ἔχοντες” corresponderão àquelas *pessoas* que são totalmente ignorantes – ou totalmente κακοί. Ora, como tentaremos mostrar na continuação, não é isso que Sócrates tem em vista. Pois, como veremos, haja ou não algum correspondente aos extremos (neste caso, à ἄγνοια) não é de todo esse o “lugar” em que nós – e tanto quer dizer: *a natureza daquilo a que chamamos “humano”* – nos encontramos. E isto de tal modo que toda a notícia (toda a consciência ou todo o acesso) que temos ao que seja a ἄγνοια sc. o κακόν “puro”, *sem mais*, acha-se de raiz marcada pela presença de algo excessivo relativamente à ἄγνοια sc. à κακία – acha-se de raiz cunhada pelo próprio μεταξύ.

noção de um saber ainda por adquirir: nas palavras de Sócrates: «(...) ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν». O κακόν assim constituído caracteriza-se precisamente por não ser “absoluto”, antes coexistir com a tensão para a sua “cura” sc. para o ἀγαθόν (neste caso: a σοφία, o εἰδέναι): «λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πῶ ὄντες, ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί·».

§2. Jogo abaixo. Um novo “assalto” ao conceito de τὸ φίλον como μεταξύ entre o ἀγαθόν/καλόν e o κακόν/αἰσχρόν. A composição tripartida do μεταξύ: o “τῷ”, o “διὰ τι” e o “ἔνεκά του”. A intrínseca complexidade da tensão de não-indiferença positiva e a ideia de um “cruzamento” entre diferentes modalidades de φιλεῖν

O que vimos até aqui parece desenhar qualquer coisa como um “adquirido” em relação ao problema de saber qual a natureza de τὸ φίλον, tal como é analisado a partir de 216c. E o exposto até 218c3 – é o que parece – alcançou, então, o termo dessa análise, levou a conclusões sólidas. Ou, como Sócrates afirma após o assentimento de Lísias e Menexeno em 218c2-3, a análise levada a cabo permitiu agarrar a “presa” que até então se perseguia: «Καὶ δὴ καὶ αὐτὸς ἐγὼ πάνυ ἔχαιρον, ὥσπερ θηρευτὴς τις, ἔχων ἀγαπητῶς ὃ ἐθηρευόμην».⁵⁹⁹

Todavia, a continuação mostra algo muito diferente. Sócrates diz (de uma forma que faz lembrar o ἀπομαντεύεσθαι de 216d) que, sem saber de onde, lhe assaltou uma estranhíssima/terrível suspeita (ἀτοπωτάτη τις ὑποψία) de que aquilo que havia reunido acordo não era verdade, não permitia revelar o que τὸ φίλον realmente é: «κἄπειτ' οὐκ οἶδ' ὁπόθεν μοι ἀτοπωτάτη τις ὑποψία εἰσῆλθεν ὥς οὐκ ἀληθὴ εἶη τὰ ὁμολογημένα ἡμῖν, καὶ εὐθὺς ἀχθεσθεῖς εἶπον·».⁶⁰⁰ E isto de tal modo que, afinal de contas, todo o

⁵⁹⁹ Cf. 218c4-5.

⁶⁰⁰ Cf. 218c5-7. Note-se, entre parêntesis, o significado da expressão “μοι ἀτοπωτάτη τις ὑποψία εἰσῆλθεν”, que não fomos capazes de verter adequadamente. O verbo “εἰσέρχεσθαι” significa *grosso modo* entrar (entrar numa casa, num palco, numa competição ou num concurso, etc.). O uso de “εἰσέρχεσθαι” pode estar associado a diferentes contextos ou situações, por exemplo: a um contexto *militar*, onde o verbo significa algo como *entrar numa propriedade ou num território alheio, invadir*; a um contexto *jurídico*, em que o verbo tem que ver com “ir a tribunal” no sentido de *acusar* alguém ou

percurso entretanto percorrido corre o risco de não ser mais do que aquilo que se formula na expressão idiomática “ὄναρ πλουτεῖν” (um enriquecer só em sonhos): «Βαβαῖ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναι» (218c7-8).

Ora, isso parece apontar exactamente no sentido oposto ao do cumprimento da tarefa de perceber o que τὸ φίλον significa – e requerer qualquer coisa como um novo “assalto” ao problema. De facto, 218d6ss. volta, de algum modo, atrás, “começa tudo de novo” – e a única coisa que, pelo menos à primeira vista, se mantém é a identificação entre τὸ φίλον e ο μεταξύ, ou melhor, a estrutura formal do «τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν» que constituiu justamente o ponto de partida das análises de 216c.⁶⁰¹ E, assim sendo, a questão que, desde logo, se levanta é a de saber que é que se desenha neste novo “assalto” a 216css., qual a sua relevância, em medida o que se passa a focar traz ou não consigo uma compreensão diferente de τὸ φίλον – e tanto quer dizer: até que ponto o próprio μεταξύ é ou não modificado, dá ou não lugar a um *novo conceito de intermédio*.

Como se disse, 218d6 volta atrás. Mas esse voltar atrás tem ao mesmo tempo que ver com um retomar dos fenómenos explorados em 216css. e com uma focagem mais precisa ou mais nítida desses fenómenos. Assim, 218d começa por isolar três estruturas que, de facto, já estavam implicadas em 216css., mas só de forma *ainda difusa, confusa*. São elas o «τω» (a noção formal de um “objecto” do φίλον, i.e. o facto

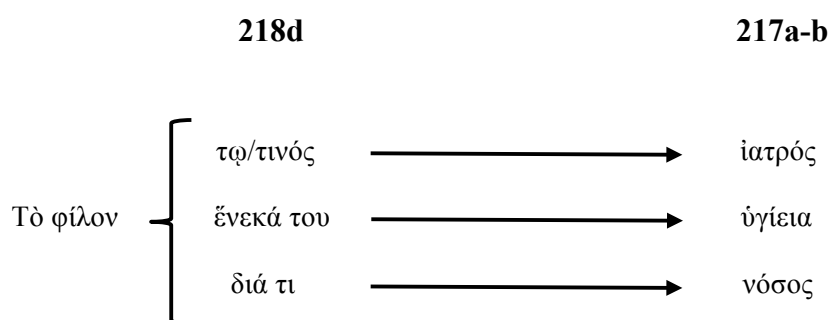
“comparecer perante o tribunal” no sentido de *ser acusado* por outrem, *enfrentar uma queixa*, etc. Mas, para além disso, “εἰσέρχασθαι” inclui também um sentido metafórico ou figurado: assim, por exemplo, ο μένος entra nos homens (cf. *Ilias*, 17, 157), a πείνη entra numa terra (cf. *Odyssea*, 15, 407) ou ο πόθος entra em alguém (cf. Eurípides, *Iphigenia in Aulis*, 1410). Não cabe aqui explorar a fundo o campo semântico de εἰσέρχασθαι; este breve esboço pretende apenas que se tenha presente a sua complexidade, para que não se fica imediatamente desperto quando se fala apenas de “assaltar”. Em causa está o uso metafórico de “εἰσέρχασθαι” (neste sentido de algo que vem ou que se revela à mente, por assim dizer), mas de tal modo que isso tem, por um lado, um carácter condenatório e violento (aponta o dedo ao estado de coisas estabelecido e ameaça pô-lo em causa) e, por outro, caracteriza-se por vir como que “de fora”, por invadir a partir do exterior, sem se saber de onde (deixando-nos, assim, numa situação de “desnorte” ou com uma incógnita para resolver). É isso que de certo modo aproxima este novo “assalto” à noção de τὸ φίλον do ἀπομαντεύεσθαι que Sócrates descreve em 216d. Sobre “εἰσέρχασθαι”, veja-se designadamente BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, op. cit., sub voce e LIDDELL, H. G./SCOTT, R./JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹ (1843), sub voce.

⁶⁰¹ É significativo o facto de este “recomeço” ser fundamentalmente um “recomeço” de 216c, ou seja, justamente do passo em que ο μεταξύ foi introduzido. É certo que tal “recomeço” envolve aspectos que antecedem 216c; mas, sendo assim, chama a atenção o facto de 218d estar a tal ponto em discussão com 216css. – com ο οὔτε/οὔτε que se aí se começou a explorar e com as estruturas implicadas nele, com os exemplos de 216css., etc. – que se pode dizer que ele toma como ponto de partida justamente o passo de 216css. ou, dito de forma mais precisa, os aspectos apurados ao longo de 216c-218c. Isso é importante para perceber não só a “manutenção” da noção de μεταξύ, mas também em que medida 218dss. se constitui como uma tentativa de *nova focagem* e de *novo aprofundamento* do que em 216css. foi posto em foco.

de τὸ φίλον ser relativo *a algo* ou *de algo*, *τινος*), o «ἐνεκά του» (o *por mor de algo*) e o «διά τι» (o *por causa de algo* ou o *devido a algo*).⁶⁰² Salta imediatamente à vista a relação com 216css. – e é para isso que Sócrates chama a atenção, retomando o exemplo da medicina:

«{Σόκ.} ὁ κάμων, νυνδὴ ἔφαμεν, τοῦ ἱατροῦ φίλος· οὐχ οὕτως;
 {—} Ναί.
 {Σόκ.} Οὐκοῦν διὰ νόσον ἔνεκα ὑγείας τοῦ ἱατροῦ φίλος;
 {—} Ναί.»⁶⁰³

O exemplo retomado por Sócrates permite, assim, precisar as determinações avançadas em 217a-b. E a relação entre esse passo e o passo de 218d pode ser esquematicamente representada do seguinte modo:



Mas este segundo “assalto” não se destina a recapitular as estruturas fundamentais de 217a-b, mesmo que essa recapitulação esteja acompanhada de uma mais precisa distinção de “que é que é o quê”. Na verdade, tal recapitulação é apenas o ponto de partida para a tentativa de esclarecimento de um problema fundamental, que Sócrates começa a focar quando pergunta, em primeiro lugar, «τί δὲ ὑγεία; ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερα;», e, em seguida, acrescenta: «Ἐλέγομεν δ’ ἄρα, ὥς ἔοικεν, ὅτι τὸ

⁶⁰² Cf. 218d6-9: «{ΣΩ.} Ὡδε, ἦν δ’ ἐγώ, σκοπῶμεν· φίλος δς ἂν εἴη, πότερόν ἐστίν τῷ φίλος ἢ οὐ; {—} Ἀνάγκη, ἔφη. {ΣΩ.} Πότερον οὖν οὐδενὸς ἔνεκα καὶ δι’ οὐδέν, ἢ ἐνεκά του καὶ διὰ τι; {—} Ἐνεκά του καὶ διὰ τι.»

⁶⁰³ Cf. 218e3-5. A continuação torna ainda mais explícita a relação com o passo de 216css.: «{ΣΩ.} Ἡ δὲ γε νόσος κακόν; {—} Πῶς δ’ οὐ; {ΣΩ.} Τί δὲ ὑγεία; ἦν δ’ ἐγώ· ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερα; {—} Ἀγαθόν, ἔφη. {ΣΩ.} Ἐλέγομεν δ’ ἄρα, ὥς ἔοικεν, ὅτι τὸ σῶμα, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν <ὄν>, διὰ τὴν νόσον, τοῦτο δὲ διὰ τὸ κακόν, τῆς ἱατρικῆς φίλον ἐστίν, ἀγαθὸν δὲ ἱατρικῆ· ἔνεκα δὲ τῆς ὑγείας τὴν φιλίαν ἢ ἱατρικὴ ἀνήρηται, ἢ δὲ ὑγεία ἀγαθόν. ἦ γάρ; {—} Ναί.» (218e5-219a5).

σῶμα, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν, διὰ τὴν νόσον, τοῦτο δὲ διὰ τὸ κακόν, τῆς ἱατρικῆς φίλον ἐστίν, ἀγαθὸν δὲ ἱατρικῇ· ἔνεκα δὲ τῆς ὑγείας τὴν φιλίαν ἡ ἱατρικὴ ἀνήρηται, ἡ δὲ ὑγία ἀγαθόν.» (218e5-219a4).

Em primeiro lugar, as palavras de Sócrates chamam a atenção para o facto de o exemplo de 217a-b pressupor, ainda que sem aguda consciência disso, duas determinações que compreende como ἀγαθόν: o ἱατρός/a ἱατρικὴ e a ὑγία.⁶⁰⁴ Quer dizer: a presença do κακόν correspondente à doença e a falta (privação, carência, perda, etc.) que dela resulta e que compele para a ἱατρικὴ como ἀγαθόν está acompanhada de uma segunda relação: a remissão da medicina para a saúde. De facto, a medicina e a saúde estão ao serviço do mesmo – da supressão da doença – e, nesse sentido, poder-se-á objectar que a relação com o ἀγαθόν é, no fundo, *simples*, i.e. que se trata de *um único ἀγαθόν e não de ἀγαθά*. Mas, vendo bem, a medicina e a saúde são determinações diferentes, que não se deixam reduzir uma à outra e que, além disso, desempenham funções diferentes na relação com o *terminus ad quem* da tensão em causa (a diferença que se exprime justamente na distinção entre o τῷ e o ἔνεκά του). É precisamente esse facto que se acha como que “apagado” pela forma como o modelo de 216css. não foca com suficiente nitidez a noção, que desde sempre tem, da diferença entre ἱατρικὴ e ὑγία – e, assim, acaba confusamente por “amalgamar” as duas noções.

Mas o fundamental não passa apenas pelo facto de a relação com o ἀγαθόν se revelar *complexa*, de tal modo que envolve justamente ἀγαθά (no plural). O fundamental está também em que há uma *hierarquia entre os diferentes ἀγαθά* – i.e. que o μεταξύ (neste caso, o corpo doente) *não* se relaciona com eles *da mesma maneira*. Importa perceber bem o que isto quer dizer e as implicações de que se reveste. A ideia de hierarquia entre os ἀγαθά traduz justamente uma diferenciação em termos de

⁶⁰⁴ À primeira vista, parece que a distinção entre “τῷ” e “ἔνεκά του” fica como que esquecida. Depois de, em 218d6-9, Sócrates ter insitado na distinção entre estas duas componentes do φιλεῖν, parece agora confundi-las ou misturar uma com a outra. Mais: se tivermos em conta a questão que Sócrates suscita em 219a5 – «Φίλον δὲ ἢ οὐ φίλον ἢ ὑγία;», que tem como resposta «Φίλον», então parece que Sócrates está a confundir tudo – e, apesar de ainda há pouco ter insistido em que a ὑγία é o “ἔνεκά του” sc. o ἀγαθόν, diz agora que ela é um φίλον, ou seja, algo que se caracteriza por ocupar uma posição μεταξύ. No seguimento, procuraremos explorar esta aparente contradição e mostrar como Sócrates, de facto, não confundiu as coisas, mas está a vê-las, por assim dizer, “mais de perto”. No entanto, importa chamar a atenção para um aspecto que, se não estamos em erro, desempenha desde já um papel relevante. Ao apresentar o σῶμα como “τῆς ἱατρικῆς φίλον”, quer dizer, ao identificar a ἱατρικὴ com o (ou, melhor, com *um*) ἀγαθόν («ἀγαθὸν δὲ ἱατρικῇ»), Sócrates sugere silenciosamente que o “τῷ” implicado no φιλεῖν tem o sentido de um “ἔνεκά του” ou é de raiz internamente relativo ao “ἀγαθόν”. Por outras palavras: não haverá nenhum “objecto” do φιλεῖν (nenhum “τῷ” ou “τινος” dele) que não tenha a estrutura de um “ἔνεκά του”, ou melhor, de um “ἔνεκα ἀγαθοῦ”. Até que ponto é ou não assim faz parte do nosso “caderno de encargos” para este capítulo.

importância. Assim, por exemplo, o κακόν na esfera do corpo põe em contacto com a medicina, sim, mas ainda *só como um meio* para alcançar aquilo que verdadeiramente importa: a eliminação da doença (ou a obtenção saúde). Isso não suprime a adesão à medicina como ἀγαθόν, mas faz que ela não seja o *terminus ad quem* final ou aquilo por mor do qual o μεταξύ se constitui. Por outras palavras, o «ἀγαθοῦ ἐπιθυμεῖν»⁶⁰⁵ não se fica pela medicina enquanto tal, não “para” nela, antes acontece que a relação com ela é portadora de uma segunda forma de relação, que de algum modo está sempre já a passar pela primeira: οἰνέκα του sc. aquilo que constitui o efectivo termo (o efectivo *por mor*) do ἐπιθυμεῖν em causa.

O que com isto se desenha é justamente uma espécie de *prioridade* na relação com os ἀγαθά, que é de certo modo a inversa da “ordem das coisas”. Pois, se a saúde não se pode constituir sem a medicina, antes é possibilitada por ela, a relação com a medicina é constitutivamente *centrífuga* em direcção à própria saúde: é a saúde que está em causa, é ela que importa adquirir – e, por isso, o ἀγαθόν correspondente à medicina traduz apenas um momento de uma tensão para além dele.⁶⁰⁶

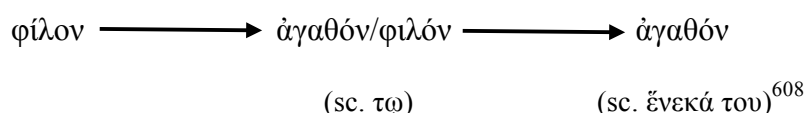
Mas, sendo assim, o que as palavras de Sócrates põem em evidência não está apenas associado a uma “cisão” do que é tido por ἀγαθόν, i.e à possibilidade de uma relação com múltiplos ἀγαθά (de sorte que o ἐπιθυμεῖν em causa não é apenas ἀγαθοῦ ἐπιθυμεῖν, mas “ἀγαθῶν ἐπιθυμία”). A isso está intrinsecamente ligada uma “cisão” (uma distribuição por vários planos) do próprio ἐπιθυμεῖν, de tal modo que, para voltar a parafrasear a expressão de Sócrates, se pode falar de “ἀγαθῶν ἐπιθυμίαι”. Com efeito, a relação com este ou aquele ἀγαθόν (com a saúde, por exemplo) está constituída de tal maneira que não ocorre “a sós”; há, pelo contrário, *diferentes modalidades de ἐπιθυμεῖν*, com as suas determinações e “objectos” próprios. Por outras palavras: a não-indiferença por que estamos constituídos está sempre já envolvida num peculiar “*cruzamento*” *entre vários momentos de tensão*, em virtude do qual a tensão para X está acompanhada

⁶⁰⁵ Cf. 217e6-7.

⁶⁰⁶ Como veremos melhor, o facto de ser assim significa que a ιατρική, em última análise, não tem o carácter de “ἀγαθόν”, no sentido próprio e estrito do termo – enquanto o ἀγαθόν constitui a determinação “última” da tensão inerente ao φίλον. Neste sentido, o que a focagem de Sócrates propriamente ilustra é a possibilidade de uma *iteração e complexificação do φίλον* (não do ἀγαθόν) – a iteração e complexificação que justamente fazem que a relação com a saúde esteja mediada por dois planos de φίλον (ou, o que é o mesmo: que o φίλον dirigido à medicina corresponda à relação com uma modalidade diferente de φίλον). Mas, sendo assim, isso não impede, por outro lado, que a medicina esteja compreendida como ἀγαθόν – quer porque é entendida como uma aproximação ao ἀγαθόν (como momento de passagem a ele ou de contacto com ele) quer porque, como Sócrates porá em relevo, a relação que tem com o próprio ἀγαθόν (o efectivo ἀγαθόν) está envolta em confusão e exposta à possibilidade de uma peculiar forma de desvio.

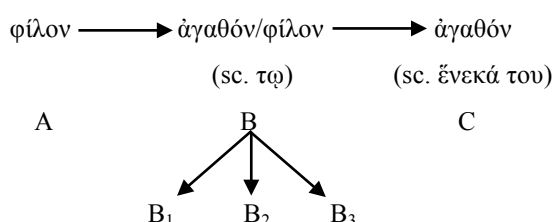
pela tensão para Y e a tensão para Y acompanhada pela tensão para Z, etc. É este peculiar “cruzamento”, a que corresponde conjuntamente um “desdobramento” da esfera do ἀγαθόν e do φίλον, que Sócrates descreve ao dizer que o μεταξύ tem, afinal, a natureza de um “τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ”.⁶⁰⁷ Assim, por exemplo, o corpo doente está justamente dirigido à medicina como ἀγαθόν (o “τοῦ ἀγαθοῦ φίλον”) e ao mesmo tempo, nessa relação e por meio dela, à saúde (ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ).

O que vimos até aqui põe, então, na pista de um fenómeno importante: o *nexo entre diferentes modalidades de tensão* – articuladas na forma de qualquer coisa como uma “rede” ou uma multiplicidade de diferentes planos de não-indiferença distribuídos de forma mais ou menos “próxima” do ἀγαθόν, consoante a importância que têm e a função que desempenham na relação com ele. Trata-se, portanto, daquilo que poderíamos representar do seguinte modo:



⁶⁰⁷ Cf. 219a6-b2: «Τὸ οὐτε κακὸν οὐτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου.»

⁶⁰⁸ Neste contexto, as análises correspondentes ao que designámos como o “segundo assalto” ao conceito de μεταξύ chamam a atenção para a possibilidade de uma maior complexidade “desiderativa” do que aquela que poderá ficar sugerida nos passos que acabamos de considerar. Esse ponto resulta mais claro, se se atender ao *Gedankenexperiment* que é apresentado em 219d5ss. Neste *Gedankenexperiment*, Sócrates fala de um pai que estima o seu filho acima de tudo aquilo que possui (υἱὸν ἀντὶ πάντων τῶν ἄλλων χρημάτων προτιμᾷ). E acrescenta que, caso o filho bebesse cicuta e adoecesse, o pai prezaria em muito o vinho (περὶ πολλοῦ ποιοῖτ’ ἂν οἶνον), se julgasse que o vinho iria salvar (σώσειν) o filho – e assim também o recipiente em que o vinho se encontrava, etc. Quer dizer: por um lado, o προτιμᾷν (a estima, o apego) em causa fixa um determinado ἀγαθόν a perseguir. Mas, por outro lado, essa fixação faz que a relação com tal ἀγαθόν implique também uma *multiplicidade de momentos* de ἀγαθά correspondentes à esfera do “τφ”: a medicina, o vinho, o recipiente para o vinho e tudo o mais que contribua como meio para assegurar o *terminus ad quem* da tensão de que se trata. Assim, este *Gedankenexperiment* foca, em parte, algo de análogo ao procedimento que levou a distinguir a medicina da saúde e, com isso, a marcar dois planos diferentes de tensão, um subordinado ao outro. No caso de 219d5ss., há também qualquer coisa como uma focagem (se assim se pode dizer, uma focagem do plano correspondente à “medicina”), mas que dá a ver uma multiplicidade em regime de “coordenação”, por assim dizer – ou seja, a possibilidade de uma vasta multiplicidade de momentos de “τφ”. E tudo isto de tal modo que – é esse o ponto que nos importa acentuar – esses momentos vêm precisamente sobredeterminar ainda mais (tonar mais “densa”) a “rede desiderativa” que procurámos pôr em evidência. Neste sentido, a estrutura que referimos no esquema acima tem ainda um carácter formal e pode ser justamente mais diferenciada, desenhando qualquer coisa como o seguinte:



§3. “Πρῶτον φίλον”

O que vimos até ao momento é, na verdade, não mais do que a “ponta do icebergue” – e não permite ainda captar minimamente a natureza e complexidade do μεταξύ explorado no *Lysis*, designadamente naquele a que chamámos o “segundo assalto”. Sócrates vinca justamente que o exposto ainda não dá conta dessa complexidade, quando pergunta se, à semelhança do que acontece com a medicina (que é «ἐνεκα τῆς ὑγιείας φίλον»), *também a ὑγίεια é um φίλον*, ou seja, se também a respeito da saúde se deve dizer que ela é ainda uma determinação relativa a um para-lá de si (ou, como também podemos dizer, uma determinação susceptível de um ulterior “ἐνεκά του”) – e não o ἀγαθόν, i.e. o *terminus ad quem* último da tensão. A resposta que Sócrates obtém é a mesma que também cada um de nós tenderia a dar: sim, a posse da saúde não exclui, antes tem implicada no seu próprio sentido, a noção de um *por mor de*, de um *para quê* – pois o desejo de se ser saudável traz de algum modo consigo a pergunta “para fazer o quê?”, “para atingir ou alcançar o quê?”, “em nome de quê?”.⁶⁰⁹

O aspecto que, a este respeito, se trata esclarecer o melhor possível é focado em 219c5-d5:

«{Σόκ.} Ἄρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἔνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι;
{—} Ἀνάγκη.

{Σόκ.} Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τᾶλλα πάντα ἃ εἵπομεν ἐκείνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ, ἢ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.»⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Cf. 219c1-5: «{ΣΩ.} (...) ἡ ἱατρικὴ, φαμὲν, ἔνεκα τῆς ὑγιείας φίλον. {—} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ἡ ὑγίεια φίλον; {—} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Εἰ ἄρα φίλον, ἔνεκά του. {—} Ναί. {ΣΩ.} Φίλου γέ τινος δὴ, εἴπερ ἀκολουθήσει τῇ πρόσθεν ὁμολογίᾳ. {—} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ἐκεῖνο φίλον αὖ ἔσται ἔνεκα φίλου; {—} Ναί.»

⁶¹⁰ Sobre os problemas de fixação do texto grego em 219c5-d1, veja-se PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato's Lysis*, op. cit., 127.

Antes do mais, as palavras de Sócrates acentuam que toda a análise levada a cabo até 219c ainda não foi capaz de determinar um aspecto central do “caderno de encargos” que abraçou: a natureza e constituição do *terminus ad quem* do φιλεῖν: do seu efectivo objecto ou fim. Vendo bem, todo o caminho percorrido focou *apenas* um momento “intermédio” desse *terminus ad quem* ou uma determinação aquém dele. Ou seja, a análise do φιλεῖν até 219c não foi capaz de captar uma determinação que desempenhe as funções de “πρῶτον” ou “ἀρχή” – e, com isso, perdeu de vista a) a distância a que ainda está do *autêntico terminus ad quem* de todo o φιλεῖν e b) o facto de ser somente algo dessa ordem (da ordem do “πρῶτον”, da “ἀρχή”) que constitui o ponto de fuga do próprio φιλεῖν. Mas antes de proseguirmos importa tentar perceber para que é que Sócrates está a apontar quando fala de “πρῶτον” (de algo “primeiro”) ou de “ἀρχή” (“princípio”).

A passagem de 219c^{ss}. apresenta-se como uma correcção da deficiência ou lacuna que até então se mantinha de pedra e cal; mas, se pusermos o que é dito em 219c5-d5 – e designadamente a noção de “algo de primeiro” – em ligação com o que está para trás, então o resultado parece ser não uma correcção ou aprofundamento, mas uma contradição. A contradição está em que Sócrates apresenta o *terminus ad quem* do φιλεῖν como qualquer coisa de “primeiro” e não como aquilo que está “no fim de tudo” (no termo das determinações portadores de um “ἐνεκά του”). Com efeito, é o próprio Sócrates que diz que o *terminus ad quem* efectivo (real, autêntico: «τῷ ὄντι») do φιλεῖν é justamente aquilo em que todas as demais φιλίας terminam, aquilo a que todas vão dar ou em que desembocam.⁶¹¹ E é isso que parece fazer sentido, se tivermos em conta o modelo explorado até aqui e aquilo que Sócrates se propõe a corrigir nele: o φιλεῖν encontra o seu autêntico “objecto”, se assim se pode dizer, no final da “cadeia” do ἐνεκά του possível, i.e. quando atinge uma determinação que já não é ἐνεκά του, mas aquilo por mor do qual a cadeia das φιλίας se constitui («ἐκεῖνο ὃ (...), οὗ ἐνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι»).

Ora, esta compreensão das noções de “πρῶτον” sc. “ἀρχή” e da relação entre 219c e o que lhe precede toca um aspecto importante, mas falha o fundamental do que está a ser dito. De facto, Sócrates acentua a possibilidade de uma *expansão* do “ἐνεκά του” para lá do que até 219c havia ficado sugerido. Em causa está a chamada de atenção

⁶¹¹ Cf. 220b1-3: «φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλίας τελευτῶσιν.»

para o facto de o “ἐνεκά του” ser susceptível de um *sucessivo “desdobramento”* (em algo assim como uma “cadeia” ou “série” composta por múltiplos “elos”) – e mesmo de um muito complexo “desdobramento”, constituído por uma multiplicidade de momentos que *medeiam* ou *intercalam* a relação com o *terminus da quem* “τῷ ὄντι” (até se conseguir chegar a algo que já não remete para lá de si). De sorte que a relação com o efectivo ἀγαθόν (com aquilo que traduz o *terminus ad quem* final da tensão de não-indiferença e que, nesse sentido, já não é ἐνεκά του de nenhuma outra coisa) não inclui apenas a complexidade correspondente ao “τῷ” e ao “ἐνεκά του”, como se este último fosse “simples”; tal relação está igualmente marcada pela possibilidade de um “desdobramento” da própria esfera do “ἐνεκά του” em múltiplos planos ou “elos” de ligação, que de algum modo “*adiam*” o acesso ao efectivo ἀγαθόν. Mas, sendo assim, isso não entra de modo nenhum em conflito com a noção de “πρῶτον” sc. de “ἀρχή” ou, como se diz no passo citado, de um “ἀφικέσθαι ἐπὶ τινὰ ἀρχήν, ἢ οὐκέτ’ ἐπανοίσει ἐπ’ ἄλλο φίλον”. Com efeito, “πρῶτον” e “ἀρχή” são usados para exprimir aquilo que é *mais importante, mais fundamental* – aquilo que *determina, orienta e constitui o sentido* de toda a cadeia de “ἐνεκά του” em causa. Desta forma, o “último” da cadeia de φιλεῖν é o “primeiro” *na ordem da importância* – na medida em que é precisamente o que está em jogo na própria cadeia: aquilo que “alimenta” cada um dos momentos do “ἐνεκά του”, ou que traduz a determinação para que eles de cada vez apontam.

Mas este aspecto, embora relevante, ainda não permite ver o decisivo. As palavras de Sócrates *chamam de facto a atenção para um “primeiro” no sentido em que o terminus ad quem da remissão*⁶¹² *está “antes de tudo”* e é, assim, a primeiríssima coisa da “cadeia de remissão” em causa, o que está no seu “ponto de partida”. Dito por outros termos, a noção de um princípio fundamental da “cadeia de φιλίας” (a noção de uma determinação para que tudo o mais tende) está intrinsecamente associada à ideia de “anterioridade”. Mas como é isso possível? E de que forma não entra em contradição com tudo o que vimos até aqui?

O exposto permite entender que cada momento da “cadeia do φιλεῖν” está, de raiz, acompanhado por uma relação com a determinação que desempenha as funções de πρῶτον ou de ἀρχή. Cada “elo” da cadeia, cada momento de “ἐνεκά του” é, nesse sentido, duplamente complexo: por um lado, ele implica sempre já o nexos entre a determinação de que é portador e a determinação para que remete (A é sempre já no

⁶¹² N.b.: o *terminus ad quem* “real”, “autêntico” (“τῷ ὄντι”).

modo da ligação a B e assim sucessivamente); por outro lado, porém, a relação entre cada “elo” da “cadeia” e o seguinte define-se justamente pela sua relação com o *πρῶτον* – enquanto é o “*πρῶτον*” que define o sentido e a orientação da sucessiva série dos momentos de “*ἔνεκά του*” em causa. Assim, por exemplo, A é não só o que é na relação com B, mas também na intrínseca relação com o “*πρῶτον*” e B não se define apenas pela relação a A e a C (para que tende), mas também por ser *um momento da tensão dirigida ao “πρῶτον”*, etc.

Mas mais. Na verdade, o ponto fundamental está em que cada momento da “cadeia de *φιλίαι*” (cada plano de “*ἔνεκά του*” possível) *não* é apenas “*acompanhado*” pela relação com a determinação correspondente ao *πρῶτον*; sucede, antes, que todo e qualquer momento da “cadeia” *pressupõe o próprio “πρῶτον” como sua condição de possibilidade*, de tal modo que cada momento da “cadeia” (e a própria “cadeia” enquanto tal) só se constitui a partir da fixação do “*πρῶτον*” e, assim, como que “*vem dele: depende dele ou é “posto” por ele.*”

É neste sentido que a determinação posta a valer como *πρῶτον* ou como *ἀρχή* tem a natureza de algo “primeiro” ou, se assim se pode dizer, de uma “fonte” ou “origem” da multiplicidade das *φιλίαι*. Assim, a antecendência ou prioridade do “*πρῶτον φίλον*” em relação ao demais não tem que ver com uma antecendência ou prioridade *no sentido temporal* do termo. O *πρῶτον φίλον* “precede” a (ou “está antes” da) “cadeia do *ἔνεκά του*” no sentido “*estrutural*” do termo, i.e. no sentido em que a organização dos diferentes momentos da “cadeia de *ἔνεκά του*” (a direcção que ela toma, a articulação entre as suas várias componentes, o que nela é mais ou menos relevante, etc.) *pressupõe de raiz a identificação do πρῶτον φίλον e é constitutivamente relativo a ela*. Sem a identificação do *πρῶτον φίλον* não haveria só *φιλίαι* “desgarradas”, “avulsas”. Sócrates sugere algo muito diferente: na ausência de uma identificação do “*πρῶτον φίλον*” *não haveria φιλίαι de todo em todo*. Enquanto a estrutura do *φιλεῖν* está intrinsecamente marcada por “*ἔνεκά του*”, toda e qualquer *φιλία* caracteriza-se por ser um momento no trânsito em direcção ao “*πρῶτον φίλον*”. E o “*πρῶτον φίλον*” é, assim, o que “dispõe” ou organiza a partir de si toda a “rede” dos momentos de tensão de não-indiferença positiva, justamente porque é ele que traduz aquilo por mor do qual cada um desses momentos se constitui (e que faz que eles sejam precisamente isso que são: *φιλίαι*).⁶¹³

⁶¹³ A partir daqui, percebe-se melhor o significado dos passos em que Sócrates usa o verbo “*τελευτᾷ*” (cf. 220b3 e 220d8) para exprimir o “terminar”, o “concluir” ou o “desembocar” da das diferentes *φιλίαι*

Insista-se neste ponto, que é de facto decisivo. O que vimos significa que toda e qualquer φιλία pressupõe de raiz a fixação de algo que esteja em condições de desempenhar as funções de πρῶτον, no sentido referido. Quer dizer, é propriamente a fixação do πρῶτον φίλον que “abre” a esfera da não-indiferença positiva, que “rasga” a partir de si uma determinada forma de apresentação desiderativa. Ou, noutras palavras, o πρῶτον φίλον é algo *sempre já* “posto”: algo em que cada φιλία se acha sempre já envolvida. E é justamente o carácter “já posto” ou “já fixado” de algo a desempenhar as funções de πρῶτον φίλον que constitui, por assim dizer, a “matéria” daquilo a que comumente chamamos “vida” – enquanto ela traduz um acontecimento de travessia ou de encaminhamento: uma travessia ou encaminhamento *com um sentido, em ordem a algo, em nome de algo*, etc.

Mas tudo isto perde ainda de vista um fenómeno central das análises de Sócrates, a partir do qual é possível ganhar a pista de um ponto decisivo do nexo entre o que designámos como o primeiro e o segundo “assalto” à noção de μεταξύ. Com efeito, na noção de “πρῶτον” está também implicada a ideia de algo *superlativo, inexcedível, insuperável ou absolutamente pleno em termos qualitativos*. Ou seja, o conceito de πρῶτον φίλον repete, no quadro deste segundo “assalto”, o estatuto que, no primeiro “assalto”, havia sido atribuído ao ἀγαθόν/καλόν. Mas, sendo assim, os aspectos que entretanto foram postos em evidência no segundo “assalto” *desenvolvem e aprofundam* essa ideia de plenitude: sobredeterminam ou chamam a atenção para a complexidade da relação com o superlativo que, no primeiro “assalto”, ainda estava vista como que por grosso. E importa justamente tentar ver “mais de perto” a forma como essa relação com o superlativo é desenvolvida ou aprofundada nas análises que marcam o segundo “assalto”.

A este respeito, cumpre vincar, em primeiro lugar, que a “anterioridade” do “πρῶτον φίλον” (no sentido referido) corresponde justamente a qualquer coisa da ordem do superlativo – e nada menos do que isso. Ou seja, cada um dos momentos da estrutura

no πρῶτον φίλον. Com efeito, “τελευτᾶν” não envolve apenas a ideia de “terminar”, “concluir”, “completar”, etc.; o verbo tem também um sentido *perfectivo* – e designa, assim, qualquer coisa como “alcançar a sua completude”, “realizar-se” ou “concluir-se” (no sentido em que dizemos que algo se cumpre, está “completo”, é plenamente o que é, etc). Ao empregar o verbo “τελευτᾶν”, Sócrates joga precisamente com esta ambiguidade do termo – e acentua ao mesmo tempo os dois aspectos que, por motivos de exposição, nos vimos obrigados a separar. Assim, as φιλῖαι terminam no “πρῶτον φίλον”, por um lado, na medida em que o têm em vista e remetem sucessivamente para ele como o termo “último” da tensão em causa; mas, por outro lado, pode (e deve) dizer-se que “αἱ λεγόμεναι φιλῖαι τελευτῶσιν εἰς πρῶτον φίλον” (para parafrasear o enunciado de 220b1-3) na medida em que alcançam nele a sua completude, o seu próprio sentido e, com isso, se tornam plenamente naquilo que são: φιλῖαι.

formal do “ἐνεκά του” não está configurado pela relação com algo definido apenas por ser positivo, sem mais. Sucede, pelo contrário, que cada um dos “ἐνεκά των” possíveis se caracteriza pela pressuposição *de algo superlativo, absolutamente pleno* – de sorte que o sentido e a determinação de todo e qualquer “ἐνεκά του” estão de raiz “suportados” pelo contacto com um superlativo e pela precisão dele. Numa palavra, todo e qualquer *quantum* de não-indiferença positiva, tal como aconteceu em nós, *é intrinsecamente feito de superlativo*: “animado” por ele, interessado nele, a caminho dele.

O que nos abre a porta à compreensão de um outro aspecto importante das análises do *Lysis*, a saber: o *carácter formal* do *πρῶτον φίλον*.⁶¹⁴

O *πρῶτον φίλον* é formal, antes do mais, pela circunstância de “isso *em nome do qual* ou *por mor do qual* tudo o mais tem cabimento” não implicar *esta ou aquela identificação concreta*. Quer dizer, a noção de *πρῶτον φίλον* inclui uma margem fundamental de “*em aberto*” ou de “*indefinição*” – no sentido em que ela não “diz” qual é o seu “rosto” ou a que é que corresponde precisamente, ou seja: não está forçosamente comprometida com uma identidade concreta, precisa. E é justamente essa margem de indefinição que abre em si a porta a uma *multiplicidade* de identificações ou interpretações *possíveis* do seu conteúdo. Em si mesmo, o *πρῶτον φίλον* é “mudo” em relação à identidade concreta que lhe corresponde. Ele “exige”⁶¹⁵, por assim dizer, que lhe seja dado um “rosto” (uma interpretação, uma identificação: um “é isto”), mas, em si mesmo, não está vinculado a um conteúdo concreto. É neste sentido que, como dissemos, a noção de “*πρῶτον φίλον*” tem a natureza de um “em-aberto” (de algo ainda marcado por indeterminação): se assim se pode dizer, de um “*seja lá o que isso for*”, que é aquilo para que Sócrates aponta ao dizer: «(...) ἀλλ’ ἐκεῖνό ἐστιν ὁ περὶ παντὸς ποιούμεθα, ὃ ἂν φανῇ ὄν, ὅτου ἕνεκα καὶ χρυσίον καὶ πάντα τὰ παρασκευαζόμενα παρασκευάζεται». ^{616 617}

⁶¹⁴ Passa-se, a respeito deste aspecto, algo de análogo ao que referimos sobre a ideia de “plenitude” ou “superlatividade” posta em relação com a noção de *ἀγαθόν/καλόν*, no contexto do primeiro “assalto”. Com efeito, também a noção de *ἀγαθόν/καλόν* exprime qualquer coisa de formal; mas, sendo assim, isso não impede, por outro lado, que o carácter formal do *ἀγαθόν/καλόν* esteja apenas tacitamente implicado no primeiro “assalto”, de tal modo que não se chega a focar o significado e as implicações disso. É essa focagem que, como veremos de seguida, emerge no segundo “assalto”.

⁶¹⁵ Exige, porque toda e qualquer *φιλία* que tem cabimento na nossa perspectiva – enquanto se define justamente pela intrínseca relação com algo de “*πρῶτον*” – tem de ter sempre já uma determinada identificação da identidade desse “*πρῶτον*” (do “para onde” vai, do “em nome de quê” se constitui, etc.).

⁶¹⁶ Cf. 220a3-5. A tradução de “ὃ ἂν φανῇ ὄν” por “seja lá o que isso for” não é totalmente fiel ao Grego. “ὃ ἂν φανῇ ὄν” significa, mais literalmente, qualquer coisa como “seja o que for que se revele/venha à luz

Mas o “πρῶτον φίλον” tem um carácter formal (indefinido, em aberto) ainda num outro sentido, não menos decisivo. Quando Sócrates fala do “πρῶτον φίλον”, a sua descrição sugere, pelo menos num primeiro olhar, que se trata de *algo único*. Com efeito, Sócrates descreve o “πρῶτον φίλον” no *singular* — «ἐκεῖνο ὃ (...), οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι» — e as suas palavras parecem implicar que o “πρῶτον φίλον” é forçosamente *uma só determinação*. Ou, para explicitar melhor a relação com o que atrás considerámos: o “πρῶτον φίλον” não está vinculado a uma identificação precisa do seu conteúdo (tem justamente um carácter formal neste sentido), sim — mas, de todo o modo, tem de ser uma só coisa: *ou A ou B ou C ou D*, etc. E o que temos vindo a considerar sugere também isso: que a relação entre os diferentes superlativos possíveis é — e só pode ser — uma relação *disjuntiva*, de tal forma que os núcleos de superlatividade possíveis consentem variação relativamente à sua determinação (A, B, C, D, etc.), mas são *fixos* em relação ao seu cardinal: trata-se sempre de uma *determinação exclusiva* — se assim se pode dizer, de *um ponto de fuga único*.

Mas, vendo bem, as palavras de Sócrates não consentem apenas esta leitura. Com efeito, nada impede que haja “πρῶτα φίλα” e que o requisito de superlatividade no nosso ponto de vista envolva, então, a *acumulação* ou a *conjunção* entre diferentes determinações superlativas. E, se assim for de facto, aquilo para que Sócrates está a apontar ao falar de “πρῶτον φίλον” é, na verdade, o “*território*” *comum*, em que todos os superlativos em causa se *reúnem* e se acham como que *unificados*. De tal modo que, não obstante a multiplicidade de “πρῶτα φίλα”, continua a haver um plano *comum*,

como sendo [πρῶτον φίλον]” e a construção de φαίνεσθαι com participio pode implicar a ideia de *apresentação manifesta* (algo mostra-se de forma evidente, dá-se a ver manifestamente naquilo que é). Mas, se percebemos bem, na expressão grega transparece também uma componente *mais* “*idiomática*” — de tal modo que, a par da ideia de manifestação do que venha a ser o “πρῶτον φίλον”, está também presente uma componente de indeterminação ou indefinição. E a ideia de manifestação não elimina a *indeterminação* envolvida no facto de, em todo o caso, *ainda não se dispor* ou *ainda se estar aquém* de uma identificação precisa (da efectiva manifestação) do “πρῶτον φίλον”, que exclua a possibilidade de outras identificações. Foi isso que tentámos verter ao traduzir a expressão por “seja lá o que isso for” (poderíamos também dizer “seja lá o que isso se venha a revelar”, “seja lá o que for que isso dê mostras de ser” ou algo equivalente), à semelhança da tradução de Hackett: «whatever it turns out to be».

⁶¹⁷ A este respeito, passa-se com cada um de nós aquilo que F. Pessoa eloquentemente descreve quando diz que a vida está constituída de tal modo que tem sempre (não pode deixar de ter) um “patrão Vasques”, isto é, qualquer coisa (também tradutível pela glória, riqueza, etc.) a que tudo o mais “obedece”, em torno do qual tudo gira, ou a que de algum modo presta contas: «Todos temos o patrão Vasques, para uns visível, para outros invisível. Para mim chama-se realmente Vasques, e é um homem sadio, agradável, de vez em quando brusco mas sem lado de dentro, interesseiro mas no fundo justo, com uma justiça que falta a muitos grandes génios e a muitas maravilhas humanas da civilização, direita e esquerda. Para outros será a vaidade, a ânsia de maior riqueza, a glória, a imortalidade... Prefiro o Vasques homem meu patrão, que é mais tratável, nas horas difíceis, que todos os padrões abstractos do mundo.» (PESSOA, F., *Livro do Desassossego*, op. cit., 55).

definido justamente pela referida conjugação de determinações superlativas. Neste caso, o ponto de fuga continua a ser algo de *πρῶτον* – mas isto no sentido em que a sua natureza superlativa tem que ver com uma totalidade de superlativos conjugados entre si, constituídos precisamente na pertença a qualquer coisa como *um horizonte único e idêntico*.⁶¹⁸

§4. Ο μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e o fenómeno da *imagem*: εἰδωλον e εἶδωλα

O que vimos permite lançar as bases para a compreensão de um outro ponto, que é explorado a partir de 219d2. No passo já citado de 219c5-d5⁶¹⁹, Sócrates afirma que a multiplicidade dos φίλα que se constituem por mor do “πρῶτον φίλον”⁶²⁰ distinguem-se deste (i.e. do “ὡς ἀληθῶς φίλον”) por serem como que *imagens* dele (εἶδωλα ἅττα αὐτοῦ): «Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τᾶλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκείνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾶ, ἧ δ’ ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον». Importa agora tentar ver o que isto significa e em que medida vem modificar o quadro que ficou estabelecido nas análises anteriores.

Que é que está em causa na noção de imagem neste passo do *Lysis*?

⁶¹⁸ Esta possibilidade aponta, por sua vez, para algo que podemos descrever como uma *relação de solidariedade* entre os diferentes núcleos de superlatividade sc. entre os diferentes “πρῶτα φίλα”. Com efeito, o que referimos significa que, por exemplo, a tensão para a imortalidade está constituída de tal forma que é, ao mesmo tempo, uma tensão para a felicidade. De sorte que a relação com o núcleo de superlatividade A envolve *eo ipso* uma relação com B e está sempre transformada pela tensão dirigida a B: cruzada com ele, atravessada por ele, etc. Compreendidos nestes termos, não obstante a possibilidade de terem “fontes” distintas, os diferentes “πρῶτα φίλα” estão presentes na forma de uma *co-determinação recíproca*, de tal forma que a relação com o superlativo A *é também* a relação com o superlativo B e com o C e com o D; e a relação com o superlativo B, por sua vez, *é também* uma relação com o superlativo A e com o C e com o D, e assim sucessivamente – a que corresponde qualquer coisa como um “território” da *superlativa acumulação das diferentes determinações superlativas*.

Na verdade, há pelo menos ainda uma outra possibilidade de entender a relação com uma multiplicidade de determinações superlativamente positivas, ou melhor, com algo assim como um “πρῶτον complexo”. Trata-se da possibilidade tais determinações terem uma “fonte” *única*, de tal modo que constituem “*expressões*” de uma *só instância superlativa*, em que todos os superlativos se acham globalmente enraizados. Por outras palavras, a descrição de Sócrates consente também a possibilidade de um “πρῶτον φίλον” a) que envolve complexidade, mas de tal forma b) que essa complexidade de superlativos está constituída na dependência de uma instância (única, sempre a mesma) que os unifica como momentos ou manifestações de si.

⁶¹⁹ Cf. p. 556.

⁶²⁰ Enquanto este pode designar quer uma determinação única, exclusiva quer, como dissemos, a superlativa acumulação de superlativos sc. de πρῶτα φίλα.

Antes de mais, é significativo o facto de Sócrates falar não de εἶδωλον (no singular), mas de εἶδωλα: de imagens, no *plural*. Ora, as palavras de Sócrates sugerem que *cada* φίλον por mor do πρώτον φίλον (cada determinação portadora de “ἐνεκά του”) inclui a sobre-determinação correspondente ao facto de ser (ou, pelo menos, de poder ser) imagem dele (sc. do πρώτον φίλον). Quer dizer, Sócrates sugere que a imagem no quadro da estrutura formal do “ἐνεκά του” não se reduz a um determinado momento dessa cadeia (a este ou àquele φίλον sc. a este ou àquele “ἐνεκά του” em particular) ou a um conjunto limitado de φίλα (sc. de “ἐνεκά των”), antes é algo que *perpassa toda essa estrutura* e sempre de novo se repete em cada momento dela. É isso sobressai quando Sócrates diz: «Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμῶς τάλλα πάντα ἃ εἵπομεν ἐκεῖνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ, ἥ δ’ ἐκεῖνο τὸ πρώτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον». O ser-fίλον, neste sentido (sc. o ter o modo de ser do ἐνεκά του), traz consigo a determinação da imagem – ou, o que é o mesmo, a multiplicidade dos φίλα componentes da estrutura de tensão para o πρώτον φίλον corresponde a uma multiplicidade de εἶδωλα. Numa palavra: todos – nada menos do que todos – os φίλα aquém do πρώτον φίλον são (ou podem ser) imagens. Mas que é que isso quer dizer?

A compreensão de εἶδωλα que encontramos neste passo do *Lysis* vinca em especial uma determinação – que é aquela que se exprime quando Sócrates fala de ἐξαπατᾷν (iludir, enganar, ludibriar, defraudar, seduzir). Com efeito, Sócrates acentua que, ao considerar os vários φίλα discutidos até 219d (a medicina, a saúde, etc.), corre-se o risco de se ter sido enganado, como que por uma espécie de imagens, sombras ou meros fantasmas («εἶδωλα ἅττα») do πρώτον φίλον.

Ora, um primeiro aspecto decisivo que, a este respeito, importa ter em conta prende-se com o facto de todos os φίλα, que se definem por serem «ἐκεῖνου ἔνεκα» (i.e. por mor de um outro: do πρώτον φίλον), *não serem* em última análise aquilo mesmo que se deseja: o que constitui propriamente o *terminus ad quem* da tensão de não-indiferença, etc. A relação com todos os φίλα “para cá” do πρώτον acha-se de raiz “*secundarizada*” por uma tensão para o πρώτον φίλον⁶²¹, de tal forma que a adesão a eles (a tensão para eles) é, no fundo, uma tensão para algo diferente deles, que os ultrapassa. Neste sentido, só de forma restritiva (e, em parte, defeituosa) é que se pode

⁶²¹ Tenha-se sempre presente que a noção de “πρώτον φίλον” aqui em causa pode designar tanto uma determinação única quanto a superlativa acumulação de superlativos.

falar dos φίλα (dos diferentes momentos de φιλεῖν aquém do πρώτον φίλον) como determinações “desejadas” ou como φίλα, *no sentido próprio e estrito do termo*. Pois, na verdade, eles estão constituídos de tal modo que como que “*expulsam*” de si mesmos qualquer tensão que haja a seu respeito e “*atiram*” na direcção daquilo para que constitutivamente apontam como meros “meios”. E, assim, como Sócrates diz, a caracterização dos φίλα aquém do πρώτον φίλον *como φίλα* é mais uma “*maneira de falar*” – «πᾶσαι αὗται αἱ λεγόμεναι φιλίαι» (220b2-3) –, i.e., algo que se diz, mas que não corresponde, em rigor, ao que efectivamente se passa (ao que é efectivamente – τῷ ὄντι – φίλον). Neste sentido, a caracterização dos φίλα como imagem sc. como imagens repete formalmente a estrutura que encontramos descrita ao longo dos livros V, VI e VII da *Respublica*. Mas isto aplicado agora a um contexto muito específico, que passa justamente a) pela identificação do πρώτον φίλον como “realidade” (como aquilo que é τῷ ὄντι) e b) pela compreensão dos φίλα-aquém-dele como algo cujo sentido não é senão o da própria remissão para “fora” de si (i.e. para aquilo de que são imagens).

E a isto está intrinsecamente associado um outro ponto. Com efeito, assim sendo, o que caracteriza os φίλα-enquanto-imagens (i.e. enquanto determinações constituídas nesta peculiar forma de imagem, *num sentido figurado*) é a radical ausência do “próprio”: a imagem (tanto no sentido mais comum quanto no sentido em que os φίλα são *quasi* imagens) tem o “próprio” à distância e aquilo de que é portadora não passa da tensão para a supressão dessa distância ou dessa ausência. Desta forma, os «ἐκείνου ἔνεκα φίλα» são também como imagens no sentido em que diferem de pura e simplesmente nada, mas de tal modo que o seu modo de ser não traduz senão o modo de ser da tensão para o próprio πρώτον, quer dizer, o modo de ser do “desejar” alcançar o (e, com isso, suprir a falta ou ausência do) φίλον τῷ ὄντι. As palavras de Sócrates acentuam estes dois aspectos: o da constitutiva remissão da imagem (que faz que ela tenha precisamente o modo de ser do ἔνεκα του sc. do ἔνεκα τοῦ φίλου τῷ ὄντι) e o peculiar “vazio” de realidade (de “τῷ ὄντι”) que lhe inere.

Mas focagem destes dois aspectos tem um carácter, por assim dizer, propedêutico – e serve para pôr em evidência um outro, que é aquele que se exprime na noção de ἐξαπατᾶν. E o problema está, então, em perceber como é que, neste contexto, os φίλα (a relação com as *quasi* imagens que eles são) pode(m) alguma vez dar lugar a

ἐξαπατᾶν.⁶²² Se não estamos em erro, é possível encontrar uma “chave” para a compreensão deste aspecto, se reconsiderarmos a natureza formal do πρῶτον φίλον (na acepção atrás referida) a partir de um outro ângulo.

A natureza formal do πρῶτον φίλον – e, designadamente, o facto de, com isso, não haver nenhum vínculo de necessidade entre tal noção e a identificação concreta que se faz dela – significa que aquilo que é identificado como tal corre o risco de ser *inadequado, deficiente* e de, nesse sentido, *iludir, enganar*. Expliquemos melhor o que está em causa nesta possibilidade.

A noção de πρῶτον φίλον não inclui apenas uma espécie de “plasticidade” em virtude da qual se deixa identificar com A, B ou C (sc. com um determinado conjunto de determinações superlativas). Essas possibilidades não são *indiferentes* quanto ao próprio *valor* da identificação em causa. Seja o que for que é posto a corresponder ao “rostro” do πρῶτον φίλον, está sempre em causa um requisito de *adequação* ou *eficácia* – e isto de tal modo que a fixação (a “efectivação”) da possibilidade A, B ou C vem justamente preencher esse requisito pela forma como *pretende ser a versão adequada*.⁶²³ A, B ou C não é apenas *uma entre outras alternativas possíveis de identificação do πρῶτον φίλον*; a identificação de A com o πρῶτον φίλον (sc. o reconhecimento da identidade do πρῶτον φίλον como sendo A) significa que é A *o* conteúdo do πρῶτον φίλον: é A – e não B ou C – que propriamente corresponde à *identidade do superlativo* (do inexcédível em termos de qualidade, etc.). Ou, como

⁶²² Esta possibilidade causa tanto maior perplexidade quanto o facto de os φίλα, em virtude dos aspectos aduzidos, funcionarem justamente como “elos” por meio dos quais se avança em direcção ao πρῶτον φίλον, numa sucessiva remissão para ele. De sorte que o que parece característico deles é precisamente *levar até ao πρῶτον φίλον, conduzir a ele*. Os φίλα são, no sentido próprio do termo, «means, ways of advancing, to the ‘first friend’», para usar a expressão de Penner/Rowe (pp. 128s.). Quer dizer, o que parece próprio dos φίλα é “ajudar” a *revelar* o próprio πρῶτον φίλον – e não, como Sócrates claramente sugere, escondê-lo, ocultar a sua determinação e “paradeiro”.

⁶²³ Se percebemos bem, esta ideia de “pretensão” ou “presunção” também ressoa na expressão de 220b2-3, “αἱ λεγόμεναι φιλίαι”. O uso de “λεγόμενον” pode estar associado à ideia de fragilidade (é *apenas* algo que se diz), mas também àquilo que, para todos os efeitos, “vale como padrão ou norma” – aquilo que se diz que é, ou seja, que é comumente tido por eficaz, adequado, “acertado”. De resto, os dois sentidos – o da fragilidade e o da pretensão de adequação – podem coexistir (e, de facto, parecem coexistir nas palavras de Sócrates). Ou seja, ao dizer “αἱ λεγόμεναι φιλίαι”, Sócrates parece estar justamente a acentuar a) que se trata de uma mera maneira de dizer, sem um conteúdo “real” ou como que “vazia”, mas de tal maneira que b) apesar disso, há uma *pretensão de eficácia*: os φίλα valem comumente *como φίλα* e isso é “*óbvio*” para toda a gente. Na continuação, explora-se justamente o significado e as implicações deste fenómeno de pretensão ou presunção de eficácia, designadamente de uma pretensão *infundada* – quer dizer: daquilo que, em especial nas nossas análises sobre o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, se exprimiu pelo conceito de οἶσθαι εἰδέναι (οἶσθαι οὐκ εἰδώς) e que é também chamado a desempenhar um papel relevante nas investigações sobre o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

também podemos dizer: a relação entre as identificações A, B ou C é uma relação de “conflito” entre *diferentes pretensões de se ter identificado o πρώτον φίλον*, o superlativo. E é justamente essa *pretensão de adequação* entre a natureza formal do πρώτον φίλον (em si mesma “livre” ou “silenciosa” quanto a um determinado reconhecimento dele) e a sua identificação concreta (como sendo isto ou aquilo, A ou B) que expõe o que em cada caso é tido como πρώτον φίλον a um *erro* – a *ἐξαπατᾶν*, isto é, à possibilidade de tal identificação, afinal de contas, não ser *nada adequada*, antes acontecer que o πρώτον φίλον (o que *efectivamente* ele é) se situar algures numa outra possibilidade de identificação.

Este breve esboço lança alguma luz sobre o enunciado de 219d2-5. Com efeito, o que acabamos de dizer põe na pista da possibilidade de algo como um *ἐξαπατᾶν* (um engano, um equívoco ou erro, etc.): o *ἐξαπατᾶν* mediante o qual se toma como sendo o πρώτον φίλον algo que de facto não lhe corresponde. Mas, sendo assim, nada disto permite ainda compreender em que sentido se pode falar de um *ἐξαπατᾶν na esfera das próprias imagens* sc. dos *φίλα-como-imagens*, que é propriamente aquilo que Sócrates parece descrever como fonte do *ἐξαπατᾶν*. De facto, o que procurámos acentuar levanta a possibilidade de engano na identificação do πρώτον φίλον, mas esse engano não é constituído pelas próprias imagens (sc. pelos próprios φίλα *enquanto imagens*). A ilusão em causa tem que ver com um defeito de acuidade no reconhecimento do πρώτον (que, de entre as várias possibilidades, não é capaz de decifrar que é que é o quê e “onde” está o “verdadeiro” rosto dele) – não com uma ilusão *posta pelos φίλα-como-imagens*, ou melhor, pela relação que cada um deles tem com o πρώτον (enquanto se definem justamente por ser “ἐκείνου [sc. πρώτου φίλου] ἕνεκα φίλα”).⁶²⁴ E pode perfeitamente haver um *ἐξαπατᾶν* no primeiro sentido sem que haja um *ἐξαπατᾶν* neste segundo sentido: o *ἐξαπατᾶν* das imagens, no sentido aqui em causa, ou a ilusão que elas produzem relativamente ao “φίλον ὡς ἀληθῶς”, etc.

⁶²⁴ É claro que, em virtude da função central do πρώτον φίλον, o reconhecimento ilusório, inautêntico da sua identidade produz uma contaminação por alastramento de todo o território dos φίλα (sc. das “imagens”). Nesse sentido, o *ἐξαπατᾶν* do πρώτον φίλον afecta também o território das “imagens” e faz que todo ele esteja alicerçado num equívoco fundamental. E, inversamente, dada a peculiar estrutura de pressuposição do (e encaminhamento para o) πρώτον φίλον que é descrita por Sócrates, não pode haver nunca um *ἐξαπατᾶν* que deixe incólume o próprio πρώτον φίλον. Mas não é esse o ponto que aqui importa especialmente acentuar. O ponto decisivo passa por compreender como é que a relação com os φίλα (com a imagem “figurada”), que são justamente aquilo com que continuamente lidamos, pode alguma vez esconder ou ocultar o πρώτον φίλον para que sempre já remetem.

Ora, o problema é precisamente esse: como pode haver ἐξαπατᾶν no quadro dos φίλα, em que medida é que eles mesmos podem desvirtuar a própria relação com o πρῶτον φίλον de que constitutivamente são feitos e, assim, dar lugar a uma forma diferente de erro ou ilusão – a ilusão entre a imagem e aquilo para que ela remete. Numa palavra: como é que a não-indiferença de que somos portadores – a não-indiferença que tem justamente na esfera do “ἔνεκά του” o seu “lugar” – pode desviar do próprio “πρῶτον” para que de raiz tende e oculta-lo.

Sócrates acentua que o ἐξαπατᾶν associado aos φίλα (à esfera do μεταξύ sc. do “ἔνεκά του” que constitui propriamente o “território” da nossa não-indiferença) tem que ver com a possibilidade de estes, não obstante o facto de estarem de raiz “vocacionados” para a posse do πρῶτον φίλον, assumirem uma conformação tal que “prendem em si”, “concentram” em si, dando lugar ao que podemos descrever como uma *independentização* relativamente à sua própria “fonte”. Os φίλα estão (ou podem estar) constituídos de tal modo que, por assim dizer, se *tornam independentes do “πρῶτον”*: “apagam” a sua relação com πρῶτον φίλον (o seu carácter de “mero-a-caminho-dele”) e aparecem *como sendo já* o φίλον τῷ ὄντι

Sócrates “põe o dedo na ferida” deste fenómeno quando dá como exemplo a prata e o ouro (poderíamos também dizer o “dinheiro”) como determinações que podem (e, na verdade, tendem) a produzir uma relação “*centrípeta*” consigo mesmas. A este respeito, importa sobretudo o enunciado de 220a1-5:

«οὐχ ὅτι πολλάκις λέγομεν ὡς περὶ πολλοῦ ποιούμεθα χρυσίον καὶ ἀργύριον· ἀλλὰ μὴ οὐδέν τι μᾶλλον οὕτω τό γε ἀληθὲς ἔχει, ἀλλ’ ἐκεῖνό ἐστιν ὃ περὶ παντὸς ποιούμεθα, ὃ ἂν φανῇ ὄν, ὅτου ἔνεκα καὶ χρυσίον καὶ πάντα τὰ παρασκευαζόμενα παρασκευάζεται.»⁶²⁵

Ora, em certo sentido, é perfeitamente evidente o que Sócrates está a dizer: que o “dinheiro” é sempre apenas “meio” *por mor de um outro* – e é justamente *por mor desse outro (por ou para ele)* que existe. Nada no “dinheiro” é *fim*: o seu sentido é, de uma ponta à outra, o de um mero “instrumento” para outra coisa. O “dinheiro” é, por

⁶²⁵ Em causa está justamente a compreensão do ouro e da prata como “meios” sc. como φίλα por mor de um determinado πρῶτον – ou seja, a diferença fundamental que faz do ouro e da prata algo que, apesar de tudo, nós περὶ πολλοῦ ποιούμεθα, e o πρῶτον por mor do qual eles são o que são e que, pelo contrário, constitui algo que nós περὶ παντὸς ποιούμεθα.

sua própria natureza, algo globalmente feito de “ἐνεκά του”: algo configurado pela remissão para um outro ou por estar “ao serviço de um outro”. O “dinheiro” é apenas na medida em que permite obter um outro; é esse o seu sentido e a sua determinação tem, assim, um carácter puramente instrumental. É, aliás, por essa razão que ninguém é rico por ter muito dinheiro.

Isto é, de facto, assim: faz parte da própria determinação em causa o ser assim, e a noção de “dinheiro” como fim (como algo que pode alguma vez desempenhar as funções de *πρῶτον*) é pura e simplesmente contraditória. Contudo, o enunciado de Sócrates faz também eco da perspectiva que é no fundo a nossa, quando fala da possibilidade de um apego forte ao dinheiro ou de uma grande valorização dele. Essa perspectiva é a que faz justamente parecer desadequado (e até mesmo ridículo) dizer-se de alguém que tem muito dinheiro que *não* é rico. Pois constitui uma convicção e até uma evidência do funcionamento habitual da vida que o “dinheiro” tem a forma de um fim (há pessoas que trabalham para ser ricas – e é rico quem tem muito dinheiro). É aqui que o exemplo dado por Sócrates, ainda que “silenciosamente”, põe o dedo na ferida do fenómeno que agora se trata de vincar com a maior nitidez que for possível.

O que esse exemplo torna manifesto é a possibilidade de aquilo que é apenas φίλον (apenas “ἐνεκά του”: apenas *μεταξύ*) *aparecer como correspondendo já ao πρῶτον*. Importa perceber bem em que sentido este tipo de “desfocagem” introduz uma peculiar forma de ἐξαπατᾶν – e um ἐξαπατᾶν que difere daquele que atrás referimos.

O que está em causa na compreensão possível do “dinheiro” *como πρῶτον φίλον* é algo que podemos descrever como uma “*absolutização do meio*”: o “ἐνεκά του”, isto é, a determinação do que é “remissivo para um outro” faz-se passar por “fim”, por um *τελευτᾶν*.⁶²⁶ Aquilo que se constitui de tal maneira que todo o seu sentido é o da remissão, aquilo que “de uma ponta a outra” tem uma natureza *centrífuga*, como que “puxa para si” (“concentra em si”, “fecha em si”, “atrai a si”) – e aparece, assim, como uma *determinação centrípeta*. Trata-se de uma peculiar modalidade de ἐξαπατᾶν: o ἐξαπατᾶν que ilude no sentido em que *seduz, fascina, atrai, cativa, deslumbra* – e que, com isso, produz uma determinada forma de *fechamento* que faz perder de vista o que *realmente* se passa.⁶²⁷ O “dinheiro” engana ou ilude no modo como *se faz passar pelo*

⁶²⁶ Nos dois sentidos de “τελευτᾶν” que atrás referimos na nota 613.

⁶²⁷ Este é um dos sentidos possíveis do campo semântico de ἐξαπατᾶν, ἐξαπάτη. O sentido de “*sedução*” aparece muito nitidamente expresso, por exemplo, em HERÓDOTO, *Historiae*, 2. 114, onde se fala da

πρῶτον e se confunde com ele, i.e. no modo como aparece como sendo já o *terminus ad quem* (a “sede”) daquilo para que constitutivamente remete. Assim compreendido, o *ἐξαπατᾶν* tem precisamente que ver com uma espécie de “tomar gato por lebre”, ou seja, com um fenómeno de desvirtuação do *πρῶτον* e da “imagem” dele por uma assunção indevida de indentidade. Ou, como também podemos exprimi-lo: as palavras de Sócrates acentuam a possibilidade de (na verdade, a forte tendência para) *confundir* o “ἔνεκά του” (o φίλον que “é mais uma maneira de dizer”⁶²⁸) com *πρῶτον*, de tal maneira que aquele assume a identidade deste e faz aparecer o seu sentido (que não é mais do que uma remissão ou do que a tensão para a posse disso para que remete) como equivalendo já à posse de próprio *πρῶτον* (do superlativo, do inexcedível, etc.)

Mas, vendo bem, isto que descrevemos como “absolutização do meio” (ou como uma espécie de “curto-circuito” na relação com o *πρῶτον*, que faz aparecer a determinação do que é *μεταξύ* *como se fosse já* o *πρῶτον*) – está ainda ligado a um outro aspecto. Na verdade, esta peculiar modalidade de *ἐξαπατᾶν* tem como consequência *fazer esquecer, esconder ou ocultar o φίλον τῷ ὄντι*. A forma como o “ἔνεκά του” concentra e fecha em si faz justamente que todo o olhar fique “voltado” para ele e perca de vista a natureza tanto do que é “τῷ ὄντι” sc. “ὡς ἀληθῶς” quanto do sentido do próprio “ἔνεκά του” enquanto *quasi*-imagem. O facto de o *ἔνεκά του* assumir a identidade do *πρῶτον* (de se confundir com ele) esconde o *πρῶτον* e obstaculiza, por esta peculiar forma de subrepção de identidade, a relação com ele. Neste sentido, a “absolutização” do “dinheiro” (ou de qualquer outra determinação com o mesmo modo de ser da remissão) tem justamente a natureza de uma “estagnação” ou fechamento no território da “imagem” – que pura e simplesmente “desliga” a tensão para o *πρῶτον* φίλον e a redirecciona para algo que não é ele.

E aqui importa insisitr em que este fenómeno de escondimento (de duplo escondimento) que referimos é *precisamente relativo à própria noção de πρῶτον φίλον e continua a mover-se sobre ela*. Com efeito, a tensão não mudou – ela é e continua a ser uma tensão orientada para *πρῶτον φίλον* (“alimentada” por ele, globalmente posta e organizada por ele). Pois, como procurámos vincar, a confusão com o *πρῶτον* sc. com φίλον τῷ ὄντι só é possível, porque ele está sempre já pressuposto e é, nesse sentido, a

sedução de uma mulher (genitivo objectivo): «ξείνου γὰρ τοῦ ἐωυτοῦ ἐξαπατήσας τὴν γυναῖκα αὐτὴν τε ταύτην ἄγων ἦκει καὶ πολλὰ κάρτα χρήματα, ὑπὸ ἀνέμων ἐς γῆν τὴν σὴν ἀπενειχθεῖς.»

⁶²⁸ Que é como Sócrates caracteriza o “ἔνεκά του” em 220a-b.

“âncora” que marca a apresentação que desde sempre se tem. O que sucede é justamente que o “ἐνεκά του” *se faz passar pelo πρώτον* e se compreende a si mesmo como estando já em contacto directo com ele.

Mas, sendo assim, o fundamental não é propriamente o “dinheiro” (o ouro e a prata), embora isso goze de algum privilégio pela forma como torna quase “intuitiva” a possibilidade de ἐξαπατᾶν aqui em causa. O fundamental é, antes, que o “dinheiro” representa apenas *um exemplo*, entre outros igualmente possíveis, do próprio fenómeno: em causa não está o “dinheiro”, mas a determinação formal da possibilidade de uma ilusão constituída pela confusão do “ἐνεκά του” com o πρώτον a que é relativo – da qual resulta justamente um *escondimento de ambos*.⁶²⁹

⁶²⁹ Este é um ponto decisivo não só para compreender as análises do *Lysis*, mas também a articulação que é possível identificar entre essas análises e a noção de ὀνειρώττειν, tal como é explorada em *Respublica V* (o ὀνειρώττειν das imagens “literais” sc. das imagens “figuradas”). No *Lysis*, Sócrates não se pronuncia explicitamente sobre isto, mas, vendo bem, o que diz parece apontar claramente nessa direcção – quer dizer, para uma peculiar modalidade de ocorrência de ὀνειρώττειν na própria esfera do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Vejamos, num breve esboço, em que sentido se pode afirmar isto. Como dissemos, as análises do *Lysis* vincam a possibilidade do escondimento ou da ocultação quer do “φίλον τῷ ὄντι” quer da esfera do “ἐνεκά του” (sc. do φίλον-come-“imagem”) – mas isto de tal modo que esse escondimento está justamente associado a uma peculiar forma de confusão: a confusão que, vendo bem, encontra tradução no “τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν” que *Respublica V* faz corresponder ao fenómeno do ὀνειρώττειν. É claro que os aspectos considerados no *Lysis* pertencem a um contexto muito diferente daquele em que, nos referidos passos de *Respublica V*, se considera o ὄναρ das imagens “literais” e o ὄναρ das determinações fundamentais (o ὄναρ implicado no οἶεσθαι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, etc., que justamente faz delas algo em tudo equivalente a “imagens”). Mas, sendo assim, há de todo o modo um núcleo comum a ambos os passos: o núcleo correspondente à ideia de *ocultação ou escondimento total da apresentação que se tem*. Com efeito, os φίλα enquanto determinações configuradas pelo “ἐνεκά του” definem-se por ser sempre já relativas a algo de outro: a algo que, além do mais, desempenha as funções de *terminus ad quem* daquilo mesmo com que no horizonte dos φίλα se está em contacto – de sorte que tudo no “ἐνεκά του” está marcado pelo modo de ser da extroversão em relação a isso. Mas, sendo assim, isso não impede, por outro lado, que o “ἐνεκά του” (o carácter extrovertido que lhe inere e a ausência ou indisponibilidade do seu *terminus ad quem*) seja confundido com o “próprio” dele, i.e. com aquilo de que a extroversão é sempre já feita (que a “alimenta”) e que, nesse sentido, se caracteriza justamente por ser “τῷ ὄντι”/“ὡς ἀληθῶς”. Tudo isto de tal forma que a extroversão (a peculiar forma de “projecto” que corresponde à “imagem”) *assume precisamente a identidade do “τῷ ὄντι”/“ὡς ἀληθῶς”* (da efectiva posse disso para que remete: do “já”, em vez do “ainda-não”) – e há escondimento na exacta medida em que a não-posse do que é “τῷ ὄντι” está marcada pela ilusão da posse dele. Ora, é propriamente isto que constitui a peculiar forma de ocultação ou escondimento que define o ὄναρ: o fechamento na esfera das “imagens” e o consequente apagamento quer do “próprio” quer daquilo com que se está em contacto ao ter as “imagens”. Em certo sentido, esta descrição é possível tanto no quadro das imagens na acepção literal quanto no das imagens na acepção “figurada”. Mas o que aproxima as análises do *Lysis* das imagens num sentido figurado (e de um sentido figurado que repete formalmente o que está em causa nas imagens “metafóricas” analisadas na esfera do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) é justamente o facto de a confusão aqui em causa ter que ver com uma *pretensão de reconhecimento adequado* das determinações mediante as quais se orienta a própria tensão de não-indiferença ao καλόν/ἀγαθόν (e, nesse sentido, com uma modalidade de οἶεσθαι εἰδέναι). Ora, tudo isto significa, finalmente, que o *Lysis* também acaba por apontar para qualquer coisa como uma supressão do ὀνειρώττειν a respeito do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Pois, vendo bem, é algo dessa ordem que emerge a partir da identificação da possibilidade do ἐξαπατᾶν das “imagens”. Com efeito, a identificação dessa possibilidade “descola” do ὀνειρώττειν enquanto tal (do fechamento na confusão da “imagem” com o “próprio”) e abre a porta ao reconhecimento das “imagens”

O que nos permite, finalmente, perceber melhor o sentido e as implicações desta possibilidade de ἐξαπατᾶν. Vendo bem, o que é focado por Sócrates não traduz apenas uma possibilidade *circunscrita* a este ou àquele “ἐνεκά του”, mas antes uma possibilidade *que se estende ou é transversal a todo o “ἐνεκά του”* (a toda a distribuição dos planos de “ἐνεκά του”) – e tanto quer dizer: a todo e qualquer momento da não-indiferença de que somos portadores, enquanto ela se define justamente pela tensão para algo de superlativo. Ou seja: se a interpretação aqui proposta não é errada, a possibilidade de “estagnação” do (e no) que é por natureza centrífugo (a possibilidade de assunção da identidade do πρῶτον φίλον por “prisão” ou “aborção” no “ἐνεκά του” e, com isso, a possibilidade de “obstaculização” da relação com o πρῶτον) é algo que marca todo o território da não-indiferença por que estamos tomados. E isso significa, então, que esta possibilidade do ἐξαπατᾶν descrita por Sócrates é, na verdade, algo *constante e omnipresente* na estrutura da própria não-indiferença de que somos portadores.⁶³⁰

Posto isto, importa ainda assinalar um último aspecto que parece marcar todo o itinerário que vai desde aquilo a que chamámos o “primeiro assalto” (em 216c) até ao final do “segundo assalto” (em 220d). Esse aspecto prende-se com algo que podemos descrever como uma modificação do conceito de κακόν. Assim, o “primeiro assalto” à noção de φίλον (ao μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ) vinca claramente que o κακόν está associado ao acometimento de qualquer coisa como uma “doença” (uma νόσος), que de algum modo se instala e que origina, a partir disso, uma relação com o ἀγαθόν – de sorte que, como dissemos, é o κακόν a determinação que propriamente “abre” ou “acende” a esfera do ἀγαθόν sc. da relação com ele. Esta compreensão é transversal aos passos que integram o “primeiro assalto” – e, na verdade, está presente ainda no “segundo assalto”, antes de se transitar para a análise do πρῶτον φίλον. Com efeito, nessa transição, Sócrates sumaria os “resultados” a que as análises até 219b conduziram, repetindo as fórmulas até então usadas e aludindo claramente à

como “imagens” – e tal quer ao mesmo tempo dizer: à tensão para o “próprio” das “imagens” (para o “τῷ ὄντι”/“ὡς ἀληθῶς”) sc. para isso de que elas o são e que de raiz projectam em si (e a partir de si).

⁶³⁰ Mais: se virmos com atenção o que é analisado por Sócrates, salta também à vista que o ἐξαπατᾶν descrito no *Lysis* (nos dois sentidos que procurámos pôr em evidência) está muito longe de corresponder a uma *possibilidade remota*: a algo que só dificilmente ocorre e que, a ocorrer, pode ser corrigido sem grande esforço. Muito pelo contrário. Em última análise, o que fica sugerido, mesmo que só nas entrelinhas, é que a relação com o πρῶτον φίλον está marcada por uma *forte tendência* para o ἐξαπατᾶν. De sorte que é muito mais fácil ficar preso dele do que o contrário – e só a custo se consegue evitar esta autêntica “rede” de defeito na relação com o πρῶτον que afecta a estrutura da nossa não-indiferença para o καλόν/ἀγαθόν.

manutenção do modelo de compreensão do κακόν: «τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου. // Φαίνεται. // Ἐνεκα ἄρα τοῦ φίλου <τοῦ φίλου> τὸ φίλον φίλον διὰ τὸ ἐχθρὸν. // Ἔοικεν.»⁶³¹. Mas logo nas linhas abaixo alerta para a possibilidade de também estes “resultados” não serem nada conformes com aquilo que realmente se passa: «Εἶεν, ἦν δ’ ἐγώ. ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἤκομεν, ὃ παῖδες, πρόσσχωμεν τὸν νοῦν μὴ ἐξαπατηθῶμεν.»⁶³². E todo o itinerário a partir daí até ao final do “segundo assalto” (i.e. entre 219c-220d.) acaba por ter presente, mesmo que de forma “silenciosa” ou “subterrânea” (e apesar de não se referir o termo de forma explícita), também a possibilidade de o κακόν (e o modelo de compreensão do κακόν que até aí vingava) consentir alguma alternativa.⁶³³

Com efeito, se olharmos desde ângulo para os aspectos considerados em 219b-220c, é notório que a ideia de “κακόν” (enquanto determinação oposta ao ἀγαθόν) não coincide inteiramente com o modelo da “doença” explorado anteriormente, ou seja, com a noção de qualquer coisa que, por assim dizer, surge (passa a estar onde antes não estava) e que “acciona” a relação com o ἀγαθόν, que funciona, assim, como uma espécie de determinação “derivada”. Não: em 219b-220c, o “κακόν” (sc. a determinação oposta ao ἀγαθόν) exprime mais propriamente a peculiar forma de “doença” que caracteriza a nossa perspectiva enquanto se acha intrinsecamente marcada pela *falta* (pela ausência, indisponibilidade, privação, etc.) do superlativo para que, de raiz, remete. Quer dizer: neste passo, há nitidamente uma identificação de algo “mau”, “nocivo”, etc., que se caracteriza por coexistir com o “ἔνεκα του” sc. com o *por-mor-de-outro* (do πρώτον) e por, por via dessa coexistência, obstaculizar ou afectar de forma negativa o próprio sentido deste último – de sorte que, em certa medida, se poderia dizer que o “κακόν” passa a ser compreendido como aquilo que “fecha” ou obstaculiza a tensão para o ἀγαθόν. Isso não significa que, agora, haja uma inversão dos papéis e que o que há de “κακόν” passe a ter um carácter derivado. Independentemente desse problema, o ponto decisivo que 219b-220c parece especialmente acentuar é justamente

⁶³¹ 219a6-b4.

⁶³² 219b5-b6.

⁶³³ Isto não significa que o que se desenha em 219bss. seja o completo abandono do modelo anterior. De certo modo ele permanece – razão por que volta a aflorar em 220e. Mas isso não impede, por outro lado, que as perspectivas desenhadas entre 219b e 220e foquem aspectos que conferem ao conceito de κακόν um significado não inteiramente coincidente com aquele que o conceito tinha até então – e isto de tal modo que 220e se caracteriza justamente por uma explicitação e um (novo) desenvolvimento da tese inicial (e não corresponda, portanto, a um puro “salto” entre 219b e 220e, que retoma os “resultados” até 219b tal qual foram sumariados neste último passo e, nesse sentido, recomeça do zero – quer dizer aqui, de 216c).

a ideia de *conjunção* sc. *coexistência* (*co-interferência*, *co-influência*, “*contaminação*” *recíproca* ou, se assim se pode dizer, de *mútua* “*resistência*”) entre a tensão para o *πρῶτον/ἀγαθόν* e um elemento de obstaculização dessa tensão, que justamente mantém o superlativo à distância (uma distância que, de resto, pode ser agravada pelo *ἐξαπατᾶν* sc. pelo escondimento do superlativo, tal como procurámos pôr em relevo).

Ora, o *facto* se assim ser, significa também, por outro lado, que o se desenha nestes passos entre 219b e 220c é a possibilidade de o *κακόν* já não ser algo a cuja génese se assiste e de o *ἀγαθόν*, por sua vez, ser algo “posterior” a isso, como se o fenómeno de tensão para o *ἀγαθόν* (e tanto quer dizer: cada uma das determinações que nele entram em jogo – o *σῶμα* sc. o *nem/nem*, a *νόσος* sc. o *κακόν* e a *ιατρική/ὑγίεια* sc. o *ἀγαθόν*) fossem vistas como que “de fora”, a partir de um ponto de vista “testemunha”. Com efeito, aquilo para que 219b-220c aponta, mesmo que só nas entrelinhas, é precisamente a *conjunção* entre estas determinações, quer dizer, a circunstância de “habitarmos” já o “*facto* bruto” da tensão de não-indiferença para o *ἀγαθόν* e de ela se ver *sempre já a partir de si mesma* (sem acesso à sua génese, se assim se pode dizer), como algo constituído por todos estes elementos de determinação.

§5. O *μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* sc. *μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* nos passos ulteriores a 220d

A análise iniciada em 216c, que aqui tentámos seguir nos seus traços fundamentais, adquire novos contornos em 220e. Dito de uma forma mais precisa, verifica-se em 220e algo de análogo ao que assistimos em 216c e em 218b: o percurso seguido até então é posto em causa e procura-se encontrar uma possibilidade alternativa de averiguação do problema, um novo ângulo que permita dissolver as dificuldades que entretanto surgiram. Ora, já não cabe no âmbito deste capítulo seguir em pormenor o que se desenha a partir de 220e. Mas, em todo o caso, há que perguntar se as perspectivas exploradas a partir de 220e requerem que se abandone o *μεταξύ*⁶³⁴ e/ou

⁶³⁴ De sorte que, tal como em 216c a tentativa de resolução das dificuldades passa pela focagem do *μεταξύ* e, com ela, por uma margem de significativo abandono do quadro em que as análises anteriores se

apontam para uma constituição completamente diferente do “intermédio”. Pois é perfeitamente possível que os aspectos que são trazidos à discussão em 220ess. impliquem uma mudança radical do quadro em que até então se vinha a laborar, abram perspectivas incompatíveis com ele, etc.

Não podendo aqui dar uma resposta cabal a esta questão, importa assinalar aquilo que, cremos, seria o fundamental dela.

A continuação de 220d não requer, de modo nenhum, que se deixe cair o μεταξύ como elemento decisivo na constituição de τὸ φίλον, etc. Muito pelo contrário, os desenvolvimentos que aí têm lugar caracterizam-se justamente por *manter* o conceito de intermédio – mais: por vincar que a constituição do φιλεῖν em nós tem que ver com algo da ordem do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e não se deixa perceber bem, se ele não for tido em consideração.⁶³⁵

Mas, se é isto que se passa, 220ess. explora também outros aspectos importantes que, pelos caminhos que abrem e pelos problemas com que se batem, ajudam a perceber melhor a figura do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ (e o peculiar “caleidoscópio” de perspectivas a que ele é associado) que se desenha no *Lysis*.

Em primeiro lugar, 220ess. abre-se a porta à possibilidade de a «τῆς φιλίας αἰτία» – que, como vimos, havia sido identificada com o κακόν – corresponder afinal à ἐπιθυμία.⁶³⁶ Esta reidentificação da αἰτία ou do αἷτιον do φιλεῖν (daquilo que constitui a sua causa ou é responsável por ele) é considerada em 220e6-221b6. Neste passo, Sócrates recorre a um *Gedankenexperiment* e levanta a possibilidade de o κακόν ser suprimido (ἐὰν τὸ κακὸν ἀπόληται) quer no σῶμα quer na ψυχή quer em tudo o que nos rodeia, de sorte que das três determinações em causa – o κακόν, o ἀγαθόν e o οὔτε/οὔτε

moviam, assim também o passo de 220ess. sc. as dificuldades que ele enfrenta implicassem o abandono desta noção.

⁶³⁵ A centralidade da determinação do μεταξύ no *Lysis* foi acentuada por vários comentadores – e H. Peters caracteriza mesmo o *Lysis* como «der Dialog des *metaxy*» (cf. PETERS, H., *Platons Dialog “Lysis”: ein unlösbares Rätsel?*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001, 92). A análise de Peters procura mostrar como a noção de μεταξύ não é apenas central (a noção central) para a compreensão das “teses” ou problemas que são debatidos no *Lysis*, mas também (uma coisa não é dissociável da outra) na estrutura e composição do próprio diálogo. De sorte que, de acordo com Peters, a “encenação” do *Lysis*, a relação entre as diferentes personagens intervenientes, o próprio local da discussão, o fecho do diálogo, a data da sua composição, etc. exprimem, de diferentes modos e com diferentes acentuações, propriedades fundamentais da noção de μεταξύ. A este respeito, para além do passo indicado, veja-se ainda 95, 97, 103, 107, 110, 119, 136s. Sobre o modo como Peters compreende a noção de “*Gestalt*” sc. de “*Struktur des Dialoges*” e sobre o seu papel no *Lysis*, veja-se em especial 12ss.

⁶³⁶ Cf. sobretudo 221d1-6: «{ΣΩ.} Ἄρ’ οὖν τῷ ὄντι, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ, ὃ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ὅθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα μακρὸν συγκεῖμενον; {—} Κινδυνεύει, ἔφη.»

sc. μήτε/μήτε – apenas estas duas últimas subsistiriam. Ora, Sócrates começa por perguntar em que medida a supressão ou abolição do κακόν afectaria situações como as de ter fome, sede, etc. – mais precisamente, se pura e simplesmente a fome e a sede deixariam de existir ou se continuariam a existir, mas deixariam de ser experimentadas como «βλαβερά» (prejudiciais, nocivas, etc.).⁶³⁷ Em seguida, diz-se que uma coisa não implicaria a outra, ou seja, que a supressão do κακόν não arrastaria consigo a supressão do οὔτε/οὔτε – que, portanto, continuaria a existir, mesmo sem que houvesse o que quer que seja de κακόν.⁶³⁸ E é justamente este οὔτε/οὔτε que é identificado com a ἐπιθυμία.

Ora, estas breves palavras levantam a possibilidade daquilo que podemos exprimir ao falar de uma constituição “positiva” do φιλεῖν. Quer dizer, trata-se da possibilidade de a presença do κακόν (a κακοῦ παρουσία) já não ser a condição *sine qua non* do próprio φιλεῖν e aquilo que desempenha o papel fundamental na tensão de não-indiferença para o ἀγαθόν. Compreendido nos termos desta possibilidade, o φιλεῖν estaria, antes, constituído de tal modo que não dependeria de haver ou não haver *de facto* κακόν, e a tensão do ἐπιθυμεῖν para alcançar aquilo de que o é (um dado ἐπιθυμοῦμενον) não teria no κακόν a sua causa (e seria até completamente independente dele). É isso que queremos dizer quando falamos de uma constituição *positiva* do φιλεῖν: que a não-indiferença em relação a um determinado ἐπιθυμοῦμενον não necessita do κακόν para ser o que é, antes resulta de um *prendimento original ao próprio ἀγαθόν enquanto tal*.

Não pertence aqui explorar a fundo esta possibilidade e tentar ver até que ponto é que o *Lysis* realmente “fecha” (deste ou daquele modo: assentado ou não que é como ela diz) o “em-aberto” que emerge com o referido *Gedankenexperiment*. O que importa em especial acentuar é que tudo isto vem de algum modo complexificar as análises anteriores: “abrir” o quadro de possibilidades em que até então se moviam.

Mas, neste contexto, importa ainda vincar o que, em parte, parece resultar do *Gedankenexperiment* de 220e6ss. e da relação entre ele e a caracterização do conceito de ἐπιθυμία em 221d-e – passo em que justamente se insiste nas noções ἔνδεια sc.

⁶³⁷ Cf. 220e6-221a4: «{—} Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς Διός, ἐὰν τὸ κακὸν ἀπόληται, οὐδὲ πεινῆν ἔτι ἔσται οὐδὲ διψῆν οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν τοιούτων; ἢ πείνη μὲν ἔσται, ἐάνπερ ἄνθρωποι τε καὶ τᾶλλα ζῶα ἢ, οὐ μέντοι βλαβερά γε; καὶ δίψα δὴ καὶ αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι, ἀλλ' οὐ κακαί, ἅτε τοῦ κακοῦ ἀπολωλότες;»

⁶³⁸ Veja-se em especial 221b3-6: «{ΣΩ.} Οὐκοῦν ἐὰν ἀπολλύηται τὰ κακά, ἃ γε μὴ τυγχάνει ὄντα κακά, τί προσήκει τοῖς κακοῖς συναπόλλυσθαι; {—} Οὐδέν. {ΣΩ.} Ἔσονται ἄρα αἱ μῆτε ἀγαθαὶ μῆτε κακαὶ ἐπιθυμίαι καὶ ἐὰν ἀπόληται τὰ κακά. {—} Φαίνεται.»

ἐνδεές e ἀφαιρεῖσθαι) para definir o que é próprio da ἐπιθυμία.⁶³⁹ Ora, o aspecto que aqui se trata de sublinhar tem que ver com a relação entre a) a possibilidade de *de facto* não haver qualquer κακόν (de haver uma supressão completa de κακά em tudo quanto estamos em contacto) e b) a circunstância de isso não impedir que a relação com o superlativo (com o ἀγαθόν, etc.) esteja, ainda assim, marcada por falta, privação, ausência, indisponibilidade, em suma: por ἔνδεια. Ao vincar ao mesmo tempo estes dois aspectos, Sócrates acaba, mesmo que só nas entrelinhas (e mesmo que não chegue a explorar o que resultaria da intersecção entre ambos), por chamar a atenção para aquilo que podemos exprimir como *a irremediável ausência, a insuperável falta do superlativo*: a circunstância de ele, mesmo na possibilidade extrema de não haver *de facto* nada, absolutamente nada, de κακόν que impeça a relação com ele – mesmo assim, o território em que nos movemos ser *constitutivamente feito da falta dele ou da distância “crónica” em relação a ele*. Numa palavra: um dos aspectos fundamentais de 220css. acaba por ser não só a confirmação, mas o extraordinário reforço da ideia *de inextirpabilidade da falta do superlativo* para que intrinsecamente tendemos.

Acresce a isto um último ponto, que também marca as análises subsequentes a 220d: aquele que tem que ver com o conceito de οἰκεῖον. Também neste caso, não se trata mais do que um brevíssimo apontamento, que pretende chamar a atenção para algo que, se não estamos em erro, o *Lysis* não chega propriamente a fixar – mas que, não obstante, aponta para um quadro de compreensão possível do μεταξύ ainda mais complexo do que fica sugerido nas análises anteriores.

Em 221e3ss. abre-se a porta à possibilidade de o *terminus ad quem* de todo o φιλεῖν em nós (a não-indiferença *latissimo sensu*) ser aquilo que se exprime na noção de “τὸ οἰκεῖον»: o si-mesmo, o que tem que ver com o si e com aquilo que pertence ao si, etc.⁶⁴⁰ Ou seja: 221e3ss. levanta a possibilidade de o superlativo para que constitutivamente tendemos ser propriamente o superlativo *de si*: a condição “majorada” ou “inexcedível” *de si*. De sorte que o efetivo “ponto de fuga” do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ está, antes de tudo mais e permanentemente, compreendido por ter como centro o si-mesmo e por, nesse sentido,

⁶³⁹ Cf. 221d6-e3: «{ΣΩ.} Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεές ᾗ, τούτου ἐπιθυμεῖ. ἦ γάρ; {—} Ναί. {ΣΩ.} Τὸ δ' ἐνδεές ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεές ᾗ; {—} Δοκεῖ μοι. {ΣΩ.} Ἐνδεές δὲ γίγνεται οὗ ἂν τι ἀφαιρῇται. {—} Πῶς δ' οὗ;»

⁶⁴⁰ Cf. 221e3-5: «{ΣΩ.} Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ὃ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι.»

ser algo “*para ele*”, *relativo a ele*. E isto de tal modo que, independentemente de haver o reconhecimento A, B ou C do superlativo (independentemente de qual seja a desformalização da sua identidade), isso *só pode ser de facto superlativo*, se tiver no seu centro o *si-mesmo* e se corresponder à efectiva “promoção” de si sc. à plenitude de si. Numa palavra: se o *terminus ad quem* da nossa tensão de não-indiferença for realmente o οἰκεῖον, então a relação com a própria ideia de “plenitude” ou “superlativação” tem sempre, por assim dizer, um carácter “derivado” em relação ao *por-mor-de-si*. Neste sentido, é propriamente o si-mesmo sc. o si-mesmo *na forma do superlativo* que constitui a autêntica meta da tensão de não-indiferença positiva (e tudo aquilo com que estamos em contacto está ininterrupta e inextirpavelmente cunhado por esta tensão para a posse da plenitude de si: do si-mesmo *pleno*).

§6. Balanço

Qual é, então, a noção de μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ que resulta das análises do *Lysis* – a que é que corresponde, em última análise, esta determinação? O percurso que seguimos deu a ver que a noção de μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, na verdade, traduz *uma complexa constelação de aspectos*. São esses aspectos que se trata agora de vincar de forma sumária, de modo que se tornem mais nítidos os contornos da “figura” do μεταξύ que se encontra desenhada no *Lysis*, 216css.

1. A caracterização do μεταξύ que encontramos ao longo deste passo acentua a *alteridade* em relação a qualquer um dos extremos. A tónica é repetidamente posta na diferença que separa o φίλον do κακόν, por um lado, e do ἀγαθόν, por outro.⁶⁴¹ Faz parte deste esforço de demarcação entre cada uma das três esferas a circunstância de τὸ φίλον ser justamente descrito como οὔτε/οὔτε sc. μήτε/μήτε – como *nem* o κακόν *nem* o ἀγαθόν. E isto de tal modo que, por outro lado, o οὔτε/οὔτε se define justamente por distar menos de um dos extremos do que eles distam entre si (ou seja, por ter uma

⁶⁴¹ Há justamente um esforço de *demarcação* de cada uma das esferas em relação às demais. A focagem do “plano intermédio” está associada ao esforço de vincar a diferença entre as três esferas ou em, por assim dizer, “separar” nitidamente “as águas” – como se exprime nitidamente em 216d5-7: «δοκεῖ μοι ὥσπερ εἶ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ’ οὔτ’ ἀγαθὸν οὔτε κακόν».

“distância” menor quer ao κακόν quer ao ἀγαθόν do que a “distância” que separa um extremo do outro).

2. A insistência no nem/nem – na alteridade, na diferença, demarcação, etc. – pode ser entendida como se o plano intermédio tivesse fundamentalmente que ver com uma *separação* ou *disjunção*. Mas, vendo bem, não é isso que se desenha. Com efeito, o nem/nem tem de raiz que ver com *conjunção*, *associação*, *intersecção*, etc.

A noção de conjunção (i.e. a constituição do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ como algo que inclui de algum modo em si os extremos a que é relativo) passa, antes do mais, pelo próprio fenómeno que está a ser investigado. Pois, vendo bem, não é possível haver φιλεῖν em nós sc. tensão para algo em falta enquanto aquilo que se possui (sc. não possui) e a ausência de um outro se relacionarem em regime de “mosaico”, em territórios diferentes do nosso olhar. Para que o φιλεῖν seja possível, tem de haver conjunção (cruzamento, ligação, etc.) entre o que se tem e o que está ausente, ou melhor, tem de haver a própria notícia da ausência de um X. Ora, tudo isto está pressuposto desde o começo das análises do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ; mas, sendo assim, o que se desenha no “segundo assalto” (designadamente, em 219bss.) é uma focagem mais precisa deste ponto. E dessa focagem resulta justamente a evidenciação de que a conjunção em causa no φιλεῖν é uma conjunção, se assim se pode dizer, *total*, em que o extremo A e B não podem nunca ter um carácter justaposto ou acrescentado um ao outro, como se B pudesse derivar da presença de A (de A já posto na plenitude da sua determinação) ou o inverso. Por outras palavras, a identidade do *nem* o ἀγαθόν/καλόν *nem* o κακόν/αἰσχρόν tem precisamente a forma de uma conjunção dos extremos tal que eles sempre já se condicionam reciprocamente. Assim, onde está presente o elemento positivo (onde há contacto com o ἀγαθόν), também aí, a contrair cada momento disso, está também o seu oposto sc. a distância em relação ao ἀγαθόν (e mesmo a obstaculização do acesso a ele). E, inversamente, onde há distância em relação ao κακόν, também aí há tensão para ele (um “ἔνεκά του” globalmente configurado pela remissão *para o ἀγαθόν*). Em suma: a determinação do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é propriamente a do “lugar” em que ambos os extremos se acham constitutivamente presentes na forma de um-a-passar-pelo-outro.⁶⁴² E, assim, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ

⁶⁴² Cf. HARTMANN, N. *Platos Logik des Seins*, de Gruyter, Berlin, 1965, 345: «Die gleichzeitige Ablehnung beider Gegensätze hat sich in ihrer Kehrseite als gleichzeitige Parousie beider gezeigt.»

sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ tem justamente o carácter paradoxal, esdrúxulo, incompreensível, etc. que corresponde a esse modo de ser intrinsecamente atravessado.⁶⁴³

3. Ora, isto tem intrinsecamente associado a si o facto de o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ser, na verdade, tudo menos um “lugar” (um “poiso” ou um plano em que se está “em sossego”). Com efeito, tudo no μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ está marcado por *afã*, *esforço*, *a-caminho*, etc. E isto de tal modo que o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ tem propriamente o modo de ser desse *dinamismo* ou dessa *permanente inquietação* em relativamente ao seu extremo positivo.

4. O facto de assim ser significa, por outro lado, que há no “coração” do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ uma *assimetria* ou um *desiquilíbrio*. O μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é feito, por assim dizer, “*de mais*” ἀγαθόν/καλόν ou inclui “*mais*” ἀγαθόν/καλόν do que o seu contrário. Isto é assim, porque toda a constituição do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ está justamente “*voltada*” *para o seu pólo positivo, tem-no em vista, está votada a ele*. Por outras palavras, o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ define-se justamente pelo *projecto de apropriação do ἀγαθόν/καλόν* e é, nesse sentido, o reino do desejo, do apego, etc. *dirigido ao ἀγαθόν/καλόν* ou, como também podemos dizer: o reino do ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ/καλοῦ, do *por mor do superlativo* – e, como importa vincar com toda a nitidez, *de nada menos do que o superlativo*.

5. Poderia ser assim, mas de tal modo que a relação entre o μεταξὺ e o seu pólo positivo fosse “simples”, “directa” ou, dito de outro modo, equivallesse ao “galgar” de uma “etapa” apenas – e que o ἀγαθόν/καλόν fosse algo a que se acede por meio de um único “salto”. Todavia, o que as análises do *Lysis* põem em evidência é precisamente o contrário. O que é posto em evidência é qualquer coisa que podemos descrever como uma *multiplicação ou desdobramento interno* do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. do μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Quer dizer: o ἔνεκα του sc. o ἔνεκα τοῦ ἀγαθοῦ/καλοῦ está constituído de tal maneira que equivale a uma espécie de “cadeia” de *encaminhamento*

⁶⁴³ E, nesse sentido, o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. do μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ constitui aquela peculiar forma de apresentação que ao mesmo tempo deixa ver, aponta para algo e o mantém indeterminado, indefinido, por decifrar, “*trascendente*”, etc. – a apresentação que Sócrates descreve ao associar a noção de μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ao *μαντεύεσθαι* sc. ao *ἀπομαντεύεσθαι*, em 216d (a este respeito, veja-se *supra* p. 541).

para o ἀγαθόν/καλόν. Ou, como se diz no *Lysis*, há justamente não um só φίλον (i.e. não um ἔνεκα του), mas sim uma *multiplicidade de φίλα*, que formam algo assim como uma complexa iteração da remissão para ὁπρῶτον. E o que isto significa é que *não há apenas um μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* sc. *μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* (um plano simples de μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ), mas sim uma verdadeira “rede” de planos intermédios – a que corresponde precisamente um alargamento do território que se acha coberto pela determinação intermédia.⁶⁴⁴

6. Tudo isto põe na pista de um fenómeno que se pode mais nitidamente compreender por meio da noção que Sócrates analisa em 219dss.: a noção de imagem (εἶδωλον). Com efeito, o que caracteriza o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é justamente o facto de, tal como numa “imagem”, ter a peculiar “força” de pôr já em contacto com o καλόν/ἀγαθόν, i.e. “falar” sempre já dele e ser, em si mesmo, suficiente para virar ou “atirar” o nosso olhar na direcção do superlativo. O μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é, de raiz, algo *extrovertido*: algo que atira para “fora de si”. Mas, por outro lado, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ envolve também uma peculiar forma de “fraqueza” – pois, com tudo o que já tem de relação com o ἀγαθόν e com o καλόν, é em si mesmo *ainda só o “a-caminho” disso, ainda só a “vocação” para isso*, de sorte que *continua sempre de novo a reter em si e a estar ainda à distância* desse para-lá-de-si a que está constitutivamente dirigido.

7. Mas acresce a isto um outro ponto – que é o que Sócrates foca em especial quando fala dos φίλα *como imagens*. O μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ tem a forma de um εἶδωλον também no sentido do ἐξαπατᾶν, ou melhor, das várias possibilidades de “ilusão”, “erro”, “sedução”, etc. que encerra em si. Não importa recuperar tudo o que foi visto a este respeito; para o que de momento temos entre mãos, importa apenas vincar que a constituição do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, neste sentido⁶⁴⁵, envolve um *embargo* ou *bloqueio muito mais sério*

⁶⁴⁴ E isto de tal modo que, como resulta claro do exposto, a referida multiplicação ou o referido desdobramento do μεταξύ não é apenas *quantitativo*. Tal desdobramento acha-se intrinsecamente associado a uma determinação *qualitativa* – de sorte que nada menos do que toda a multiplicidade da “cadeia desiderativa” está organizada não só em função de algo da ordem do absolutamente superlativo, mas também *da sucessiva aproximação a ele*.

⁶⁴⁵ I.e.: no sentido em que paira continuamente sobre o μεταξύ a possibilidade de *identificação inadequada, errónea* do superlativo a que está dirigido e, sobretudo, no sentido em que inclui de raiz a possibilidade de (mais: a forte tendência para) *usurpar a identidade do superlativo*, confundido-se com ele ou fazendo-se passar por ele.

do que aquele que de raiz pertence ao μεταξύ por causa da sua “fraqueza”⁶⁴⁶ – ao qual corresponde justamente o *escondimento* ou a *desvirtuação* de tudo aquilo com que está em contacto, i.e.: quer da identidade do superlativo enquanto algo ainda em fala quer da identidade de si mesmo (do próprio μεταξύ) enquanto algo marcado pela tensão para o superlativo e não pela posse efectiva dele.

7.1. Ora, o que resulta desta possibilidade de escondimento total é, na verdade, *inversão da relação de forças entre os “ingredientes” do μεταξύ*: o καλόν/ἀγαθόν e o αἰσχρόν/κακόν. Vimos que a conjunção constitutiva do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ inclui, por assim dizer, “mais” de καλόν/ἀγαθόν. Ora, a constituição *de iure* do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é – e mantém-se – esta. Mas o que considerámos a propósito do εἶδωλον sc. do ἑξαπατᾶν das imagens significa, por outro lado, que *de facto* o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ pode – e tende a – assumir uma forma completamente diferente: uma forma “*desvirtuada*”, precisamente. De sorte que, apesar de “ter mais” καλόν/ἀγαθόν, pode deixar-se a tal ponto submergir pelo ἑξαπατᾶν que perde de vista o seu próprio sentido e constituição – e converter-se, assim, num “infindável mar de sombras”.

8. A partir do exposto é possível compreender melhor o nexo entre o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ que encontramos descrito no *Lysis* e o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, tal como foi considerado no CAPÍTULO III deste estudo.⁶⁴⁷ É certo que a referência que o *Lysis* faz a um οὔτε/οὔτε situado entre a ἄγνοια e o εἰδέναι (cf. 218a-b) é bastante fugidia e parece apenas servir como exemplo para ilustrar melhor o que se passa com o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ naquele que é o “primeiro assalto” ao conceito. Assim, na esfera do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας pode também falar-se de um κακόν sc. de uma espécie de “doença” – a ἄγνοια – que justamente faz que, ao contrário do que acontecerá com os deuses, a relação com o εἰδέναι não seja plena, livre de obstáculo. E é justamente esta constituição “misturada” entre a ἀμαθία e a σοφία que é a condição de possibilidade do φιλοσοφεῖν, do desejo,

⁶⁴⁶ I.e. enquanto constitui de raiz algo *aquém* do καλόν/ἀγαθόν para que remete.

⁶⁴⁷ No que se segue, trata-se de explicitar mais claramente o que se referiu *supra* nota 629 e de chamar a atenção para alguns dos aspectos que aí não foram considerados.

tensão ou obsessão para a apropriação da σοφία em falta.⁶⁴⁸

Ora, apesar desta referência fugidia, estamos em crer que a relação do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας com o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é muito mais significativa do que à primeira vista aparenta ser, se se tiver por base apenas o passo de 218a-b. E isto de tal modo que o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας desempenha mesmo um papel importante na constituição do próprio μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.⁶⁴⁹

Para se perceber até que ponto é assim, importa ter em conta, mesmo que num breve esboço, que a caracterização que Sócrates faz do φιλεῖν é *intrinsecamente relativa a um ἡγεῖσθαι*, quer dizer, a um determinado juízo (um determinado assentamento de que as coisas são de um certo modo). E é de algo assim como um “assentamento” ou uma “fixação de como as coisas são” que depende o reconhecimento ou a identificação do próprio μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ enquanto tal.⁶⁵⁰ Quer dizer: ao analisar o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, Sócrates vinca, mesmo que só “silenciosamente”, que a configuração do φιλεῖν em nós não é, por assim dizer, “automática”, antes está como que “cruzada” com um “ἡγεῖσθαι”. De sorte que a forma como se constitui o φιλεῖν em nós – se é ou não “ilusório”, se se confunde com superlativo, se se fecha a si mesmo e ao superlativo, etc. – é intrinsecamente dependente a) da identificação (do ἡγεῖσθαι) que cada um de nós

⁶⁴⁸ «λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ’ αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ’ ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πω ὄντες, ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί.» (218a6-b3).

⁶⁴⁹ Sobre o papel fundamental da questão “cognitiva” no *Lysis*, veja-se designadamente PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato’s Lysis, op. cit.*, 19s., 28s., 38, 47, 51, 62, 88s., 96, 160, 164ss., 176, 187, 191, 206ss., 231ss., 273ss. e, em especial, 143-153.

⁶⁵⁰ Este aspecto é claro em 219dss., em que se dá como exemplo um pai que estima acima de tudo o seu filho e se insiste na ideia de “tomar algo como sendo X”, “considerar ou julgar que algo é X”, etc. Assim, para além da fórmula «τὸν υἱὸν περὶ παντὸς ἡγεῖσθαι» (usada praticamente como sinónimo de “περὶ παντὸς ποιεῖσθαι”, em 220a4), diz-se ainda que o pai só valorizará o “vinho” se estiver em crer/julgar/estiver convencido de que o “vinho” o irá salvar («οἶον εἰ αἰσθάνοιτο αὐτὸν κύνειον πεπωκότα, ἅρα περὶ πολλοῦ ποιοῖτ’ ἂν οἶνον, εἴπερ τοῦτο ἡγοῖτο τὸν υἱὸν σώσειν;», 219e2-4). Neste contexto, há que notar o seguinte. O importante não é a noção de ἡγεῖσθαι em si mesma, mas antes a noção de um juízo e de uma determinada convicção ou versão das coisas que todo juízo implica. Numa palavra, trata-se da noção de uma *componente cognitiva*, irreduzível à esfera do mero φιλεῖν enquanto tal. E o que está em causa é precisamente tentar ver como essa componente cognitiva interfere na constituição do φιλεῖν – de tal modo que, como em última análise já resulta do percurso trilhado até aqui, a constituição do φιλεῖν em nós *não pode ser dissociada* de uma determinada forma de reconhecimento ou identificação, de uma determinada assunção de “como são as coisas” – e tanto quer também dizer: de *um determinado grau de adequação da interpretação que se faz (do “saber” ou “não saber” que se tem)*. No entanto, não podemos aqui ver com atenção como esta constitutiva interferência do “saber” na esfera do φιλεῖν, que justamente faz que o φιλεῖν *não possa obviar a ser também e de raiz uma questão de conhecimento ou de ignorância*, é de facto um aspecto que, explícita ou implicitamente, percorre todo o diálogo do *Lysis*.

leva a cabo e b) do tipo de adequação sc. desadequação que tal identificação encerra em si. Por outras palavras: Sócrates vinca como o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ passa de raiz pela forma como o *ponto de vista* tomado pelo φιλεῖν se acha bem ou mal formado *num sentido “cognitivo”*. E, como atrás vincámos⁶⁵¹, é dessa boa ou má-formação que, em última análise, depende a alternativa fundamental entre ter uma efectiva ligação com o superlativo ou pura e simplesmente perder de vista o seu “paradeiro” e a sua “identidade”.

É a este respeito que é bastante significativo o passo de 218a6-b3. Nesse passo, vendo bem, Sócrates não fala apenas de *um* μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας ou, dito talvez de uma forma mais rigorosa: ele não fala apenas de *uma possibilidade de conformação* do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, mas de *duas*. Em que sentido?

Sócrates não identifica o φιλοσοφεῖν com o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, mas sim com *uma possibilidade* de constituição de tal μεταξὺ, que é a que descreve quando diz: «(...), ἀλλ’ ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν». Quer dizer: o φιλοσοφεῖν ou os φιλόσοφοι não esgotam o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, antes correspondem a uma possibilidade aberta por ele. Nesse sentido, os φιλόσοφοι constituem como que um “plano recortado” dentro da esfera do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας – ou seja, dentro da esfera a que pertencem «οἱ ἔχοντες τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν». E o que é ser φιλόσοφος define-se justamente por uma determinada relação com esse “τὴν ἄγνοιαν ἔχειν”: φίλοσοφοι são aqueles que não se deixaram “infectar” a tal ponto pelo κακόν/ἄγνοια que se tornaram ἀμαθεῖς – ou, como Sócrates diz: «(...) μήπω δὲ ὑπ’ αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ’ ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν.» Este é o aspecto que importa vincar – e é a partir dele que se pode ver, mesmo que só em traços muitos gerais, que há de facto uma íntima relação entre o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

Vendo bem, o que está em causa na constituição do φιλεῖν em nós não tem que ver apenas com o facto de tal constituição ser internamente relativa a um determinado “*diagnóstico*” do que importa: do que é ou não é o superlativo, do que há a perseguir como φίλα, de como é que os φίλα se relacionam entre si, etc. Por outras palavras, há justamente um “*juízo*”, um “*saber*” ou “*julgar saber*” (um ἡγεῖσθαι) sempre já formado – e é sobre ele que assenta a forma concreta e o sentido que o φιλεῖν assume. Mas, como

⁶⁵¹ Cf. pp. 562ss.

aqui procurámos mostrar, o ἡγεῖσθαι em causa caracteriza-se pela possibilidade de ser adequado ou não – e tanto quer dizer: de fixar algo que não é o superlativo *como se o fosse*, ou seja, de *presumir-se na posse de um εἰδέναι que de facto não tem*. A σοφία que constitutivamente “alimenta” a determinação que o φιλεῖν adquire pode, assim, corresponder apenas a uma *pseudo-σοφία* – e uma pseudo-σοφία formada de tal modo que, sendo na verdade ἀμαθία, *julga-se a si mesmo como σοφία*. Quer dizer, esta possibilidade de conformação do φιλεῖν tem justamente a natureza contrária à perspectiva que é própria do φιλοσοφεῖν e descreve aqueles que se acham envolvidos em ἐξαπατᾶν, aqueles que “ἡγοῦνται εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν”.⁶⁵² E esta alternativa entre um “ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν” e um “ἡγούμενοι εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν” é justamente o que define a diferença entre a) ficar preso no peculiar ἐξαπατᾶν dos εἰδῶλα, no sentido que referimos, e b) reconhecer os εἰδῶλα como tais, seguindo assim aquilo para que eles remetem como algo ainda ausente: o superlativo.⁶⁵³

⁶⁵² Para parafrasear a expressão de Sócrates, em 218b1.

⁶⁵³ Percebe-se melhor, a partir do que agora tentámos ver mais de perto, como de facto todo e qualquer ἐξαπατᾶν na esfera do φιλεῖν é intrinsecamente relativa ao fenómeno de “usurpação da identidade” que inere à noção de ὄνειρώττειν, no sentido de *Respublica* V. Mas, sendo assim, percebe-se também como a constituição do ἐξαπατᾶν só se torna possível a partir da ligação com o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, ou melhor, como é precisamente uma conformação do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας: aquela conformação que diz respeito ao *mero οἶεσθαι εἰδέναι* ou, para usar a expressão do *Lysis*, ao “ἡγεῖσθαι εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν”.

Neste contexto, há que ter ainda em conta uma possível objecção. Poderá parecer que a interpretação proposta é “forçar” demais a noção de εἰδῶλον que se acha referida no *Lysis*. O *Lysis* fala de εἰδῶλα, sim, e no passo em que a noção é introduzida (219d) está em causa a confusão entre o que é φίλον e aquilo que é apenas uma aparência dele. Mas não é nada claro que se possa “extrapolar” isso para o uso de εἰδῶλον que, em última análise, é proposto pela nossa leitura – de tal modo que εἰδῶλον tenha que ver com o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e, o que é mais, com um fenómeno de “subrepcção de identidade”, de que não parece haver rasto no *Lysis*. Ora, à primeira vista, poderá parecer que é assim. Mas, se considerarmos o problema mais de perto e o pusermos em confronto com o diálogo, salta à vista que, de facto, um dos problemas centrais do *Lysis* é justamente a noção de uma *pretensão cognitiva infundada que afecta a raiz do φιλεῖν*, ou seja: de um φιλεῖν *meramente “imagético”* – e que é imagético não apenas porque *não é real*, mas também – e fundamentalmente – porque, *não o sendo, se faz passar por tal*. Este aspecto é explorado a vários níveis, que aqui não podemos de modo nenhum acompanhar devidamente. Em todo o caso, mencione-se dois momentos centrais. 1) O *Lysis*, mesmo que em muitos casos só “subterraneamente”, move-se no quadro de uma discussão sobre determinações que têm precisamente a forma de *meras presunções*, ou seja, das “imagens” e de “sonho” em sentido figurado, para recorrer à formulação que usámos nas nossas análises de *Respublica* V. É isso que está em causa quando, ironicamente, Sócrates se refere aos «οὔτοι οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί», em 216a-b, ou quando fala dos «ἀλαζόνες λόγοι» (218d), isto é, de λόγος *pretensivos*, “gabarolas”, *presunçosos*, *arrogantes* e que são como *impostores ou charlatões que “vendem gato por lebre”*. Em causa está não apenas algo que é errado, inadequado, etc.; o que faz dos ἀντιλογικοί “πάσσοφοι” é o facto de eles se apresentarem *como se capturassem o que é real, verdadeiro*: o que deve ser seguido ou o que faz de uma vida um empreendimento com sentido (trata-se, de facto, de só aparentemente “vender” a forma *adequada* de conduzir a vida ou de só aparentemente compreender o φιλεῖν, *latiore sensu*, *como ele deve ser compreendido*). 2) O começo do *Lysis* (204css.) descreve justamente um φιλεῖν (mais precisamente, aquela modalidade do φιλεῖν que corresponde a ἔρως, num sentido mais estrito) que se propõe fazer uma coisa que não faz: Hipotales “inunda” («καταντλεῖν») os seus companheiros com os ποιήματα e συγγράμματα que dirige a Lísis; a paixão que tem por Lísis é tão forte que fala dele o tempo todo, dirige-

Por outras palavras: o fenómeno do οἶεσθαι εἰδέναι – o fenómeno do *mero* julgar saber, da pretensão infundada e ilegítima de σοφία – não diz respeito apenas a um “saber” (sc. não-saber) que corre a par do φιλεῖν e da forma com que o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ de cada vez aparece. Não. É precisamente algo da ordem do οἶεσθαι εἰδέναι que *faz*, que *leva a* que o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ seja algo completamente “virtual” em relação ao que de uma ponta à outra o constitui.⁶⁵⁴ E é precisamente o reconhecimento disso e o esforço de anulação disso que volta o olhar para o superlativo. Assim, vendo bem, o que tudo isto acaba por significar é que só os φιλόσοφοι estão realmente em tensão para o efectivo *terminus ad quem* de toda a não-indiferença que percorre o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

9. Posto isto, importa ainda atender a um ponto que está na base de tudo o que vimos, mas que ainda não foi devidamente focado. A compreensão do μεταξὺ καλοῦ

-lhe cânticos de louvor («ᾄδει»), etc. Tudo isto parece “inocente”: é claro que Hipotales está efectivamente “perdido de amores” e que é Lísis o “objecto” do seu ἐρᾶν. E todo o φιλεῖν por que Hipotales se acha tomado está atravessado pela *evidência* da sua orientação: claro que é *por Lísis* que ele está enamorado, como poderia não ser?! Ora, um dos aspectos centrais da argumentação de Sócrates, nestes passos, passa justamente por mostrar que tal evidência – por mais chocante que pareça – não tem qualquer fundamento; é, nesse sentido, *uma mera presunção, um mero julgar saber as coisas*. E isto de tal modo que todo o λέγειν e ᾄδειν da parte de Hipotales é *na verdade* um λέγειν καὶ ᾄδειν *εἰς ἑαυτόν*: dirigido *a si mesmo* – e não, como parecia (e parecia com uma fortíssima evidência), *a Lísis*. Numa palavra, o φιλεῖν de Hipotales tem justamente a forma de uma “imagem” sc. de um ὄναρ, no sentido referido. Este aspecto torna-se ainda mais nítido, se tivermos em conta que a personagem “Hipotales” acha-se caracterizada por meio de uma estreita ligação com a ἐριστική (ou seja, com uma das manifestações de ἀντιλογική). Tudo isto haveria que ser explorado mais em pormenor; todavia, porque aqui não podemos levar a cabo as análises que tal exploração exigiria, optamos por apenas mencionar, como um caminho que ainda teria de ser seguido, que o *Lysis* se “esgrime” de facto com um fenómeno fundamental de “usurpação de identidade” e com a possibilidade de o φιλεῖν em nós ter a natureza de uma mera “imagem” sc. de um mero οἶεσθαι εἰδέναι. Sobre a relação entre Hipotales e a ἐριστική, veja-se v.g. PETERS, H., *Platons Dialog “Lysis”, op. cit.*, 46. Sobre a relação entre Hipotales, aquilo que, em 222a, se descreve como “προσποιητὸς ἐραστής” e os ἀλαζόνες λόγοι de 218d, veja-se PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato’s Lysis, op. cit.*, 169.

⁶⁵⁴ Assim, o que acaba por se desenhar é algo como uma *complexa constituição do “φάρμακον”* (cf. 220d). Sócrates indica que é o ἀγαθόν que tem as funções de φάρμακον (i.e. daquilo que “cura” o κακόν ou permite que o ponto de vista “doente” se veja livre da “doença”). O que fica sugerido é, então, que *somente* o ἀγαθόν está em condições de produzir a supressão do κακόν. E é de facto assim: toda o φιλεῖν é, em si mesmo, portador de um “mal” até que consiga efectivamente obter o ἀγαθόν, de que tem falta ou precisa. Mas, se é verdade que o κακόν só pode ser definitivamente extirpado pela obtenção do ἀγαθόν, as análises do *Lysis* chamam a atenção para a ambiguidade desse κακόν, ou seja, para o facto de tal κακόν poder ser como que “acumulado” ou “duplicado” pela forma como não se reconhece como tal (pela forma como percebe a “doença” como sendo já “saúde” e fria em si uma “saúde” ilusória). De sorte que o φιλοσοφεῖν, no sentido referido (i.e. a supressão do οἶεσθαι εἰδέναι, do “ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν”, etc.) tem justamente a natureza de um “fármaco”: de uma peculiar “cura” da “doença acumulada” que tende a dominar o nosso ponto de vista. Pois o que está em causa no φιλοσοφεῖν, isto é, no μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ *internamente animado pelo φιλοσοφεῖν* é o reconhecimento de que a “cura final” (a apropriação do ἀγαθόν, etc.) passa, antes do mais, pela libertação do “sedativo” que a “vida” tende a tomar para si e que a impede de reconhecer a possibilidade de um φιλεῖν meramente ilusório, “imagético”, e de ser *justamente esse o φιλεῖν que lhe corresponde*.

καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ que está em causa no *Lysis* não diz respeito a qualquer coisa que se “tem” – e que tanto se pode ter como não ter. De certo modo, é assim que tendemos a compreender o acontecimento da não-indiferença em nós: trata-se de algo que, por assim dizer, “vai e vem”, que assoma a espaços e que não nos define intrinsecamente, não cunha a raiz do que somos.⁶⁵⁵ Com efeito, as investigações do *Lysis* põem em evidência que aquilo que *somos* – e tanto quer dizer aquilo que *cada um de nós é em todos os tempos e lugares*, quer tenha consciência disso quer não – é justamente *feito do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* sc. *μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*: nós *somos* essa demanda do superlativo sc. do ἀγαθόν/καλόν, *somos* aquilo que definimos como φίλα e assim também o que estabelecemos como não-φίλα, *somos* o falhanço da “meta” a caminho da qual, queríamos ou não, sempre já estamos ou, pelo contrário, a realização, o sucesso, de tal “programa”, *somos* o próprio “lugar” da tarefa (melhor: do anseio, da carência) de encontro com o ἀγαθόν/καλόν.⁶⁵⁶

10. Este ponto abre, por sua vez, a porta a um outro, que é decisivo nas análises do *Lysis*, mesmo que não se chame explicitamente a atenção para ele. Esse ponto diz respeito ao que podemos descrever como *um “fechamento” no território total do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* sc. *μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*. Com efeito, como oportunamente referimos⁶⁵⁷, ao introduzir a noção de μεταξύ em 216c, as palavras de Sócrates sugerem que o οὔτε/οὔτε e aquilo em relação ao qual ele consitui um *neutrum* (o os extremos do κακόν/αἰσχρόν e do ἀγαθόν/καλόν) são algo a que se acede, por assim dizer “*de fora*”. E tudo se passa como se “assitíssemos” aos três “ingredientes” e como se o plano do μεταξύ – o plano da relação com os extremos – fosse o resultado da acumulação entre “peças” soltas, que se vão acrescentado umas às outras e que são, em si mesmas, aquilo que são (têm a sua determinação definida apenas por si mesmas, etc.). Ora, também neste ponto desempenha um papel fundamental aquilo que acima referimos sobre a

⁶⁵⁵ Isto é assim, mesmo depois de se chamar a atenção para qualquer coisa como uma *forma única e constante, sempre a mesma, que acompanha universalmente todos os fenómenos desiderativos em nós*. Pois isso pode ser percebido de tal modo que tal “forma” se manifesta de maneira intermitente e que se mantém, por assim dizer, “à superfície” do que se é: nós somos o que somos e caracteriza esse sermos como sermos também a possibilidade de *ter “desejos” (latiore sensu)*.

⁶⁵⁶ Este ponto aparece muito nitidamente referido em 220d4ss., quando Sócrates diz: «ἄρ’ οὕτω πέφυκέν τε καὶ φιλεῖται τὰγαθὸν διὰ τὸ κακὸν ὑφ’ ἡμῶν, τῶν μεταξύ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τὰγαθοῦ, αὐτὸ δ’ ἑαυτοῦ ἔνεκα οὐδεμίαν χρεῖαν ἔχει;» A este respeito, veja-se também BORDT, M. (ed.), *Platon: Lysis*, op. cit., 194, onde o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ é posto em ligação com um «anthropologisches Modell»: «Mit der Charakterisierung eines Menschen zwischen dem Guten und dem Schlechten will Platon etwas über die *conditio humana* aussagen.» Neste sentido, veja-se também PENNER, T./ ROWE, C. (eds.), *Plato’s Lysis*, op. cit., 117s., 119, 138s, 141, 147, 175.

⁶⁵⁷ Cf. pp. 574s.

peculiar forma de mistura entre os extremos que constitui o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Com efeito, o que se desenha nos passos do *Lysis* que aqui considerámos é que cada um de nós, no sentido mais próprio do termo, “habita” o território do μεταξὺ – e que tudo aquilo com que estamos em contacto é justamente feito de μεταξὺ. A acentuação deste aspecto passa justamente pelo facto de não haver nada em nós que esteja livre da mistura entre o κακόν/αἰσχρόν e o ἀγαθόν/καλόν: tudo aquilo a que temos acesso é sempre já interno a essa “mistura” que constitui o próprio modo de ser do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Nesse sentido, pelo menos *quoad nos*, o κακόν/αἰσχρόν nunca é puramente tal, antes e acha de raiz conjugado com o ἀγαθόν/καλόν; e, inversamente, pelo menos *quoad nos* (ou pelo menos *pro tempore*), o superlativo como *terminus ad quem* da nossa tensão de não-indiferença (o ἀγαθόν/καλόν) acha-se constituído de tal modo que está sempre já “contaminado” pelo κακόν/αἰσχρόν (e tanto quer justamente dizer: marcado pela “crónica” ausência do superlativo). Por outras palavras, a condição que de raiz é a nossa caracteriza-se por *não dispor* de um acesso ao que seja o “puro” κακόν/αἰσχρόν (o κακόν/αἰσχρόν *só ele, sem a interferência do seu oposto*) e ao que seja o “puro” ἀγαθόν/καλόν (o ἀγαθόν/καλόν *só ele, sem a interferência do seu oposto*). É neste sentido que falamos de um fechamento no território do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ou de uma totalização dele. Com efeito, o que parece resultar das análises do *Lysis* que aqui passámos em revista é que tudo, absolutamente tudo, na nossa perspectiva está marcado por μεταξὺ (fechado na sua esfera de determinação) – e isso de tal modo que, até onde o nosso olhar é capaz de chegar, só se vê μεταξὺ, que assim constitui como que o *mapa mundi* da nossa viagem em direcção ao ἀγαθόν/κακόν.

11. Mas, sendo assim, tudo isto não significa que a constituição do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ deixe de remeter para o ἀγαθόν/καλόν – para o ἀγαθόν/καλόν ele mesmo, em “estado puro”, sem qualquer margem do seu oposto, ou seja, para um outro “lugar”, “fora” ou “para lá” do μεταξὺ. É justamente isso que caracteriza o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e faz dele qualquer coisa de *intrinsecamente paradoxal*. A condição de cada um de nós acha-se *globalmente, de uma ponta à outra*, fechada na esfera do μεταξὺ. Mas aquilo para que tende e que, em última análise, realizaria o projecto que tem inscrito em si é justamente a posse do ἀγαθόν/καλόν na plenitude de si, sem “mácula” de κακόν/αἰσχρόν.

CAPÍTULO V

O μεταξύ como Determinação Fundamental

§1. Uma questão de isomorfia e uma questão de co-pertença

As análises levadas a cabo sobre aquilo que designámos como “μεταξύ terminológico” focaram sucessivamente as suas várias instâncias: a) o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, b) o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (e o seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) e c) o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Nessas análises, focámos detidamente cada uma das modalidades de “μεταξύ terminológico”. Dada a natureza do que estava em causa, o ângulo adoptado foi muito mais um ângulo fechado no âmbito próprio de cada uma dessas instâncias de μεταξύ – e não se prestou suficiente atenção ao problema do nexo que há entre elas. Na verdade, nem havia condições para o efeito, pois faltava completar o próprio périplo. Mas agora, uma vez passadas em revista as diferentes instâncias ou modalidades referidas no *Corpus Platonicum*, importa considerá-las em conjunto e procurar determinar que é que se desenha nesse quadro de sinopse.

Vendo bem, a tarefa que assim tomamos em mãos implica ao mesmo tempo duas coisas.

Em primeiro lugar, há que identificar os *traços comuns* ou elementos de *afinidade*, que justamente se *repetem* nas diferentes espécies de instância “intermédia” focadas por Platão. O simples facto de as termos estado a considerar como exemplos de “μεταξύ terminológico” e de havermos seguido a grelha de leitura que seguimos (na verdade já bastante atenta à similitude entre os diferentes casos considerados e à circunstância de corresponderem a diferentes aplicações de uma mesma figura ou de uma mesma estrutura fundamental) aponta já para a existência desses elementos de afinidade e faz que, em larga medida, tenham adquirido contornos relativamente nítidos

nos capítulos precedentes. Mas tal não impede que ainda falte ver a coisa no seu todo e tentar perceber bem que constelação de determinações – e em que ligação umas com as outras – corresponde, afinal, àquilo que se tem em mente quando, no *Corpus Platonium*, se fala de μεταξύ, no sentido terminológico que temos estado a considerar.

Mas, em segundo lugar, a tarefa de visão conjunta dos diferentes casos de “μεταξύ terminológico” tratados por Platão inclui ainda uma segunda componente, não menos decisiva do que a primeira. Com efeito, não importa somente considerar que quadro de afinidade fica desenhado em resultado do que vimos. Para além disso, põe-se também a questão de saber se Platão aponta apenas para um *tipo* de constituição estrutural (quer dizer, para uma forma *repetível*, que se reencontra em diferentes casos), mas deixando completamente indeterminado qual a amplitude global das determinações em relação às quais se verifica a presença de algo assim – ou se, pelo contrário, o *Corpus Platonium* chega a fazer algum “recenseamento” do “reino global do μεταξύ” e alguma exploração da sua “geografia”.

Explicuemo-nos melhor. Que é que encontramos no *Corpus Platonium* a respeito disto tudo? Porventura é apenas uma chamada de atenção para a possibilidade de haver determinações desta natureza (diversos campos de oposição entre “extremos” onde se encontra uma instância intermédia deste tipo), mas tudo isso numa óptica, por assim dizer, puramente “distributiva” – que não cura de averiguar qual é a margem de aplicação da determinação ou modo de ser para que chama a atenção? Ou seja, está Platão pura e simplesmente a referir um conjunto *avulso* de casos de instância intermédia, no sentido “terminológico”, e até a sugerir que porventura haverá mais, mas sem curar de estabelecer nada sobre a) a ligação entre estes diversos casos e b) o terreno que ocupam no horizonte global para que estamos abertos? Ou, pelo contrário, está em causa algo muito diferente: que esta repetição de instâncias intermédias não configura apenas um “arquipélago” de domínios de μεταξύ, mais ou menos dispersos, aqui e ali, no meio de algo predominantemente constituído por determinações de outro tipo – antes sucede que o μεταξύ é que é a determinação predominante (e há não só uma co-pertença entre as diversas instâncias μεταξύ referidas por Platão, mas qualquer coisa como um *maciço* de μεταξύ, um “continente” de μεταξύ⁶⁵⁸, rodeando-nos por todos os lados)? Por outras palavras, chega Platão a perguntar qual é – globalmente – a relação de forças entre o “reino do μεταξύ” (com as suas diversas componentes) e o “reino do exterior do

⁶⁵⁸ E até mesmo um “continente total” de μεταξύ.

μεταξύ” – chamemos-lhe o “reino dos extremos”: do “mais-que-μεταξύ” e do “menos-que-μεταξύ”? E se Platão chega a fazer esta pergunta, qual é, afinal, a resposta que lhe dá?⁶⁵⁹

§2. Uma questão de isomorfia

Vejamos, antes do mais, que quadro de afinidade ou *isomorfia* se desenha entre os diferentes casos ou as diferentes instâncias daquilo a que chamámos o “μεταξύ terminológico”, tal como toma forma no *Corpus Platonicum*. Ou, dito de outro modo: vejamos então que é que há de comum ao μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (e ao seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος), e assim também ao μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. ao μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Que propriedades fundamentais se repetem neles? Ou, o que é o mesmo: que constelação de determinações – e com que nexos entre elas – forma propriamente o μεταξύ, no sentido “terminológico” do termo.

Como vimos (e agora importa recapitular, juntando as diferentes peças do puzzle e procurando distinguir melhor a figura que conjuntamente fazem aparecer), a carga de determinações própria do μεταξύ, no sentido “terminológico”, caracteriza-se tanto pela sua complexidade quanto pelo facto de os diferentes elementos que a integram

⁶⁵⁹ Para evitar equívocos, tenha-se presente que em diversos momentos das análises anteriormente feitas suscitámos a questão de saber se o μεταξύ então em causa (por exemplo, o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. o seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) ocupava apenas uma *parte* do horizonte ou a *totalidade* dele. Mas aí tratava-se apenas de apurar isso em relação a uma *determinação específica* (ou melhor, a uma ordem particular de determinações: a) mortal/imorta/μεταξύ entre ambos, ou então b) saber/não saber/μεταξύ entre ambos). Por outras palavras, tratava-se apenas de estabelecer, em relação a um dado intervalo entre dois extremos, se estes últimos se situam dentro ou fora do campo global do nosso alcance. De modo nenhum estava em causa apurar que outras determinações, para além de cada uma dessas, também se acham afectadas pelo mesmo tipo de estrutura, acabando por implicar algo muito semelhante. Por outras palavras, a) o facto de, em matéria de temporalidade, estarmos inteiramente presos em qualquer coisa como uma região total de μεταξύ e não termos propriamente contacto com nenhum dos extremos para lá dela ou b) o facto de também se passar algo muito semelhante em matéria cognitiva parecem não bastar, só por si, para definir se o mesmo se passa ou não com as *outras* determinações. Em princípio, poderia acontecer que, por exemplo, nessas duas matérias (em relação a esses dois intervalos), estivéssemos inteiramente presos do μεταξύ, mas sem que o mesmo sucedesse noutros casos. E, se assim fosse, parece que a prisão no μεταξύ teria um carácter bastante circunscrito e puramente “regional” – haveria tal prisão apenas em relação a uma parte do que nos constitui ou daquilo com que estamos em contacto (e poderia até suceder que a maior parte do que nos constitui ou daquilo com que estamos em contacto fosse inteiramente estranha ao μεταξύ). A questão que se põe agora é justamente esta: será assim?

corresponderem a uma *cadeia de sucessiva contracção de determinação*, tal que uns elementos qualificam e precisam o que vem dos outros – e só a *totalidade* deles (quer dizer, a cadeia completa) acaba por fixar bem o que está em causa.

Ora, se nos ativermos aos elementos essenciais, a *constelação* de determinações e o *nexo de encadeamento* próprios da noção de *μεταξύ*, na acepção “terminológica” que temos estado a tentar seguir (ou seja, o denominador comum, presente em todos os casos considerados, e que justifica usar-se, em relação a todos eles, o mesmo conceito: “*μεταξύ*”), podem *grosso modo* ser descritos do seguinte modo:

1. O primeiro elemento de afinidade que atravessa todas as instâncias de *μεταξύ* consideradas é a *alteridade* da instância intermédia relativamente aos extremos a que diz respeito: o *μεταξύ* difere dos extremos e é algo inteiramente *irredutível* aos extremos. Quer dizer, o *μεταξύ* tem *uma identidade própria*, que de modo nenhum corresponde à dos extremos em questão. Em suma, o *μεταξύ* é algo de *terceiro* – um *τρίτον* – em relação aos extremos: um *μήτε/μήτε* sc. *οὔτε/οὔτε* (*οὐδέτερον*) em relação a eles.

2. Poderia ser assim, haver este elemento de neutralidade, no sentido etimológico, e o *μεταξύ* ser *ne-utrum* (nem-um-nem-o-outro) em relação aos extremos, mas de tal modo que se situasse *para lá* de um deles (e correspondesse, portanto, a uma revisão da identificação dos extremos, em resultado da qual emergisse algo ainda mais afastado de um deles do que aquilo que inicialmente se apresentava como o extremo oposto). Mas justamente não é assim. Em todos os casos considerados, o *μεταξύ* tem de próprio situar-se *no intervalo entre os extremos* e a distar *menos* de cada um deles do que cada um dista do outro.

3. Mas, sendo assim, o que salta à vista nos diferentes casos considerados é que a natureza da instância intermédia passa justamente pela determinação *de ambos os extremos*. Poderia tratar-se de algo situado entre os extremos (e, portanto, menos distante de cada um deles do que cada um deles é do outro), mas de tal modo que a determinação própria do *μεταξύ* nada tivesse a ver com as determinações dos extremos: fosse completamente *original* e *estranha* a elas. Mas o ponto decisivo está em que, com tudo o que tem de irredutível aos extremos, em todos os casos considerados o *μεταξύ* implica (e consiste justamente em) qualquer coisa como a *co-presença* ou a *conjunção dos extremos*: a paradoxal *combinação de um com o outro*. E ambos os aspectos – a alteridade sc. a irredutibilidade em relação aos extremos e a co-presença ou combinação

de ambos – são importantes pelo modo como estão constitutivamente implicados um no outro e só conjuntamente formam o μεταξύ. No seu uso “terminológico”, o termo “μεταξύ” designa, assim, uma determinação *radicalmente-diferente-dos-extremos-feitada-conjunção-entre-eles*.

3.1. Por um lado, isso significa que os elementos componentes do μεταξύ – os extremos implicados na sua constituição – não coincidem consigo mesmos (com os extremos, se assim se pode dizer, *em estado puro*). Quer dizer: ao entrarem na constituição do μεταξύ, os extremos têm de perder a sua própria identidade: têm de sofrer uma espécie de *contaminação um pelo outro*. É isso que se exprime nas fórmulas a que Sócrates/Diotima recorrem para exprimir a peculiar natureza do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (“ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον”, “ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ” ou “θνητὸν ἀθανασίας μετέχει”). Essas fórmulas não têm aplicação apenas no caso específico do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. *Mutatis mutandis*, aplicam-se a todos os outros casos, sem excepção. Mas, sendo assim, a contaminação de que estamos a falar tem justamente o carácter disso mesmo: uma contaminação do extremo A pelo extremo B e *vice-versa*. Ora, daí decorre que a contaminação também não é possível (e não ocorre) se, com ela, pura e simplesmente se perder a identidade dos extremos. Quer dizer, tem de se tratar de algo que afasta cada um dos extremos *de si mesmo*, por causa da *contaminação* pelo oposto, mas sem com isso destruir inteiramente o que cada um dos extremos tem de próprio e oposto ao outro.

3.2. Por outro lado, o μεταξύ também se distingue por uma determinada conformação da “co-presença” (da *combinação* ou *síntese*) dos extremos em que propriamente consiste. Vendo bem, o que salta à vista é que em todas as modalidades do “μεταξύ terminológico” a “síntese” que de cada vez está em causa se acha constituída no modo do *entrelaçamento* ou *cruzamento recíproco*, do *um-no-outro*, do “*híbrido*” ou da *mistura*, no sentido mais “forte” do termo. Nesse sentido, a síntese entre os extremos está muito longe de equivaler à mera *justaposição* deles, como se se tratasse de algo composto na forma de um “mosaico”. O que se passa com o μεταξύ é, pelo contrário, que tudo aquilo que nele há de um dos “extremos” inclui também, *no seu próprio núcleo*, a determinação do “extremo oposto”, como algo *sempre já a passar por ele* e a *interferir decisivamente na sua determinação*. É isso que se exprime nas citadas formas de caracterização do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (e no modo como acabam por se aplicar a todos os casos): em todas as instâncias de μεταξύ aqui em causa, cada um dos

extremos só está presente (e está sempre já presente) justamente *no modo da contaminação pelo outro*. Ou seja, enquanto tal, o μεταξύ não tem absolutamente nada de um dos extremos que não se ache sempre já transformado e contaminado pela interferência do outro. Mais: em todas as instâncias consideradas, o μεταξύ consiste propriamente numa terceira determinação (nesse terceiro “quê” ou num terceiro modo de ser) completamente irreduzível à mera justaposição dos extremos a que diz respeito e que entram na sua composição

4. O ponto decisivo na concepção do μεταξύ passa por não se tentar escamotear o que, em todos os casos, tem de paradoxal (de ἄτοπον) – como se se estivesse em condições de o esclarecer e resolver o paradoxo. O que é característico do μεταξύ, tal como Platão o desenha, é justamente que não se consegue nada disso, antes tem de se reconhecer que a forma fundamental do μεταξύ – o cruzamento ou mestiçagem entre os extremos e a ideia de um híbrido deles (um híbrido entre o θνητόν e o ἀθάνατον, entre σοφία e ἀμαθία, entre παντελῶς ὄν e μηδαμῇ ὄν, entre καλόν e αἰσχρόν, entre ἀγαθόν e κακόν) – acaba por corresponder, também ela, à fixação de uma *incógnita*. Pois pura e simplesmente não se está em condições de *entender* efectiva e eficazmente a que é que corresponde. Nesse sentido, a tese sobre o carácter μεταξύ destas e daquelas determinações não pretende negar a dificuldade – procura, sim, chamar a atenção para o facto de a situação em que damos connosco ter uma natureza tal que corresponde precisamente a esse paradoxal μεταξύ que não se consegue compreender adequadamente.

Podemos exprimir tudo isto a partir do que em *República V* se diz a respeito do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Como vimos, em certo sentido o μεταξύ distingue-se por corresponder à *conjunção* dos dois extremos entre os quais se situa (i.e, por ser ἀμφοτέρα) – de sorte que se passa completamente ao lado do que está em causa na noção de μεταξύ se se perde de vista este aspecto. Mas, por outro lado, não menos decisivo do que perceber que o μεταξύ combina os dois extremos (é ἀμφοτέρα) é também perceber que aquilo de que nele se trata também não fica propriamente captado com a noção de conjunção ou combinação (de ἀμφοτέρα) – ou, como se diz no final de *República V*, não se presta a um *παρίως νοῆσαι* nestes termos. Quer dizer: quando se pensa a noção de conjunção entre os dois extremos, também ela não basta para captar o que está efectivamente em causa no μεταξύ (também ela fica, por assim dizer, “à porta” disso para que a noção de μεταξύ aponta). Nesse sentido, o μεταξύ também não é

ἀμφοτέρω. Este estado de coisas arrasta, como vimos, para um circuito de errância (como se diz na *República*, de κυλινδεῖσθαι ou πλάνη). Num primeiro momento, como vimos, tal percurso leva para longe de todas as possibilidades consideradas (incluindo a própria combinação ou o “e/e” relativo aos extremos). Mas, depois, mostra que o μεταξύ também não se situa propriamente no exterior delas; de sorte que acaba por “devolver à procedência” (quer dizer, ao jogo de ping-pong entre “nem/nem” e “conjunção”) – reiniciando assim o próprio circuito da errância.⁶⁶⁰

Por outras palavras, em todos os diferentes casos, a fixação do μεταξύ como conjunção (híbrido ou mestiçagem) não é de modo nenhum uma *fixação*, no sentido próprio do termo (no sentido do παγίως νοῆσαι). Há sempre uma espécie de “nevoeiro cognitivo” a cobrir o μεταξύ, enquanto tal. Também podemos exprimir isto dizendo que o μεταξύ nunca corresponde a um valor propriamente *conhecido* – mas antes sempre só a uma *incógnita*. E a identificação disto ou daquilo como μεταξύ põe-no a descoberto como algo em que se dá esta peculiar forma de “fuga” – de sorte que nunca é mais do que a delimitação de onde se esconde uma incógnita. Vendo bem, embora Platão mencione este aspecto só a respeito do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, nada disto vale só para ele. Sucede antes que vale para *todos os outros casos* – para todo o μεταξύ enquanto tal. Em suma, a combinação dos extremos em que consiste o μεταξύ marca sempre a presença de um “rosto desviado” – que se *furta* ou se *recusa*.

5. Em razão de tudo isto, o μεταξύ tem, por sua própria natureza, o carácter de uma determinação *dinâmica*, sempre marcada por *desassossego*. Esse carácter dinâmico vem da sua constituição *cruzada* – e do facto de, para cúmulo, se tratar não apenas de um cruzamento entre *opostos*, mas na verdade de um cruzamento entre *extremos*. Por ser assim, todo o μεταξύ é intrinsecamente *instável*, está impedido de coincidir consigo mesmo e em permanente conflito interno. Pois tem, se assim se pode dizer, “internalizado” e no seu próprio fulcro (naquilo que é) o conflito entre os extremos que o compõem. O μεταξύ é ao mesmo tempo os dois extremos e, por causa de cada um deles, não está nem pode estar em paz com o outro – mas também não está nem pode estar em paz com o próprio facto de *ser-esse-conflito* e de se achar preso nele e entregue a ele. Trata-se, portanto, de algo marcado por constitutiva *desavença e pressão de fuga* – mais: por uma desavença e pressão de fuga no *próprio fulcro da sua paradoxal identidade* (disso mesmo em que consiste). Daí decorre que seja sempre na forma

⁶⁶⁰ Cf. *supra* pp. 460ss.

da *remissão para lá de si* e até mesmo da *expulsão de si*. Ou seja, o modo de ser do *μεταξύ* inclui sempre a *impossibilidade de ficar no que já é* e a *procura de outra coisa para lá de si* (ou, mais precisamente, a procura da conversão de si mesmo noutra coisa para lá de si). Isto é, o modo de ser do *μεταξύ* tem sempre no seu centro a procura da *superação de si*. Isso quer dizer também que o *μεταξύ* é, todo ele, *tensão* – e que, enquanto *tensão*, toma sempre a forma de um *projecto*: está sempre dirigido a algo que ainda falta e intrinsecamente votado à obtenção disso. Nesse sentido, o *μεταξύ* está sempre *avanzado sobre si mesmo* (a *ir além de si*) – e, por isso mesmo, em igual medida, também *atrasado em relação a si* (a *ficar aquém de si*). É já a *tensão* e o *projecto* – mas ainda não o cumprimento dele. E isso, por sua vez, significa que o *μεταξύ* é sempre *em trânsito*, sempre *em curso*, sempre *a meio caminho*. Ou, como também podemos dizer, é sempre *a transpor*, *a passar* ou *a cruzar fronteiras*. Para compreender bem a sua natureza intrinsecamente inquieta e móvel, é preciso ter presente que todo o *μεταξύ* é ao mesmo tempo a) *sempre já* a ir e b) *sempre ainda* a ir. É *sempre já* a ir, porque, mesmo que não chegue a haver qualquer cumprimento do seu *projecto*, já há transposição e ida no próprio *projecto*, enquanto tal. E, por outro lado, o *μεταξύ* é *sempre ainda* a ir, porque, por mais que já haja cumprimento do seu *projecto* (e se tenha até ido muito longe nele), o *μεταξύ* enquanto *μεταξύ* se queda sempre ainda aquém do seu pleno cumprimento – é sempre *ainda projecto* e *tensão para mais*, sempre ainda *em travessia*, etc.

Em suma, o *μεταξύ* é uma determinação ou um modo de ser intrinsecamente *errante e sem posto*.

6. Visto isto, há um outro traço comum a todas as diferentes intâncias intermédias focadas por Platão e que tentámos analisar nos capítulos precedentes. Ele tem que ver com aquilo a que se pode chamar a *diferença de funções* entre os dois extremos a que o *μεταξύ* diz respeito e em cuja paradoxal combinação sempre consiste. Essa diferença de funções prende-se com o facto de todo o *μεταξύ* ser intrinsecamente *orientado de um dos seus pólos para o outro* – e isso de tal modo que a *tensão* que lhe inere é sempre uma *tensão de afastamento de um e aproximação ao outro*.

Por outras palavras, o *μεταξύ* descrito por Platão inclui sempre não apenas uma relação aos dois extremos a que diz respeito, mas também a marcação de um deles como extremo *negativo* (de que se procura fugir) e do outro como extremo *positivo* (a que se está votado e se procura alcançar). Isso introduz “*assimetria*” entre os dois

extremos entre os quais se acha atravessado, conferindo ao μεταξύ o carácter de qualquer coisa “a-caminho-do” extremo positivo e “orientado-para” ele: intrinsecamente “dirigido-a” ele. É a tal ponto assim que se pode mesmo dizer que o μεταξύ é sempre o *projecto* do extremo positivo (qualquer coisa como uma *pertença já a ele*) mas como que “contaminado” pelo extremo oposto e, no sentido desportivo do termo, “placado” por tal “contaminação”. Assim, o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου não é senão uma tensão para o αἰεί ou o ἀθάνατον (um ser *inteiramente votado* a isso), mas contrariada, retida e embargada pelo θνητόν (pela extrema mortalidade do instante ou do “tique-taque” temporal); o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας não é outra coisa senão tensão para a σοφία (um ser *inteiramente votado* à σοφία), mas contrariada, retida e embargada por prisão em nada menos do que ἀμαθία; o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος não é outra coisa senão tensão para o παντελῶς ὄν (um ser *inteiramente votado* ao ὄν enquanto tal), mas contrariada, retida e embargada por prisão em nada menos que o oposto; o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ não é outra coisa senão uma tensão para o καλόν (um ser *inteiramente votado* ao καλόν), mas contrariada, retida e embargada por prisão em nada menos que αἰσχρόν; da mesma forma que o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ não é outra coisa senão tensão para o ἀγαθόν (um ser *inteiramente votado* ao ἀγαθόν), mas contrariada, retida e embargada por prisão em nada menos que κακόν.

7. Tudo o que dissemos até aqui refere apenas que um dos extremos em causa na constituição do μεταξύ, tal como Platão a descreve, desempenha o papel de qualquer coisa como um pólo *positivo*, a que o μεταξύ está votado e para que tende a tensão inerente a todo o μεταξύ enquanto tal – e isso por oposição a um pólo negativo, a cujo poder essa tensão para o pólo positivo procura escapar. Mas essa forma de caracterização do μεταξύ deixa escapar um traço fundamental do seu pólo positivo (um traço que de certo modo já está implicado naquilo que dissemos, mas carece, ainda assim, de explicitação). O aspecto que falta considerar prende-se com o facto de o pólo positivo do μεταξύ ser sempre um *extremo*, no sentido próprio e forte do termo.⁶⁶¹ Quer dizer, em cada um dos casos considerados, o pólo positivo (o ἀθάνατον sc. o αἰεί, a σοφία, o παντελῶς ὄν, o καλόν e o ἀγαθόν) corresponde a um *máximo* (a algo totalmente *inultrapassável*) na sua ordem de determinação.

Há que insistir neste ponto e nas implicações de que se reveste: em todos os casos, o μεταξύ é intrinsecamente relativo a algo dessa natureza (a qualquer coisa como

⁶⁶¹ Não apenas um extremo no sentido “funcional” – sobre esta diferença, cf. *supra* pp. 94ss., 181ss.

uma *plenitude absoluta*, um *nec plus ultra* – correspondente, se assim se pode dizer, à total perfeição). Por outras palavras, há uma ligação constitutiva entre *μεταξύ* e *superlativo* (*superlativo absoluto*, no sentido estrito e pleno do termo). Cada uma das instâncias de *μεταξύ* terminológico a que Platão faz referência está intrinsecamente voltada para um *superlativo absoluto* – e consiste propriamente num *projecto de ser o superlativo absoluto* (numa *precisão* do superlativo absoluto: de passar a ser o superlativo absoluto ou alcançar o superlativo absoluto) em cada uma das diferentes ordens de determinação em causa. Também podemos exprimir isto na linguagem do livro IX da *Respublica*, onde se fala da diferença entre o “alto”, o “baixo” e a instância intermédia, bem como da possibilidade de confusão entre esta última (que é, de certo modo, um “alto” em relação ao “baixo” – ou seja, um “alto relativo”) com o verdadeiro “alto”, i.e. com o “alto absoluto”, que se distingue justamente por não consentir nada acima de si.⁶⁶² Todas as diferentes modalidades de *μεταξύ* a que Platão faz referência distinguem-se justamente por serem, cada uma a seu modo e na sua ordem de determinação, um *projecto* e uma *precisão* deste “alto absoluto”. Tal como Platão o concebe, o *μεταξύ* “terminológico” nunca faz a coisa por menos: inclui sempre já, em forma de *projecto*, um *superlativo absoluto* ou um “alto absoluto”. O *μεταξύ* “terminológico” põe sempre já num mínimo de *contacto* com isso, é sempre já uma *relação* com isso – e na verdade uma fortíssima forma de relação com isso: uma verdadeira “explosão” de *precisão* disso e de *tensão* para nada menos do que isso.

A designação usada por Platão para referir o *μεταξύ* “terminológico” (i.e. o recurso à ideia de instância *intermédia*) pode, por isso, induzir em erro e levar a esquecer de que é que o *μεταξύ* “terminológico” é *μεταξύ* (aquilo em relação ao qual ele é intermédio). O *μεταξύ* “terminológico” é intermédio, sim, mas em relação a um *superlativo absoluto* (ou a um “alto absoluto”). De sorte que esse seu ser-*apenas-intermédio* não deve esconder que inclui em si, como pólo de si, nada menos do que um *superlativo absoluto* – e isso de tal modo que, na verdade, consiste em nada menos do que um *projecto de insuperabilidade* e uma *tensão para a insuperabilidade*.⁶⁶³ Por outras palavras, falar de *μεταξύ*, no sentido aqui em causa, é falar de qualquer coisa como uma *precisão de perfeição* (do pleno, do inultrapassável). Por mais intermédio (e apenas intermédio que seja – quer dizer, por muito que diste do *superlativo absoluto* a

⁶⁶² Cf. *Respublica*, 583b-586c e pp. 97ss.

⁶⁶³ De sorte que o intermédio é tal precisamente enquanto está constitutivamente dirigido e votado aos *antípodas* do ser-intermédio: a nada menos do que ao “alto absoluto”.

que está votado), o μεταξύ é um peculiar acontecimento de *superlativo absoluto in absentia*: possui sempre a forma disso, tem no superlativo o alvo a que está votado – e está totalmente preso a ser isso (essa como que *chamada* para o superlativo absoluto ou o “alto absoluto”).

É quase ocioso vincar que este aspecto qualifica ou modifica todos os outros que passámos em revista neste breve bosquejo.

8. Mas o que acabamos de focar põe na pista de um outro aspecto. Em todos os casos considerados, em vez de corresponder a algo “simples”, com um único registo ou um único nível (sem qualquer possibilidade de multiplicação), o μεταξύ cobre *diferentes relações de forças* entre os dois extremos que entram na sua composição. Como vimos, o μεταξύ envolve sempre como que uma “placagem” do seu pólo positivo pelo pólo negativo – mas essa “placagem” pode ocorrer com diferentes relações de forças entre as duas componentes, de tal modo que depõe mais perto de um ou outro dos dois pólos opostos. Quer dizer, se se trata do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o respectivo μεταξύ pode ter lugar com diversas relações de forças entre o que já há de σοφία e o que ainda há de ἀμαθία – e daí decorre serem possíveis vários (e, como vimos, até mesmo muitos) passos de redução da ignorância cujo *terminus ad quem* continua a ser apenas μεταξύ. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para o seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. E algo equivalente acontece também com o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, com o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. com o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Por exemplo, no caso do primeiro, o simples facto de haver duração (e de ela se prolongar) corresponde já a um certo afastamento em relação à mera mortalidade (à radical mortalidade do instante ou ao “tiquetaque” temporal). E esse afastamento torna-se cada vez maior à medida que a duração se vai prolongando mais e mais. Mas isso não impede que, por maior que seja a duração em causa, desde que tenha a forma da *duração* (da transmissão e reprodução de si noutro, etc), o resultado de tudo isto fique sempre *aquém* (e, de facto, *incomensuravelmente* *aquém*) do pólo positivo para que o μεταξύ tende – ou seja, ainda sempre prisioneiro da mortalidade, ainda sempre apenas μεταξύ e sem nada (absolutamente nada) mais que μεταξύ.⁶⁶⁴

Neste sentido, podemos falar da *extensão* ou *profundidade* do μεταξύ – de algo equivalente àquilo a que chamámos o “*de profundis* cognitivo”. Ou seja, também

⁶⁶⁴ A este respeito, veja sobretudo pp.. 262ss., 275.

podemos falar de um “*de profundis*” relativo ao καλόν e de um “*de profundis*” relativo ao ἀγαθόν. Ou então também podemos falar de qualquer coisa como uma “caverna” do καλόν ou uma “caverna” do ἀγαθόν.⁶⁶⁵ Por um lado, o ponto decisivo em tudo isto é que uma ascensão para tentar escapar a esse “*de profundis*” (a essas diferentes instâncias de “*de profundis*”) – sc. a escalada das respectivas “cavernas” – pode avançar muito e, todavia, deixar apenas em algo já menos (e até muito menos) “*de profundis*”, sim, mas, mesmo assim, *ainda inteiramente tal*. Por outro lado, é igualmente importante o facto de todas estas instâncias de “*de profundis*” assumirem esse carácter por causa da ligação do μεταξύ a um superlativo absoluto ou a um “alto absoluto”, no sentido do livro IX da *Respublica* – de tal modo que é a constitutiva pertença do μεταξύ a esse superlativo absoluto (ou a esse “alto absoluto”) que faz a distância, a extensão: o “*de profundis*” enquanto tal.

9. Esta conformação do μεταξύ tem a ver com dois aspectos que são indissociáveis um do outro e que se “contrabalançam” reciprocamente.

Por um lado, o μεταξύ é *em si mesmo suficiente para constituir uma relação com o extremo positivo*, i. e. *com o superlativo absoluto*. Ou seja, *o próprio plano intermédio põe em si e a partir de si a ligação com esse para-lá-de-si*. Neste sentido, o μεταξύ é sempre já portador da peculiar “força” em virtude da qual é capaz de *pôr em contacto com o pólo positivo (o superlativo absoluto) – de conduzir a ele, levar na sua direcção*, etc. Em suma, a relação com o pólo positivo ou o superlativo absoluto *não vem “de fora”*, não é posta por qualquer coisa de exterior ao próprio plano intermédio. Não: sucede antes que *é o próprio μεταξύ* (sc. a esfera de sentido aberta por ele) que se acha *sempre já “extrovertido”* em direcção ao extremo positivo – e, assim, numa *inamissível* ligação com ele.

Mas, sendo assim, acontece, por outro lado, que o próprio μεταξύ *é só isso* – μεταξύ, isto é, um plano de realidade ainda inteiramente aquém – “cronicamente” aquém – do para-lá de si (do superlativo absoluto ou do “alto absoluto”) a que se acha votado. Neste sentido, tal como é intrinsecamente portador de uma força, o μεταξύ é não menos intrinsecamente portador de uma “fraqueza”: a “fraqueza” que faz dele algo ainda longe do extremo ou do superlativo absoluto para que remete e que tem fixado

⁶⁶⁵ Observe-se que, neste particular, a figura da caverna expressa apenas a ideia de uma tal multiplicação de níveis que a progressiva redução da distância ao pólo positivo não traz consigo a ultrapassagem do μεταξύ enquanto tal.

como “alvo”. Dito de outro modo: a “força” do *μεταξύ* é uma “força” que sempre de novo “esbarra” na incapacidade de alcançar a determinação que constitui o seu *terminus ad quem*. E, assim, apesar de o plano intermédio ser sempre já inteiramente feito desta “saída” (a “saída” que justamente permite a abertura ao horizonte do pólo positivo sc. ao superlativo absoluto), tal “saída” tem sempre a forma de uma “retenção” em si, de um ainda *ficar-só-em-si*. Nessa medida, o *μεταξύ* é tanto um estar-permanentemente-saído-de-si (um ir sempre já para lá de si, etc.), quanto – paradoxalmente – um ficar *encalhado* e retido *em si mesmo*, na prisão da sua fraqueza.

10. Isto leva-nos, finalmente, a um último aspecto que importa ver neste contexto, pois também ganhou contornos como traço de afinidade entre as diversas instâncias de *μεταξύ* “terminológico” que aqui passámos em revista. Referimo-lo de passagem no início deste último capítulo, mas agora há que o considerar um pouco mais detidamente. Como se disse, as instâncias de *μεταξύ* “terminológico” para que Platão chama a atenção na sua obra distinguem-se também pela circunstância de acabarem por ocupar inteiramente o horizonte, atirando os respectivos extremos para fora dele (sc. para fora da nossa esfera de alcance).

A princípio, a própria concepção de algo como intermédio parte de uma perspectiva que divide o horizonte em três componentes – de tal modo que, tomando como referência os extremos, situa a instância intermédia no respectivo intervalo. Vendo bem, essa forma de concepção supõe tacitamente uma “*testemunha*” com *capacidade cognitiva* (que acompanha eficazmente todo o horizonte e assim também cada uma das três partes em que o divide). Mas o panorama que na verdade se desenha em relação a qualquer das instâncias de “*μεταξύ* terminológico” aqui passadas em revista é muito diferente desse. A situação em que nos temos acaba por se revelar uma situação tal que tudo o que nos rodeia – e na verdade tudo aquilo a que conseguimos aceder – *é ainda sempre μεταξύ*. Ou seja, não conseguimos chegar a pôr um pé que seja fora do domínio do *μεταξύ* e toda a nossa relação com os extremos radica nele e está mediada pelo filtro dele. Por outras palavras, os extremos com que temos contacto são sempre “personagens internas” do próprio *μεταξύ*: as “personagens internas” correspondentes aos pólos ou pontos de fuga (o pólo positivo e pólo negativo) da tensão em que o *μεταξύ* consiste. Ou, como também podemos dizer, nunca vemos os extremos a não ser “com os olhos do *μεταξύ*” e no “palco” dele.

Mas, se é assim, isso abre, finalmente, uma outra possibilidade que acaba por conferir ao μεταξύ um significado e um alcance muito diferentes daqueles que espontaneamente tendemos a atribuir-lhe.⁶⁶⁶ Com efeito, esse fechamento global na esfera do μεταξύ – quer dizer, o fechamento em virtude do qual toda a nossa relação com os extremos (com a γνώσις e a ἀγνοσία, com o ὄν e o simples μὴ ὄν, com o ἀθάνατον sc. o αἰεὶ e o θνητόν, com o καλόν e o αἰσχρόν e assim também com o κακόν e o ἀγαθόν) acaba por nunca sair da esfera do respectivo μεταξύ. Ora, isso torna até mesmo incerto a) que haja efectivamente (como o μεταξύ inculca) qualquer desses extremos *na pura posição de si próprio* – e assim também b) que aquilo que concebemos como extremos alcance alguma coisa do que efectivamente orresponderia aos extremos (aos *puros* extremos) em cada ordem de derminação. Ou seja, em última análise até pode muito bem acontecer que os extremos com que estamos em relação (e com que estamos em relação porque se acham incluídos no próprio μεταξύ que se define por eles – ou seja, porque são “personagens internas” do próprio μεταξύ) na verdade não tenham nada da existência independente do μεταξύ e do teor muito diferente do μεταξύ que este último lhes atribui.

Expliquemo-nos melhor. É claro que a γνώσις e a ἀγνοσία, por exemplo, aparecem como exteriores ao μεταξύ e opostas a ele. É assim que nos aparecem e é assim que são “personagens internas” do próprio μεταξύ. Quer dizer, elas são “personagens internas” *qualificadas pelo estatuto de serem muito mais do que isso*: percebidas como personagens *externas* – e até mesmo como personagens externas cujo carácter externo dá sentido ao μεταξύ. Mas isso não impede que essa “exterioridade” (esse estatuto de “exterioridade”) possa muito bem ser apenas um traço conferido à “personagem interna” – e, na verdade, tanto assim que a forma como o extremo (no caso, a pura γνώσις e a pura ἀγνοσία) entra e está “em cena” não corresponde nada a essa “exterioridade” relativamente ao μεταξύ de que supostamente se reveste. Pois, vendo bem, o próprio extremo é (também ele) um “conteúdo μεταξύ (tido fora de si mesmo, em regime μεταξύ: na incapacidade do παγίως νοησαι, etc.). Ora, isto que assim ganha contornos em relação à γνώσις e à ἀγνοσία vale também, *mutatis mutandis*, para o ὄν e para o simples μὴ ὄν, para o ἀθάνατον sc. o αἰεὶ e para o θνητόν, para o καλόν e o αἰσχρόν sc. para o ἀγαθόν e o κακόν.

⁶⁶⁶ E muito em especial acaba por conferir a) à *extensão* ou à *profundidade* do μεταξύ e b) àquilo a que chamámos o *fechamento* ou o *encalhe* nele uma importância maior do que aquela que espontaneamente se sugeria e implicações diferentes daquelas de que à primeira vista se revestem.

Em suma, se formos a ver, nada impede que, em qualquer dos casos considerados, os extremos sejam pura e simplesmente uma “*miragem*” do próprio μεταξύ – e não mais do que isso. De sorte que nascem do μεταξύ, são produtos dele e toda a sua indepedência e exterioridade relativamente a ele não passa de uma mera ilusão.

Mas, por outro lado, a verdade é que também nada garante que seja inteiramente assim. Quer dizer, nada permite excluir o seguinte: mesmo que toda a nossa relação com os extremos em causa radique sempre no respectivo μεταξύ (esteja inteiramente mediada por ele e enalhada nele), ainda assim suceda que à remissão para os extremos – ao carácter intrinsecamente “extrovertido” do μεταξύ – corresponda efectivamente algo para lá do próprio μεταξύ (algo que o μεταξύ, enquanto μεταξύ, não está em condições nem de conceber nem de saber se tem cabimento ou não).

Essa é a *ambiguidade* – a *opacidade* e a *anfibia* – que, em todos os casos considerados, marca o μεταξύ na acepção terminológica (quer dizer, tanto o próprio conceito quanto o complexo de fenómenos para que ele aponta). Dentro da “caverna” (dentro da “caverna” da γνώσις e do ὄν, dentro da “caverna” do ἀθάνατον sc. do αἰεί, dentro da “caverna” do καλόν ou dentro da “caverna” do ἀγαθόν) não se sabe, nem se pode saber, se há algum exterior da “caverna” e a que é que esse exterior corresponde (qual o seu teor). Mas, ao contrário do que pode parecer, essa impossibilidade de saber de modo nenhum impede a prisão em qualquer destas “cavernas” ou a tomada de consciência dela. Pois, para haver semelhante prisão (e consciência dela), não é precisa a existência independente de nenhum exterior: basta que isso mesmo que se tem esteja constituído de tal modo que *remete sempre para além de si e situa a sua própria chave para lá de si*. Ou, mais precisamente: para haver semelhante prisão, basta que aquilo que temos (sc. aquilo que nos conforma, aquilo a que estamos dirigidos, aquilo de que precisamos, etc.) nos escape ou nos fuja como é próprio do μεταξύ – e isso de tal maneira que, por outro lado, o seguimento de tal remissão não cesse de a encontrar renovada e leve a um itinerário de *reiterado não encontro* (de reiterada *fuga*) daquele que é, desde o princípio, o *terminus ad quem* da remissão.

§3. Platão e a questão da isomorfia: Πενία × Πόρος

O que acabamos de ver partiu da questão de saber se seria ou não possível identificar *nexos* (cruzamentos, pontos de intersecção) entre as diferentes modalidades do “μεταξύ terminológico”. E a resposta é afirmativa: os aspectos que passámos em revista nas páginas anteriores dão justamente a ver afinidades, isomorfias, paralelismos entre essas diferentes modalidades de μεταξύ. Mas ao mesmo tempo põe-se também a questão de saber se há ou não enunciados do *Corpus Platonicum* que chamem a atenção para isto mesmo – para esta isomorfia ou afinidade entre os diferentes casos de μεταξύ.

Vendo bem, a resposta a esta pergunta é complexa. Por um lado, há que ter presente que o *Corpus Platonicum* não está escrito na forma de um tratado – e que um dos muitos aspectos que fazem que seja assim é o facto de muitas vezes as teses e conclusões mais importantes serem deixadas nas entrelinhas, para o leitor tomar a iniciativa de se apropriar delas (como teses suas, resultantes da sua própria compreensão, daquilo que ele próprio descobre, etc.). Dito de outro modo, um dos procedimentos típicos do *Corpus Platonicum* é justamente só pôr os “pontos” (e, na verdade, muitas vezes só alguns dos “pontos”) e esperar do leitor que os junte – e assim faça aparecer a figura que lhes corresponde. Por outro lado, como julgamos ter mostrado na análise que fizemos dos diferentes casos de μεταξύ postos em destaque por Platão, a própria apresentação de cada uma das diferentes modalidades está feita de tal modo que há um mais ou menos tácito complexo de alusões ou referências, de recurso às mesmas fórmulas (ou, de todo o modo, a fórmulas muito semelhantes) – tudo coisas que fazem emergir a “forma” daquela instância de μεταξύ que de cada vez está a ser especialmente considerada sobre o “fundo” das outras. Há, assim, como que um silencioso “fandango” na sucessiva exposição das diferentes instâncias de μεταξύ – que quase permanentemente chama a atenção para a isomorfia entre elas.

Mas, além de tudo isto, há ainda uma outra coisa. E essa “outra coisa” é um conjunto de enunciados do *Corpus Platonicum* onde expressamente se faz referência à isomorfia aqui em causa – e isto na forma de uma derivação “genealógica” dos diferentes casos de μεταξύ terminológico a partir de uma mesma origem ou de um mesmo princípio. Esses enunciados encontram-se naquela passagem do discurso de Sócrates/Diotima onde é apresentado Ἔρως como fruto da união entre Πενία e Πόρος. E o ponto decisivo é que, neste passo do *Symposium*, se diz, com todas as letras, que

várias propriedades fundamentais de Ἔρως – e na verdade justamente aquelas que correspondem a diferentes instâncias de μεταξύ “terminológico”) – expressam essa peculiar filiação e resultam conjuntamente dessa origem.

Acontece, entretanto, que a mera indicação do contexto a que pertence a referida do *Symposium* põe na pista de uma dificuldade fundamental. Pois aparentemente o que está em causa nos enunciados de Sócrates/Diotima sobre o pai e a mãe de Ἔρως não é de maneira nenhuma a articulação entre os diferentes componentes de μεταξύ terminológico, mas sim a caracterização de um deles (de apenas *um* deles): o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, identificado como δαίμων. E, para cúmulo, nem sequer se trata daquilo a que chamámos a *segunda* identificação do μεταξύ em causa, mas antes da primeira – ou seja, da sua identificação “mitológica” (aquela que, como vimos, acaba por ser substituída e deixada para trás).⁶⁶⁷ Por outras palavras, o contexto em que se insere a referida genealogia de Ἔρως é não só a) um contexto restrito (diz respeito à estrutura ou às propriedades *internas* de uma das instâncias de μεταξύ referidas por Platão – e não à articulação entre todas elas), mas também b) um contexto pertencente àquela primeira fase do discurso de Sócrates/Diotima, em que a exposição do μεταξύ se desenvolve num contexto “mitológico” (naquele contexto mitológico que vinha do discurso de Agatão) e ainda não “descolou” disso para uma análise mais concentrada nos próprios fenómenos (naquelas componentes essenciais da vida humana que também ilustram o cabimento de instâncias μεταξύ).⁶⁶⁸

É esta a objecção que se põe logo à partida – e a pergunta passa a ser, então, a seguinte: significa isto, só por si, que não estamos a bater à porta certa, pois a passagem em causa trata, afinal, de outras coisas (tem um outro objecto) e pertence também a um outro “registo” de discurso (a que Sócrates/Diotima recorrem numa fase preliminar, mas que depois deixam para trás) – de sorte que a genealogia de Ἔρως dificilmente terá relevo para a questão a respeito da qual a pretendemos evocar?

Não necessariamente.

⁶⁶⁷ Cf. *supra* pp. 239ss. O passo em causa situa-se, portanto, no quadro daquela inflexão de perspectiva mediante a qual Sócrates procura mostrar que o facto de Ἔρως não ser um *deus* de modo nenhum implica que tenha de ser, então, um *mortal*; pois a oposição ente ἀθάνατον e θνητόν é justamente uma das que consentem instância intermédia: aquela que se acha consignada no conceito de δαίμων – e Ἔρως é um δαίμων.

⁶⁶⁸ E que, como vimos, acabam por se tornar o objecto principal do discurso sobre o μεταξύ.

Para perceber como pode ser assim, importa reconsiderar alguns aspectos fundamentais do que vimos a propósito da figura da *dupla identificação do μεταξύ*, tal como ganha contornos no discurso de Sócrates/Diotima. Como oportunamente pusemos em relevo, esta figura da *dupla identificação* entra em cena naquilo que Sócrates/Diotima dizem tanto no caso do *μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* quanto no do *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας*. Em ambos os casos, sem qualquer aviso prévio (sem “pestanejar”, sem qualquer chamada de atenção para o facto de estarem a fazer justamente isso – ou seja: “como se nada fosse”) Sócrates/Diotima passam de uma *primeira* identificação dessas duas instâncias de *μεταξύ* para uma *segunda* identificação (na verdade muito substancialmente diferente da primeira).⁶⁶⁹

A forma como se produz esta dupla identificação do *μεταξύ* tanto do *μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* quanto do *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας* sugere qualquer coisa como uma dupla possibilidade de focagem do “intermédio”. Tudo se passa como se houvesse, primeiro, uma identificação feita “de longe” – que, depois dá lugar a uma segunda identificação, já mais de perto (com melhoria das condições de focagem). O ponto decisivo está em que a primeira e segunda identificações do *μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου* e do *μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας* sustentam entre si uma relação muito peculiar. Por um lado, são muito diferentes: a segunda identificação comporta muito de inovador, irredutível e incompatível em relação à primeira. Mas, por outro lado, a despeito de toda essa diferença, não se trata de duas completamente separadas (que nada têm que ver uma com a outra). O que as caracteriza é corresponderem como que a *duas fases diferentes de aproximação ao mesmo*. E isto de tal modo que há aspectos da primeira identificação que estão claramente em conflito com a segunda e que parecem, portanto, ter de cair nesta segunda identificação – isto é, aspectos que ainda eram, por assim dizer, “filhos” da distância (que resultavam da “ambliopia da distância”) e que são substituídos pelo que aparece visto mais de perto. Mas, sendo assim, como oportunamente referimos, não é necessariamente tudo que cai: também há aspectos que, de facto, atravessam ambas as identificações – ou, mais exactamente, passam da primeira para a segunda identificação, mesmo que essa passagem envolvam também ela, uma componente de transfiguração (tal como justamente acontece na passagem do longe para o mais perto).

⁶⁶⁹ Mais: tão diferente da primeira que acaba por pôr o reconhecimento do *μεταξύ* “num novo pé”, radicalmente distinto daquele em que o deixava a primeira identificação.

Também podemos exprimir o que aqui está em causa se dissermos que a estrutura da imagem dos silenos que, no final do *Symposium*, é usada por Alcibiades para descrever Sócrates e os seus λόγοι⁶⁷⁰ está já implicitamente antecipada na forma que o próprio discurso de Sócrates/Diotima toma ao descrever as duas referidas instâncias de μεταξύ. Com efeito, o que se desenha a partir da intervenção de Sócrates/Diotima é justamente a possibilidade da alternativa entre um X (designadamente o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας) visto “*de fora*” (ao longe, à superfície ou “pela rama”)⁶⁷¹ e esse mesmo X visto mais de perto e com um “*olhar penetrante*” – o qual a) justamente se apercebe do “*mais*” (da multiplicidade “do mais”) e do *diferente* que aparece nessas condições, mas, por isso mesmo, b) também dá fé do carácter ainda impreciso, inadequado ou “abstracto” da visão mais “exterior”, no seu contraste com aquela que capta a coisa “ao pé” e “de dentro”.⁶⁷²

Verifica-se, entretanto, algo muito singular. Por um lado, esta peculiar modalidade de apresentação ou fixação do μεταξύ que é a sua *dupla identificação* tem uma presença marcante no discurso de Sócrates/Diotima – e tanto assim que afecta duas das suas componente decisivas: a focagem do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Mas, por outro lado, Sócrates/Diotima *não aplicam* esta figura de dupla identificação *a todos os elementos do seu discurso*. Quer dizer, há uma significativa parte do que dizem no contexto daquilo a que chamámos a “primeira identificação” que não chega a ser reconsiderada ou “traduzida” na esfera da segunda identificação (i.e., na esfera dos fenómenos – das componentes fundamentais da vida humana – para que esta última aponta). E um dos elementos em relação aos quais isto se passa é justamente a passagem do discurso de Sócrates/Diotima que agora temos sob foco: aquela em que a) Ἔρως é identificado como δαίμων, b) se apresenta o δαίμων Ἔρως como filho de Πενία e Πόρος e c) se fazem derivar desta peculiar filiação várias das propriedades atribuídas ao δαίμων Ἔρως (propriedades que, vendo bem, correspondem a várias das instâncias do μεταξύ que depois ganham protagonismo na segunda identificação).

⁶⁷⁰ Cf. *Symposium* 215-216 e 221-222.

⁶⁷¹ Ou, como também podemos dizer, ainda numa primeira captação.

⁶⁷² Como se a “primeira identificação” do μεταξύ fosse apenas a “linha severa da longínqua costa”, no “Horizonte” de Pessoa, citado *supra*, p. 8 – e a “segunda identificação” correspondesse à transformação que se produz “quando a nau se aproxima” e essa “abstracta linha” se converte em nada menos do que uma multiplicidade tridimensional, cheia de determinações insuspeitadas.

Mas que significa tudo isto?

Uma vez mais, a decisão tem de ser tomada por quem lê. Pois põe-se aqui um problema que o próprio texto não decide: está Platão a desafiar o leitor a fazer o que Sócrates/Diotima deixam “no tinteiro” – e a tentar apurar que é que corresponde, afinal, no plano da segunda identificação do μεταξύ, a) à ideia da *filiação de Πενία e Πόρος* (à ideia de “descendência” de Πενία e Πόρος) sc. b) à ideia de que a união entre Πενία e Πόρος dá lugar a uma multiplicidade de instâncias de μεταξύ?

Porque há este problema, pode-se falar de qualquer coisa como uma tácita pressão, no discurso de Sócrates/Diotima, para o resolver. Aquilo que ganha muito nítidos contornos em relação ao μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (que se trata de determinações susceptíveis de serem reidentificadas: de verem transfigurada a sua identidade, o seu sentido, etc.) projecta sobre *tudo o mais* a sua “sombra”. E a tarefa é, portanto, apurar se será possível produzir uma segunda identificação *global* dos elementos avançados por Sócrates/Diotima no quadro da primeira identificação. Ou, o que é o mesmo, a tarefa é a de apurar que é que corresponderá, *como segunda identificação* (ou seja, em regime de visão “ao perto” ou de “visão penetrante”, que também foca o “interior-para-lá-da-manifestação-aparente”) às referidas duas ideias fundamentais da primeira identificação do μεταξύ.

Neste sentido, tudo se passa como se o discurso de Sócrates/Diotima invocasse em relação a si mesmo (sc. em relação à sua análise do “μεταξύ terminológico”) o antigo provérbio “δεύτερον ἀμεινόνων”⁶⁷³ (ou a tese que Eurípides põe na boca da ama, no *Hippolytus*, segundo a qual “os segundos pensamentos são mais sábios”).⁶⁷⁴ E isso, por sua vez, significa que tudo se passa como se o discurso de Sócrates/Diotima deixasse ao seu leitor quatro tarefas: 1) a de se aperceber de que é esta *a forma da descrição do μεταξύ*, i.e. a de estar atento a (não deixar escapar) que há repetidamente a referida justaposição de duas versões diferentes do mesmo; 2) a de determinar o significado dessa descrição em duas fases, que passa do mais imediato e menos decisivo para o menos imediato (e, por isso, também mais difícil de encontrar) e mais decisivo; 3) a de compreender que isso cria a referida tarefa de *completação do puzzle*, quer dizer,

⁶⁷³ Sobre o sentido do provérbio, veja-se PLATÃO, *Leges* IV, 723e1, LEUTSCH, E./SCHNEIDEWIN, F. G. (eds.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, *op. cit.*, vol. I, 62, 234, vol. II, 357, bem como GREENE, W. C. (ed.), *Scholia Platonica*, Haverford (Penn.), American Philological Association, 1938, *ad Leges*, 723e.

⁶⁷⁴ EURÍPIDES, *Hippolytus*, 436: «(…) αἱ δευτέραι πῶς φροντίδες σοφώτεραι.»

a tarefa de identificação de que é que corresponderá, como segunda identificação, àquilo que Sócrates/Diotima só chegam a desenhar na forma de um “primeiro pensamento”; e 4) a de levar a cabo essa tarefa, ou seja: produzir, por sua própria iniciativa, com os elementos que lhe são fornecidos, o retrato global do μεταξύ correspondente ao “segundo pensamento” ou ao princípio “δεύτερον ἀμεινόνων”.

A montagem do “puzzle” do μεταξύ no *Corpus Platonicum* (que é, como dissemos, o empreendimento que aqui procuramos levar a cabo) requer que não deixemos por realizar esta tarefa – e que tentemos juntar as diferentes “peças” e formar o quadro completo da segunda identificação do μεταξύ “terminológico” que aparece esboçada no discurso de Sócrates/Diotima.

Concentremo-nos, antes do mais, na genealogia de Ἔρως – ou na ideia a) da união entre Πενία e Πόρος e b) da compreensão do μεταξύ como resultado dela. E vejamos, em primeiro lugar, alguns aspectos preliminares cuja discussão (mesmo que necessariamente só sumária) é imprescindível.

Deixamos aqui de parte a) o que esta genealogia também tem de carácter *epidíctico* (no cumprimento da “figura obrigatória” de virtuosismo em matéria “mitológica”) e ao mesmo tempo ainda b) também de paródia a este tipo de ingrediente dos discursos de elogio sc. de outros discursos epidícticos. Focamos o significado de que esta genealogia mitológica se pode revestir para a compreensão do próprio μεταξύ, no sentido “terminológico” do termo. E atendemos em especial a dois aspectos: 1) os progenitores de Ἔρως, a sua identidade e a respectiva união; 2) o teor de Ἔρως, tal como se define a partir do *cruzamento* dos traços próprios destes dois ascendentes.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, importa ter presente, antes do mais, o próprio contexto – e o facto de todo o discurso de Sócrates/Diotima ter que ver com a questão da relação entre os extremos (σοφία-ἀμαθία, καλόν-αἰσχρόν, ἀγαθόν-κακόν, ἄθάναντον-θνητόν). Neste contexto, é quase inevitável que a menção de Πόρος e Πενία, progenitores de Ἔρως, evoque os extremos na ordem de determinação a que pertencem os conceitos de πόρος e πενία (os extremos na linha de oposição que ambos desenharam entre si. Por outras palavras, no contexto em que aparece, a referência às “personalidades mitológicas” Πόρος e Πενία dificilmente pode deixar de evocar a ideia de extremos em sentido absoluto (e não apenas no sentido funcional)⁶⁷⁵ – ou seja, o

⁶⁷⁵ Cf. *supra* pp. 97ss.

contraste entre o superlativo superior ou positivo e o superlativo inferior ou positivo na ordem de oposição a que pertencem os dois conceitos em causa. Mas isso significa que um dos progenitores de Ἐπὺς – a saber, Πόρος – se caracteriza pela *plenitude da pura posse* (do acesso, etc.), enquanto que o outro – a saber, Πενία – se caracteriza justamente pelo *oposto* (pela pura e total ausência, pura falta de acesso, indisponibilidade, etc.). Por outras palavras, no discurso de Sócrates/Diotima, Πόρος significa a *pura posse sem nada de pobreza* (ausência, falta ou defeito) e Πενία representa a *pura pobreza sem nada de posse* (o puro não-ter, o puro defeito).

Isso põe, desde logo, um problema semântico, por não ser, à partida, claro que πενία exprima necessariamente esse *grau extremo de pobreza* e πόρος esse *grau extremo de posse*. Pois, por um lado, πενία também pode exprimir (e há quem defenda que exprime primordialmente) a ideia de pobreza *relativa*: de uma pobreza diferente da *total* ausência de recursos. E, por outro lado, πόρος não exprime forçosamente a ideia de plena posse (se assim se pode dizer, a ideia de *posse absoluta, consumada, plena*) – também pode exprimir algo mais “modesto”: a capacidade de arranjar ou o expediente, o recurso (e, portanto, algo que não corresponde já à própria posse, antes tem que ver com a *possibilidade de a alcançar*: o ter meio de chegar a ela, etc.). Em suma, nos dois casos a terminologia usada por Sócrates/Diotima presta-se a ser entendida como se consignasse não propriamente os extremos em causa, mas qualquer coisa como a *proximidade* a eles ou a *vizinhança* deles.

Não pertence aqui discutir o complexo de questões de natureza filológica que se põem a este respeito.⁶⁷⁶ Mas importa ter presente que, se πενία e πόρος podem ter significados mais ligados à ideia da mera vizinhança dos extremos (e não à ideia dos próprios extremos enquanto tais), a carga dos dois termos não é inteiramente unívoca. Considerados em abstracto, ambos consentem uma significativa margem de flutuação – e isso de tal modo que, consoante o contexto, também se prestam a expressar a ideia de *pura e total* ausência de posse sc. de pura e total *posse*. Ora, o que parece claro, dado o contexto em que se fala de Πόρος e Πενία no discurso de Sócrates/Diotima, é que neste caso se trata justamente disso: do contraste entre o *total vazio da posse*, condensado na

⁶⁷⁶ Para uma discussão deste complexo de questões e das diferentes tomadas de posição que, em sede filológica, há a seu respeito, veja-se sobretudo CARVALHO, M. J., “Do Belo como Constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, *op. cit.*, 402ss. e, em especial, 464ss.

identidade de Πενία, e a *absoluta plenitude da posse*, condensada na identidade de Πόρος.

Mas a este respeito pode levantar-se uma objecção, que se estriba em elementos da própria narrativa apresentada por Sócrates/Diotima e corresponde a algumas das linhas de interpretação que têm sido propostas para a referência à união entre Πενία e Πόρος sc. para a identidade dos progenitores de Ἔρως.⁶⁷⁷ E a objecção é a seguinte: se se considerar as circunstâncias que rodeiam a referida união entre Πενία e Πόρος (sc. os comportamentos, por parte de Πενία e Πόρος, que dão lugar a essa união), verifica-se que há qualquer coisa como uma *inversão de papéis* entre Πενία e Πόρος na narrativa mitológica da génese de Ἔρως. Com efeito, na sequência de acontecimentos que, segundo Sócrates/Diotima, levaram à união entre Πενία e Πόρος (e, portanto, ao nascimento de Ἔρως), é sempre Πενία quem toma a iniciativa, assumindo comportamentos muito mais próprios de Πόρος – enquanto, inversamente, este último aparece a fazer uma figura não propriamente conforme com a sua natureza e reduzido, se assim se pode dizer, a uma pálida sombra de si. Assim, em 203b5ss., o mito relatado por Sócrates/Diotima apresenta Πόρος justamente numa situação marcada por fragilidade, indigência e miséria: o futuro pai de Ἔρως encontra-se como que posto à margem, sozinho no jardim de Zeus e longe dos outros deuses – ébrio, vulnerável e exposto ao que lhe possa acontecer. E, por outra parte, é Πενία quem sujeita Πόρος à sua vontade, quem o manipula a seu bel-prazer e quem concebe e põe em prática um expediente para se aproveitar da situação, “enganar” Πόρος e ter um filho dele.⁶⁷⁸

Ora, tudo isto parece sugerir que a Πενία de que se fala no discurso de Sócrates/Diotima *não é a pura πενία* (o *extremo* que dissemos), antes tem já muito de πόρος – tal como o πόρος de que aí se fala *não é o puro πόρος* (o *extremo* que dissemos), antes tem bastante de não-πόρος (uma certa componente de πενία). Ou, expresso de outro modo: tudo isto parece sugerir que, ao contrário do que dissemos, Sócrates/Diotima concebem os progenitores de Ἔρως, Πενία e Πόρος, *não como puros extremos* (ou superlativos absolutos: um *superlativo positivo* e um *superlativo negativo*), mas como instâncias que comportam já, elas mesmas, uma certa dose de

⁶⁷⁷ Veja-se, por exemplo, SHEFFIELD, F. C. C., *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, op cit., 80ss.

⁶⁷⁸ «οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος – οἶνος γὰρ οὖπω ἦν – εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἤδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἐρωτα.» (203b5-c1).

cruzamento das respectivas propriedades (o cruzamento que se traduz na referida inversão de papéis).

Mas vejamos melhor se é mesmo assim.

Em primeiro lugar, tenhamos presente que, se for efectivamente assim, isso não muda a ideia fundamental de cruzamento dos extremos (mais precisamente: de um cruzamento dos dois extremos correspondentes à direcção de oposição que, de todo o modo, sempre há entre *πενία* e *πόρος*). O que acontece é, então, que o próprio *Πόρος* e a própria *Πενία* a que Sócrates fazem referência na sua narrativa já envolvem uma componente de cruzamento. De sorte que *Ἔρως* não seria, então, propriamente o filho do cruzamento dos extremos, mas o filho de instâncias já cruzadas – de certo modo, o “neto” do cruzamento dos extremos.

Todavia, não é de crer que seja efectivamente isto que se desenha no discurso de Sócrates/Diotima. Com tudo o que parece ter de plausível, este modo de entender a versão da geneologia de *Ἔρως* (a glosa do tema ou a execução da “figura obrigatória” da geneologia do que é elogiado) apresentada por Sócrates/Diotima não leva em conta todos os factores relevantes.

Vejamos rapidamente porquê.

Para dizer tudo numa palavra, a partir do momento em que pretendem apresentar *Ἔρως* como filho de *Πενία* e *Πόρος*, Sócrates/Diotima têm de enfrentar uma tarefa difícil: explicar a união entre *Πενία* e *Πόρος* – ou, mais precisamente, tornar plausível, em roupagem mitológica, a união entre estas duas personagens. A tarefa é difícil em qualquer dos casos (i. e., quer *Πενία* e *Πόρος* estejam a ser entendidos como puros superlativos absolutos, quer se trate apenas de extremos funcionais, na acepção que oportunamente definimos). Se *Πενία* e *Πόρος* representam os extremos, no sentido mais estrito (a total ausência da posse do positivo e a plena posse dele), pura e simplesmente não há lugar para tal união – desde logo porque nem *Πόρος* tem qualquer relação com o seu oposto (*Πενία*), nem esta, enquanto pura ausência (puro-ser-desprovido-de), tem o que quer que seja que a habilite a qualquer espécie de relação com aquilo que lhe falta. Mas, por outro lado, mesmo supondo que o *Πόρος* e a *Πενία* de que Sócrates/Diotima estão a falar não são superlativos ou extremos *absolutos*, mas apenas extremos *funcionais* (e, nessa medida, podem entrar em interacção ou relação um com o outro –

de tal modo que Πόπος se comporta em relação a Πένια e *vice-versa*)⁶⁷⁹, continua a subsistir uma dificuldade de monta. Pois as características das duas personagens em questão fazem que Πόπος não possa alimentar o mais pequeno interesse por Πένια e, na verdade, só possa ter *relutância* ou *aversão* (e até mesmo a mais viva *repulsa*) em relação a qualquer “aventura” com ela. Daí resulta, em primeiro lugar, que todo o interesse no “consórcio” *só poderá vir da parte de Πένια*. Mas, além disso, resulta igualmente que, de todo o modo, a união entre duas personagens com estas características só poderá ter lugar em circunstâncias como as que Sócrates/Diotima descrevem (com Πόπος inconsciente, indefeso, etc.). Em suma, a “inversão de papéis” acaba por corresponder exactamente às condições em que, no quadro de uma narrativa mitológica, se poderia tornar plausível que Πόπος e a Πένια se conhecessem, no sentido bíblico to termo.⁶⁸⁰

Em suma: a inversão de papéis entre Πένια e Πόπος que há a registar na narrativa da génese de Ἔρως apresentada por Sócrates/Diotima não pertence necessariamente ao próprio núcleo da fixação de Πένια e Πόπος como progenitores sc. princípios da constituição de Ἔρως. Quer dizer, a referida inversão dos papéis não pertence necessariamente ao núcleo da identidade fundamental das personagens em questão e à definição do papel que lhes cabe como factores da constituição de Ἔρως (e, por via disso, também da constituição do μεταξύ). Na verdade, pode muito bem corresponder apenas a um *elemento auxiliar* da construção de uma narrativa “genealógica” plausível.

Mas isto ainda não é tudo. Vendo bem, este traço particular da geneologia de Ἔρως apresentada por Sócrates/Diotima – a inversão de papeis entre Πένια e Πόπος – parece corresponder ao elemento de *Götterburleske* que já entrava em cena no discurso de Aristófanes e que aqui encontra o seu contraponto.⁶⁸¹ O tom implicitamente solene de uma narrativa mitológica é compensado pela presença deste particular “condimento”. Por um lado, ele representa uma componente de *virtuosismo retórico* – não esqueçamos que todo o *Symposium* tem a forma de um torneio epidíctico entre os diferentes convivas. Mas, por outro lado, a inversão de papéis entre Πένια e Πόπος também faz

⁶⁷⁹ Coisa que só pode haver se os extremos deixarem de ser tais e assumirem um carácter já μεταξύ.

⁶⁸⁰ A alternativa seria haver um engano, ou algo assim – mas implicaria sempre que Πόπος estivesse, por assim dizer, “em baixo de forma” e a não corresponder à sua natureza ou àquilo que é próprio dele.

⁶⁸¹ Sobre este aspecto (e bibliografia relevante), veja-se CARVALHO, M. J., *Die Aristophanesrede in Platons Symposium. Die Verfassung des Selbst*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, 97ss.

entrar na narrativa genealógica um toque de *comédia* (e, com ela, de graça, etc.) – que a enriquece e valoriza no quadro do referido torneio retórico e epidíctico. Com este “pormenor”, o brilharrete genealógico de Sócrates/Diotima adquire o “sainete” especial da “*petite histoire*”, a que não falta 1) Πόπος (nada mais nada menos do que o próprio Πόπος) inconsciente e inerme e, como se isso não bastasse, 2) sujeito a nada menos do que uma violação – e 3) logo a uma violação por nada menos que Πενία!

É claro que nada disto quer dizer que os aspectos aqui em causa da narrativa sobre a concepção sc. a génese de Ἔρως se esgotem na produção de um efeito cómico. O que é característico dos discursos do *Symposium* é precisamente uma peculiar acumulação de registos e funções, de tal modo que os mesmos enunciados podem desempenhar simultaneamente diferentes papéis. Mas, se não estamos em erro, as circunstâncias da génese de Ἔρως – em especial, aquelas que têm que ver com uma explicação de como se deu a união entre Πενία e Πόπος (essa união que está no centro de todo o μεταξύ enquanto tal) – não são de molde a desenhar nenhuma efectiva explicação da origem dessa união. A cena da alegada “violação” de Πόπος tem o carácter de uma explicação cómica ou “burlesca” que sublinha justamente a total *ausência de efectiva explicação*. Por outras palavras, a explicação cómica ou “burlesca” sublinha – como que negativamente – a absoluta *facticidade do μεταξύ* e a impossibilidade de encontrar uma *derivação inteligível* da formação do μεταξύ (quer dizer, como já veremos, de πένια x πόπος) a partir dos extremos – a partir de πένια e πόπος “eles mesmos” (enquanto extremos ou superlativos absolutos, na pura posição de si mesmos).

Também podemos exprimir isto, dizendo que, em última análise, a referida *inversão de papéis* na narrativa genealógica acaba por apresentar a génese do μεταξύ *como derivada do próprio μεταξύ*. E isso traduz a mesma *facticidade absoluta* – a mesma sugestão de que se está a falar da génese de algo (da génese de Ἔρως sc. da génese do μεταξύ) em termos tais que, na verdade, acaba por se tratar de uma mera “descrição etiológica”⁶⁸² das suas propriedades, da sua natureza, etc. (e não da exposição de um *efectivo saber* da sua *origem*).

⁶⁸² Assinale-se, entre parêntesis e de forma muito sucinta, o que se quer dizer ao falar de “descrição etiológica”. Esta noção procura dar conta do que se passa em certo tipo de discursos que se distinguem pelo facto de se proporem como explicações de determinados estados de coisas. Não raro acontece que explicações deste tipo dificilmente resistem a exame *enquanto explicações* (pois carecem de

Visto isto, podemos agora voltar ao ponto decisivo que tínhamos tentado estabelecer no início e que sai reforçado das considerações entretanto tecidas: a narrativa sobre a génese de Ἔρως a partir da união entre Πενία e Πόρος pressupõe qualquer coisa como os dois extremos (os dois superlativos *absolutos*) na ordem de oposição que sempre há entre πενία e πόρος, qualquer que seja o entendimento (mais forte ou mais fraco) que se tenha destes dois conceitos. E isto de tal modo que Πενία e Πόρος, personagens mitológicas, progenitores de Ἔρως, representam exactamente o que dissemos, a saber: por um lado, πενία como pura falta de posse, sem nada (absolutamente nada) de posse – e, por outro lado, πόρος como pura posse, sem nada (absolutamente nada) do oposto.

Mas, sendo assim, ao falarem da união entre Πενία e Πόρος e da geração de Ἔρως a partir dela, Sócrates/Diotima estão implicitamente a fazer apelo à ideia fundamental do cruzamento “genético” – quer dizer, à ideia de que o descendente (o filho) cruza em si as determinações dos seus pais e é, nesse sentido, o produto das determinações de um e de outro (i.e. uma realidade que repete em si – *cruzadas, fundidas ou mescladas umas com as outras* – as determinações que têm existência separada nos dois ascendentes directos). No pensamento coevo, havia vários modelos de compreensão do que sucede na geração – muito em especial das funções que cabem, respectivamente, ao pai e à mãe. Segundo algumas dessas concepções, o elemento determinante em matéria genética seria apenas a semente proveniente do pai – a mãe teria mais um papel semelhante ao da terra (o de alimentar essa semente paterna, etc.).

plausibilidade, são fantasiosas, etc.). Mas isso não impede que, mesmo assim, possam ter algum valor de verdade. Com efeito, enquanto explicações, essas narrativas reflectem um determinado entendimento do *explicandum* (do que há a explicar) nos fenómenos a que dizem respeito. Quer dizer, as narrativas etiológicas deste tipo têm implícita uma forma particular de *descrição* dos seus objectos, a que Carvalho chama “descrição etiológica”. O conceito designa, portanto, uma forma particular de descrição (insiste-se: de mera descrição): aquela que se acha pressuposta como *fixação do explicandum* em narrativas de tipo explicativo ou etiológico. Cada narrativa etiológica tem na sua base uma *descrição etiológica* que, mesmo que não se ache explicitada, acaba por se achar reflectida na própria explicação. A descrição etiológica pode, assim, ser “extraída” ou “decantada” da narrativa etiológica em que a encontramos contida. E o nexos entre ambas é justamente tal que uma narrativa etiológica completamente falsa, desprovida de fundamento (e até mesmo cómica, disparatada) pode muito bem ser portadora de uma descrição etiológica verdadeira e que “acerta na mouche”. Na sua análise do problema, Carvalho chama a atenção para a possibilidade de compreender as narrativas etiológicas do *Corpus Platonicum* (em especial aquelas que têm uma forma mitológica, burlesca, etc.) como descrições etiológicas de componentes fundamentais da situação humana. Uma vez reduzida ao seu teor puramente descritivo, a falsa explicação (a pseudo-explicação) acaba por *condizer com os factos* e assentar neles “como uma luva”. De sorte que, paradoxalmente, tudo se passa *como se*, num certo sentido, a narrativa etiológica fosse verdadeira. Para uma exposição e análise mais pormenorizada da noção de “descrição etiológica”, veja-se CARVALHO, M. J., *Die Aristophanesrede in Platons Symposium*, op. cit., 27s. e IDEM, M. J., “Ἔρως and Πτέρως”, in: IDEM/CAEIRO, A./TELO, H. (eds.), *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, 199ss.

Mas parece claro que Sócrates/Diotima estão a pressupor uma concepção oposta a esse modelo puramente “patrilinear”. Pois o que domina a sua narrativa sobre a génese de Ἔρως é a ideia de um *cruzamento de determinações paternas e maternas*, nos termos que acima enunciámos.⁶⁸³

Numa palavra: Sócrates/Diotima estão como que a fixar uma fórmula que ao mesmo tempo expressa a) de onde resulta Ἔρως e b) que determinações tem (em que consiste, como é que é, que natureza é a sua). Essa fórmula é a seguinte:

$$\text{Ἔρως} = \text{Πενία} \times \text{Πόρος}.$$

Como resulta do que vimos (e nunca é demais insistir), *πενία* e *πόρος* representam, nesta fórmula, os extremos formais da *pura não-posse do positivo* (sem nada de posse dele) e da *pura posse do positivo* (sem nada de não-posse dele). E isso de tal modo que, finalmente, esta fórmula traduz 1.1 a proveniência e 1.2 a natureza de uma *personagem mitológica*, mas ao mesmo tempo também 2.1 a proveniência e 2.2 a natureza do complexo de fenómenos (de componentes da vida humana) que essa personagem mitológica representa. Ou seja, como podemos exprimir usando as minúsculas para designar estes últimos (ou seja, os fenómenos e as componentes da vida humana para que o conceito de ἔρως aponta):

$$\text{ἔρως} = \text{πενία} \times \text{πόρος}$$

Mas, independentemente desta multivalência da fórmula (a que já prestaremos atenção mais adiante), de momento o que nos importa focar é que no centro da tese sobre a “genealogia de Ἔρως” está a ideia de qualquer coisa como um *μεταξύ* entre Πενία e Πόρος (e isso quer dizer também, como acabamos de vincar, a ideia de um *μεταξύ* entre *πενία* e *πόρος*).

Nessa medida, tudo se passa como se Sócrates/Diotima estivessem a acrescentar *ainda mais uma* à enumeração de várias esferas de determinação (ou de intervalos entre opostos) que consentem o cabimento de uma instância intermédia: além do *μεταξύ* *θνητοῦ καὶ ἀθανάτου*, do *μεταξύ* *σοφίας καὶ ἀμαθίας*, do *μεταξύ* *καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*, etc., ainda há qualquer coisa como o *μεταξύ* entre Πενία e Πόρος. Esse é que é aqui o

⁶⁸³ Essa era já, aliás, a concepção também pressuposta no discurso de Pausânias. Com efeito, dando por adquirida a superioridade do masculino sobre o feminino, Pausânias evoca a possibilidade de uma geração só a partir do pai, mas sustenta justamente a tese da superioridade dos filhos gerados desse modo – que só têm determinações patrilineares – em contraste com os outros, que (subentende-se) reflectem a influência do sexo feminino na sua geração («μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος») e, por isso, são menos perfeitos. Cf. *Symposium*, 181b-c.

primeiro ponto decisivo: a indicação de mais uma esfera de determinação onde também cabe uma instância intermédia. Essa nova esfera de determinação tem um aparente teor mitológico (mas ao mesmo tempo aponta também para algo isolável da sua “capa” mitológica). Trata-se do intervalo entre os extremos absolutos Πενία e Πόρος (sc. πενία e πόρος). E o μεταξύ que nele tem lugar – o μεταξύ entre Πενία e Πόρος (sc. entre πενία e πόρος) é Ἔρως (uma personagem mitológica em que, ao mesmo tempo, também se pode reconhecer algo isolável dessa “capa mitológica”: o ἔρως com que cada um tem contacto na sua própria vida).

Mas isto ainda não é tudo – e em certo sentido até deixa escapar o mais essencial. Pois o essencial é que este “novo” intervalo com instância intermédia se distingue justamente por *não* ser apenas *mais um* intervalo com instância inermédia, a par dos outros e com o mesmo estatuto que eles. Trata-se antes de um intervalo que está intrinsecamente implicado na constituição dos outros. De sorte que a) cada um deles (o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ e o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου) corresponde a uma *modalidade* ou *instanciação* do que está em causa no intervalo definido por Πενία e Πόρος e b) é atribuída à constituição deste novo μεταξύ um *papel genético* na formação dos outros todos (pois, segundo Sócrates/Diotima, é a génese de ἔρως a partir da união entre πενία e πόρος que dá lugar tanto ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, quanto ao μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e ao μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, bem como ao μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου que há em Ἔρως (sc. em ἔρως).

Esse papel do μεταξύ entre Πενία e Πόρος como fonte das demais instâncias de μεταξύ que concorrem em μεταξύ é insistentemente vincado por Sócrates/Diotima. Assim, em 203c5-6 dizem, globalmente: «Ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν, ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν.» Um pouco mais adiante, referem o mesmo tipo de nexos por meio de uma cláusula participial: «(...) τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείκνυται σύννοικος.»⁶⁸⁴. Mas, logo a seguir, introduzem a apresentação de outros predicados de Ἔρως com a fórmula: «κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα (...)»⁶⁸⁵. E umas linhas mais abaixo volta a aparecer o mesmo tipo de formulação aplicada a ainda outras determinações próprias de Ἔρως: «διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν»⁶⁸⁶. Mas ainda não é tudo. Um pouco

⁶⁸⁴ 203d3.

⁶⁸⁵ 203d4.

⁶⁸⁶ 203e3.

mais adiante, quando estão a falar do nexos entre Ἔρως e o φιλοσοφεῖν, Sócrates/Diotima também o radicam expressamente no facto de Ἔρως ser filho de quem é: «Αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου»⁶⁸⁷. Em suma, o discurso de Sócrates/Diotima dificilmente poderia ser mais explícito e insistente a vincar que as características de Ἔρως (e isso quer dizer também, como vimos, as características de ἔρως) – e, em particular, a forma como Ἔρως/ἔρως tem uma natureza μεταξύ – decorrem da união de Πενία com Πόρος (e de tal modo que correspondem, globalmente, ao que se acha expresso na fórmula “Ἔρως = Πενία × Πόρος” (sc. “ἔρως = πενία × πόρος”).

Tocamos aqui o ponto fundamental que em tudo isto ganha contornos muito nítidos. Na imagem da união entre πενία e πόρος, Sócrates/Diotima estão a isolar como que o *perfil formal da instância intermédia*, cujo teor corresponde à *mistura* ou ao *cruzamento dos extremos*. Por um lado, Πενία exprime um traço partilhado por ἀμαθία, αἰσχροὺς, κακόν e θνητόν – todos eles concebidos como pobreza (e na verdade como *superlativos negativos* ou *superlativos de pobreza*: ausência ou privação *extremas*). Numa palavra, Πενία (sc. πενία) representa a *afinidade* ou o *denominador comum* entre ἀμαθία ou ἀγνωσία, αἰσχροὺς, κακόν e θνητόν): a determinação *formal* partilhada por todos eles. Por outro lado, Πόρος exprime um traço partilhado por σοφία, καλόν, ἀγαθόν e ἀθάνατον – todos eles concebidos como plenitude de posse (e na verdade como *superlativos positivos* ou *superlativos de posse*: plenitude e cumprimento ou preenchimento *extremos*). Numa palavra, Πόρος (sc. πόρος) representa a *afinidade* ou o *denominador comum* entre σοφία, καλόν, ἀγαθόν e ἀθάνατον): a determinação *formal* partilhada por todos eles. Esta articulação fundamental, em virtude da qual Πενία e Πόρος aparecem como *pólos formais* da oposição que há entre todos os outros extremos nos diversos exemplos de μεταξύ referidos por Sócrates/Diotima faz que, em cada caso, o pólo positivo seja uma instância de Πόρος (sc. de πόρος) – enquanto o pólo negativo é uma instância de Πενία (sc. de πενία). Assim, σοφία é o πόρος em matéria cognitiva – a ἀγνωσία, pelo contrário, é a πενία; o ἀθάνατον é o πόρος em matéria da preservação da realidade própria – enquanto o θνητόν é um caso de πενία, etc. Esta peculiar forma de *correspondência* permite alargar às relações entre Πενία e Πόρος as fórmulas usadas por Sócrates/Diotima para caracterizar o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, já por diversas vezes citadas nesta investigação: “ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῶντι ἀθάνατον”, “ἀειγενές ἐστὶ καὶ

⁶⁸⁷ 204b5-7.

ἀθάνατον ὡς θνητῷ” ou “θνητὸν ἀθανασίας μετέχει”. Podemos assim dizer: o μεταξύ entre Πενία (πενία) e Πόρος (πόρος) equivale a qualquer coisa como “ἐν πενία πόρος”, “ἐν πένητι πόρος”, “πόρος ὡς πένητι” ou “πένης τοῦ πόρου μετέχει”.⁶⁸⁸ E, vendo bem, é isto mesmo – esta isomorfia que tem a sua chave em Πενία e Πόρος e no facto de o μεταξύ entre Πενία e Πόρος exercer as funções de *forma* em todos os outros) que permite a correspondência entre todas as instâncias de μεταξύ postas em destaque por Sócrates/Diotima e abre caminho para a aplicação, em todos os outros casos, das fórmulas usadas para caracterizar o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου: 1) “ἐν ἀμαθία σοφία”, “σοφία ὡς ἀμαθία”, “ἀμαθία σοφίας μετέχει”⁶⁸⁹; 2) “ἐν αἰσχροῦ ὄντι τῷ ζῳῳ καλόν”, “καλόν ἐστὶ ὡς αἰσχροῦ”, “αἰσχρόν κάλλους μετέχει”⁶⁹⁰; 3) “ἐν κακῷ ὄντι τῷ ζῳῳ ἀγαθόν”, “ἀγαθόν ἐστὶ ὡς κακῷ”, “κακόν τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει”⁶⁹¹).

Em suma: ao falarem de πενία x πόρος, Sócrates/Diotima estão a sublinhar o *próprio conceito formal de μεταξύ enquanto tal* – ou estão a pôr em destaque, de uma maneira muito própria, a isomorfia fundamental que também nós procurámos focar na secção precedente:

Μεταξύ (πενία × πόρος) σοφίας καὶ ἀμαθίας, i.e.: ἀμαθία × σοφία;

Μεταξύ (πενία × πόρος) καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, i.e.: αἰσχρόν × καλόν;

Μεταξύ (πενία × πόρος) ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, i.e.: κακόν × ἀγαθόν;

Μεταξύ (πενία × πόρος) θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, i.e.: θνητόν × ἀθάνατον.

Mas tudo isto põe, finalmente, um outro problema: o de saber que entendimento da fórmula “πενία × πόρος” preside à sua concepção por parte de Sócrates/Diotima. No centro deste problema está, muito em especial, a questão de saber o seguinte. Estão Sócrates/Diotima a falar apenas de uma *justaposição* de elementos de πενία e πόρος – a coexistirem “lado a lado”, em regime de “mosaico”? Ou a fórmula “πενία × πόρος” aponta, pelo contrário, para uma “fusão” dos opostos, no regime que várias vezes referimos?

Ora, pelo menos à primeira vista, não é fácil responder a esta pergunta. E isto porque as indicações que encontramos no texto são bastante desencontradas. Há, se

⁶⁸⁸ Tudo formulações que exprimem a ideia de Πενία (πενία) a ter em si – a participar ou a ter parte de – Πόρος (πόρος).

⁶⁸⁹ “O saber na ignorância”, “o saber para a ignorância”, “a ignorância participa do saber”.

⁶⁹⁰ “O belo no feio”, “o belo para o feio”, “o feio participa da beleza”.

⁶⁹¹ “O bom no mau”, “o bom para o mau”, “o mau participa do bem”.

assim se pode dizer, três versões diferentes da forma como se conjugam os elementos herdados da união entre os opostos, Πόρος e Πενία. Por um lado, algumas das características que Sócrates/Diotima apontam como resultado de “πενία × πόρος” parecem coexistir *em simultâneo* – justamente *ao lado* umas das outras.⁶⁹² Por outro lado, no que diz respeito a outras das características herdadas dos dois progenitores, Sócrates/Diotima falam de qualquer coisa como uma *alternância*: a filiação nos opostos, Πενία e Πόρος, manifesta-se no facto de o μεταξύ (ou seja, ἔρως) tão depressa manifestar características correspondentes a um deles quanto características correspondentes ao outro (quer dizer, *ora* ser parecido com um, *ora* com o outro dos seus progenitores, *em diferentes momentos do tempo*).⁶⁹³ Finalmente, a poucas linhas de distância, Sócrates/Diotima também falam do φιλοσοφεῖν como instância intermédia entre o saber e o ignorar. Ora, como vimos, o que está em causa nesta modalidade de instância intermédia não é – nem pode ser – a coexistência de núcleos *separados* de saber e de ignorância (o saber e o ignorar em regime de *mosaico*: meramente *justapostos* e em relação a *cognoscíveis diferentes*), mas sim qualquer coisa como um saber e ignorar *do mesmo* (i.e., um saber que *desconhece aquilo que sabe* e um não-saber que *já sabe aquilo que ignora*).⁶⁹⁴

Mas como decidir entre estas três versões? Ou não há que decidir entre elas e o que Sócrates/Diotima pretendem vincar é justamente que o μεταξύ para que procuram chamar a atenção se distingue por valermos a seu respeito todas elas?

A bem dizer (e se não estamos em erro), esta alternativa não faz propriamente sentido. E isto pela simples razão de que supõe algo que na verdade não se verifica: que tudo o que Sócrates/Diotima estão a dizer se move exactamente no mesmo registo. Ora, segundo julgamos, não é assim. Uma parte dos enunciados com que estamos a lidar tem que ver com uma descrição dos predicados da personagem mitológica Ἔρως – que ao mesmo tempo também pretende ser uma descrição das características de ἔρως, enquanto componente fundamental da experiência humana. Ela corresponde, *grosso modo*, àquilo a que chamámos a “primeira identificação”. Essa primeira identificação tem um quadro muito próprio – e isto em dois sentidos. Por um lado, tem um quadro muito próprio no

⁶⁹² Veja-se designadamente 203d.

⁶⁹³ Veja-se 203d8-e3: «Καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός· ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκειται ὅταν εὐπορήσῃ διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν (...).».

⁶⁹⁴ Cf. *supra* pp. 316ss.

que diz respeito ao que já está a ser reconhecido como μεταξύ: uma personagem mitológica entre muitas outras ou uma componente da vida humana entre muitas outras. Por outro lado, esta “primeira identificação” também tem um quadro muito próprio no que diz respeito ao reconhecimento que já consegue fazer (ou que, de todo o modo, já dá a conhecer) do que é o μεταξύ.

Ora, é nesse âmbito que coexistem as referidas três versões do que, afinal, corresponde à fórmula “ $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ ”. E o ponto decisivo é que nada disso impede que, ao analisar melhor o que está em causa no conceito de μεταξύ e nos fenómenos para que tal conceito aponta (quer dizer, ao passar desta primeira captação, ainda só de longe, para um exame mais detido e próximo do que se acha consignado na referida fórmula), se produza uma metamorfose (e até mesmo como que uma transfiguração) do μεταξύ. E isso de tal modo que tal metamorfose ou transformação faz aparecer aquela primeira versão ou interpretação da fórmula “ $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ ” (que se caracterizava pela coexistência das referidas três versões) como um mero produto da visão à distância, com tudo o que uma visão à distância sempre tem de defeituoso.

Em suma, o ponto que importa reter é, antes do mais, o seguinte. A ideia de cruzamento que está implicada na genealogia de Ἔρως, tal como é apresentada por Sócrates/Diotima – ou seja, a ideia de $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$: de ἀμαθία × σοφία, de αἰσχροὺς × καλόν, de κακόν × ἀγαθόν, de θνητόν × ἀθάνατον – pode ser interpretada em referência a algo que possui as determinações dos dois opostos, sim, mas que as possui em regime de justaposição, de *partim/partim*. Se for esse o seu sentido, não chega a haver propriamente cruzamento – verdadeira coincidência, verdadeiro um-no-outro – entre $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ e $\pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ sc. entre ἀμαθία e σοφία, αἰσχροὺς e καλόν, κακόν e ἀγαθόν, θνητόν e ἀθάνατον.

Mas, sendo assim, o segundo ponto a reter é que a ideia de cruzamento (e, com isso, a compreensão do μεταξύ e do sentido da fórmula $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$) que encontramos expressa no discurso de Sócrates/Diotima⁶⁹⁵ *limites não se deixa conter nestes*. Ela distingue-se justamente pela forma como vai além do modelo da mera justaposição, do “*partim/partim*” e aponta muito nitidamente para o cabimento de qualquer coisa como uma fusão dos dois opostos (um um-no-outro deles). Mesmo naquilo a que chamámos a “primeira identificação” do μεταξύ, já há claras indicações neste sentido. Vendo bem, a

⁶⁹⁵ E, além disso, corroborada noutros passos do *Corpus Platonicum*.

própria narrativa genealógica – muito em especial a referida “inversão de papéis” entre Πόρος e Πενία – sugere algo assim. Com efeito, ao descreverem o comportamento de Πόρος e de Πενία, Sócrates/Diotima põem, como vimos, Πόρος a comportar-se no modo da Πενία e esta a comportar-se na forma própria de Πόρος. Dificilmente poderiam dar uma ilustração mais sugestiva de que estão a apontar para uma espécie de *contaminação recíproca* (quer dizer, para πόρος no modo próprio da πενία e para πενία no modo próprio do πόρος: para a posse do positivo no modo próprio da ausência ou falta dele, e para a ausência ou falta do positivo no modo próprio do haver já posse dele).⁶⁹⁶ Mas, se isso já ganha contornos na “primeira identificação”, a “segunda identificação” do μεταξύ põe este peculiar modo de ser – esta peculiar forma de conjunção e contaminação recíproca dos opostos (quer dizer dos extremos: do superlativo positivo e do superlativo negativo) – no centro da sua perspectiva. E isto de tal modo que esta componente passa a fazer parte integrante e nuclear do próprio conceito de μεταξύ – daquilo a que podemos chamar, em referência ao citado adágio (“δεύτερον ἀμεινόνων”) e às palavras da ama no *Hippolytus*, o “segundo conceito” de μεταξύ (o “segundo pensamento” do μεταξύ) que encontramos desenhado no discurso de Sócrates/Diotima (e assim também noutros passos do *Corpus Platonicum*). Em suma, no sentido mais forte e próprio, πενία × πόρος quer dizer *contaminação recíproca entre os extremos* (o superlativo positivo e o negativo) ou uma realidade *constitivamente híbrida* de ambos.⁶⁹⁷

O que nos leva, finalmente, a um terceiro ponto que importa reter. Ao contrário do que pode parecer, quando falamos do conceito de μεταξύ que ganha contornos no discurso de Sócrates/Diotima (e, em geral, no *Corpus Platonicum*) não é pura e simplesmente um conceito de Platão – um conceito, além do mais, bizarro ou esdrúxulo. O que está em causa é o facto de haver em nós algo que lhe corresponde – de esse conceito ter relevo para compreender o que se passa connosco, aquilo com que lidamos, etc. Isso seria já assim, se houvesse em nós um *quantum*, por restrito que fosse, correspondente a tal conceito e só captável por ele. Mas o que se desenha no discurso de Sócrates/Diotima – e, em geral, no *Corpus Platonicum* – é que justamente há em nós

⁶⁹⁶ E tanto quer dizer também, como nunca é demais insistir: de σοφία no modo próprio de ἀμαθία e de ἀμαθία no modo próprio de σοφία, de καλόν no modo próprio de αἰσχρόν e de αἰσχρόν no modo próprio de καλόν, de ἀγαθόν no modo próprio de κακόν e de κακόν no modo próprio de ἀγαθόν, de ἀθάνατον no modo próprio de θνητόν e de θνητόν no modo próprio de ἀθάνατον.

⁶⁹⁷ E que, como vimos, já se encontra desenhado num dos passos daquilo a que chamámos o uso aprofundado do “μεταξύ não-terminológico”, designadamente no *Timaeus*, 50a-51b (cf. *supra* pp. 133ss.)

muito mais do que um mero núcleo isolado ou um *quantum minimum* disso. Na verdade, há uma multiplicidade de casos ou instâncias disso mesmo. O peculiar fenómeno consignado por esse conceito repete-se em diversas componentes nossas. Ou, como também podemos dizer, o μεταξύ, no sentido mais estrito e forte do termo, acaba por se revelar como um dos nossos ingredientes fundamentais. E é por isso que o conceito é relevante.

§4. Platão e a questão da co-pertença – A “primeira identificação” do δαίμων Ἔρως

Chegados a este ponto, os resultados alcançados já permitem ver, com relativa clareza, o nexa de isomorfia entre as diferentes instâncias de μεταξύ para que o *Corpus Platonicum* chama a atenção. Mas continua por esclarecer a segunda questão essencial apresentada no princípio deste capítulo: a questão de saber se a multiplicidade de instâncias de μεταξύ a que Platão faz referência tem a forma de um “arquipélago” de domínios mais ou menos *avulsos e separados uns dos outros* – ou, pelo contrário, corresponde a qualquer coisa com um “continente” de diferentes domínios, de tal modo ligados uns aos outros que esse “continente” μεταξύ é nem mais nem menos do que *ininterrupta, inteira e multiplamente* tal.

Sucede, entretanto, que também a este respeito as indicações dadas no discurso de Sócrates/Diotima nos põem na pista de uma resposta – mas isso de tal forma que também aqui é decisiva a diferença entre aquilo a que chamámos uma “primeira” e uma “segunda identificação”. Vejamos agora *como* – e *a que ponto* – é assim.

Como referido, a genealogia mitológica de Ἔρως realiza ao mesmo tempo duas operações. Por um lado, isola a componente formal que se repete em todas as diferentes instâncias de μεταξύ a que Sócrates/Diotima fazem referência. Por outro lado, chama a atenção para o seguinte: as diferentes instâncias de μεταξύ que partilham o denominador comum de todas elas correspondem a qualquer coisa como $\piενία \times πόρος$ partilham também uma segunda propriedade – todas elas estão presentes em Ἔρως, são características de Ἔρως. O primeiro aspecto foi demoradamente considerado na secção anterior. Trata-se agora de focar o segundo.

Como resulta do que dissemos, ao falar-se, neste contexto, em Ἔρως, o que está em causa é, antes do mais, uma personagem mitológica. Antes de Sócrates/Diotima apresentarem a sua genealogia, o que definia essa personagem era fundamentalmente o facto de corresponder a um δαίμων – quer dizer, algo de intermédio na esfera da oposição entre o θνητόν e o ἀθάνατον, entendida como oposição entre o mortal e o divino (ou seja, nos termos da sua “primeira identificação”). Com a apresentação da genealogia mitológica que filia este δαίμων em causa na união entre Πενία e Πόρος, ele deixa de estar definido apenas como algo intermédio entre o θνητόν e o ἀθάνατον, compreendidos como extremos ou superlativos absolutos. Passa a ficar definido também como algo intermédio entre πενία e πόρος. Vendo bem, isso confere-lhe um carácter significativamente diferente – não porque deixe de o situar como instância intermédia entre os mortais e os imortais, mas porque, ao mesmo tempo, passa a definir a sua posição, (a sua natureza e a sua actividade de intermediário) em função de dois novos extremos não inteiramente coincidentes com os anteriormente referidos: a posse plena e a total ausência ou a falta completa (o total vazio).

Esta mudança reflecte-se também, como não podia deixar de ser, no terceiro elemento que, desde o princípio, está a intervir como factor de determinação de Ἔρως: a correspondência entre Ἔρως e ἔρως – quer dizer, o facto de Ἔρως, personagem mitológica, figurar como uma espécie de “hipóstase” daquela componente da experiência humana que é o “amor”, o “apaixonamento”, a “paixão amorosa”, ou como quer que se prefira designá-la. Nesse sentido, toda a referência a Ἔρως, personagem mitológica, é ao mesmo tempo uma referência a ἔρως (ao amor, etc.). E este nexos funciona *nos dois sentidos*. Por uma parte, interpretam-se tacitamente todos os enunciados de Sócrates/Diotima sobre Ἔρως, personagem mitológica, de tal modo que esta última não é compreendida só por si, mas antes constantemente posta em relação com o “amor”, a “paixão amorosa” (sc. com a compreensão que temos de tal coisa) e entendida também em função disso. Mas, por outra parte, os enunciados que Sócrates/Diotima produzem a respeito de Ἔρως não se ficam pela personagem mitológica: continuam, por via dela, em direcção a isso a que chamamos “amor”, “apaixoamento” ou “paixão amorosa” – que imediatamente percebemos retratado por eles.

Ora, sendo assim, tudo isto significa que, quando Sócrates/Diotima apresentam o δαίμων Ἔρως como algo correspondente a πενία × πόρος e como instância intermédia

(e de intermediação) entre a plena posse (sc. o superlativo de posse) e o extremo oposto (a total ausência de posse), isso não corresponde apenas a uma surpreendente tese sobre a personagem mitológica. Na verdade, corresponde também a uma surpreendente forma de descrição de ἔρως sc. a uma surpreendente forma de descrição do amor ou da paixão amorosa. E pode dizer-se que essa tese é surpreendente porque apresenta o amor ou a paixão amorosa – essa componente essencial da experiência humana – como algo intrinsecamente relativo a nada menos do que um *superlativo absoluto de posse plena*. Por outras palavras, a tese sugerida por Sócrates/Diotima descreve o amor ou a paixão amorosa, que os seres humanos experimentam, como algo que a) tende para um estado de *superlativo absoluto ou de posse plena* (de tal modo que é disso que se trata no amor ou na paixão amorosa: é para isso que se tende nessa condição), mas ao mesmo tempo b) cruzado com (e como que impedido ou “placado” por) uma *falta de posse* ou um vazio.

Não podemos deter-nos mais nestes aspectos, por relevantes que sejam. Referimo-los porque é a partir deles que se pode perceber bem um outro ponto, que é aquele que mais nos importa neste contexto. E esse quarto ponto é o seguinte. Se olharmos bem para os enunciados de Sócrates/Diotima a respeito da forma como ἔρως é um produto de $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (e as características do δαίμων ἔρως reflectem a sua origem em $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$), chama a atenção um aspecto a que até aqui só atendemos muito de passagem: a preocupação que Sócrates/Diotima têm de mostrar que *tudo*, absolutamente *tudo*, em ἔρως reflecte a sua origem e tem, portanto, a forma de $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$. Com efeito, poderia acontecer que ἔρως tivesse um conjunto de características ligadas a $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ – mas no meio de muitas outras sem *nenhuma espécie de ligação a isso*. Sucede, porém, que Sócrates/Diotima parecem levar muito a sério o modelo de herança “genética” que põem na base da sua genealogia de ἔρως. Assim como um filho é integralmente constituído por determinações que lhe vêm dos progenitores, assim também ἔρως é apresentado por Sócrates/Diotima como algo que recebe todas as suas determinações de $\Pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ e $\Pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (de sorte que todas estão marcadas por $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ ou têm a forma de $\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha \times \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$). É claro que no caso de ἔρως há uma particularidade decisiva. Pois aqui os progenitores são extremos absolutos (superlativos absolutos, inultrapassavelmente opostos um ao outro) – e a mistura de determinações que tem lugar no filho, ἔρως, não pode senão tomar uma forma correspondente. Razão por que ἔρως terá de estar marcado pela presença de

opostos – se assim se pode dizer, integralmente feito de oposições (das oposições correspondentes a ele ser ao mesmo tempo da linhagem de Πενία e da linhagem de Πόρος).

Se, entretanto, prestarmos atenção à maneira como Sócrates/Diotima dão corpo a esta ideia, verificamos que o fazem do seguinte modo. Por um lado, entra em cena uma *multiplicidade de determinações*; e essa multiplicidade é constituída pela aplicação da oposição formal entre πενία e πόρος a vários contextos (ou ordens de determinação) em que se presta a ser reconhecida – a esfera do belo por oposição ao feio, a esfera cognitiva, a esfera da persistência ou não persistência (sc. da preservação ou não preservada a identidade própria), etc. Implicitamente isso significa a) que Sócrates/Diotima de algum modo estão a compreender Πόρος como *posse acumulada* de *todas* as determinações *positivas* (de tudo o que é πόρος) nas diversas esferas de determinações a que fazem referência, mas também b) que estão a compreender Πενία como *vazio acumulado*, correspondente à junção de todas as instâncias de πενία ou falta nessas diversas esferas de determinação. Por outro lado, sendo assim, as características concretas de Ἔρως são apuradas seguindo o princípio 1) de que não haverá em Ἔρως nenhuma determinação que não corresponda a um dos pólos (πενία ou πόρος) nessas diversas esferas de determinação, mas também 2) de que tampouco haverá alguma determinação correspondente a um desses polos (πενία ou πόρος) que não tenha o seu *contraponto* na (ou não esteja de algum modo *acompanhada* pela) determinação *oposta*.

Na descrição genealógica de Ἔρως (ou seja, no quadro daquilo a que temos chamado a “*primeira identificação*”), essa conjunção dos opostos (sc. dos múltiplos momentos de πενία ou πόρος – ou seja, essa “omnipresença” do πενία × πόρος) pode ocorrer em qualquer das três modalidades acima referidas: a) a *justaposição* em presença simultânea (os opostos correspondentes a πενία ou πόρος coexistem *uns ao lado dos outros*), b) a justaposição *sucessiva* (os opostos correspondentes a πενία ou πόρος *alternam entre si*) 3) e a *fusão* propriamente dita (determinações correspondentes a πόρος ou πενία estão presentes na forma da sua *contaminação* pelo extremo oposto).

Também se põe, é claro, o problema de saber que é que poderá corresponder a uma “*segunda identificação*” de tudo isto.⁶⁹⁸ Já voltaremos à consideração deste problema. Mas, de momento, o que mais importa pôr em destaque é esta ideia nuclear,

⁶⁹⁸ A solução deste problema está predelineada nas análises que levámos a cabo a respeito do “μεταξύ terminológico” e também na recapitulação global que apresentámos logo no princípio do presente capítulo (em §2).

que já está no fulcro da genealogia Ἔρως (sc. da *primeira identificação* do μεταξύ): a ideia de algo integralmente constituído a) por uma multiplicidade de instâncias concretas de $\piενία \times πόρος$ (ou seja, por uma multiplicidade de instâncias do cruzamento de um superlativo positivo, de posse plena, com um superlativo negativo, de completa falta), de tal modo que b) $\piενία \times πόρος$ sc. as suas diversas instanciações concretas funcionam como “opostos siameses” (tão ligados entre si que a inclusão de um deles implica sempre a inclusão do outro, o efeito de um deles é sempre contrariado pelo efeito do outro, etc.). De sorte que, em relação a cada um dos pares de opostos formalmente correspondentes a $\piενία$ ou $πόρος$, o que se encontra em Ἔρως é sempre, se assim se pode dizer, “uma no cravo, outra na ferradura”.

Finalmente, essa ideia nuclear de algo *integralmente constituído na forma de $\piενία \times πόρος$* , que já ganha contornos muito nítidos na descrição genealógica de Ἔρως, comporta ainda uma outra componente que também não devemos esquecer. Vendo bem, o que caracteriza Ἔρως, tal como Sócrates/Diotima o descrevem, não é apenas o ser algo a) integralmente constituído por uma multiplicidade de instâncias concretas de $\piενία \times πόρος$ e b) de tal modo que, em todos os casos, os diversos extremos correspondentes a $\piενία$ e $πόρος$ estão ligados como “opostos siameses”. Para além disso, o que caracteriza essa realidade (e o que chama a atenção na forma como Sócrates/Diotima a descrevem) é também o facto de se tratar de algo que vai nitidamente na direcção de uma “totalização”: de uma *acumulação de todos os* opostos correspondentes a $\piενία$ *versus* $πόρος$. Por outras palavras, na descrição genealógica de Ἔρως ganha contornos a concepção de algo que é, de uma assentada, $\piενία \times πόρος$ *em todas as direcções*.

Tudo isto configura, com bastante nitidez, o que agora mais importa salientar. Na descrição genealógica de Ἔρως encontramos desenhada qualquer coisa como uma *realidade* a) *constituída na forma de $\piενία \times πόρος$* (sem nada que não seja constituído deste modo), b) que é *ininterrupta e compactamente* tal (constituída *na forma de $\piενία \times πόρος$*) e que, além disso, c) corresponde a uma *acumulação* de instâncias de $\piενία \times πόρος$, “acotovelando-se” em todas as direcções. Por uma parte, isso corresponde a uma descrição concreta de como Ἔρως corresponde justamente a algo assim (e é nisso que consiste a “primeira identificação” da totalidade em causa sc. a “primeira identificação” da *co-pertença* das diversas instâncias de $\piενία \times πόρος$). Mas, por outra parte, com tudo isto também ganha contornos a ideia *formal* de algo dessa natureza – ideia que constitui a possível base de uma “segunda identificação”.

Sucedee, entretanto, que o que acabamos de ver é apenas um lado da questão. Com efeito, a perspectiva que assim se abre na descrição genealógica de Ἔρως é *contrabalançada* por dois factores de peso.

Em primeiro lugar, a realidade inteiramente constituída no modo de $\piενία \times \piόρος$ que é posta em destaque na referida descrição genealógica só em parte corresponde ao μεταξύ no sentido estrito, terminológico do termo. Tal como Sócrates/Diotima o descrevem, Ἔρως é integral e maciçamente constituído na forma de $\piενία \times \piόρος$, sim; mas só num sentido muito *amplo e lasso* (aquele que se traduz na inclusão das citadas três modalidades – duas das quais diferem justamente, e muito, do μεταξύ de *contaminação recíproca* ou de *fusão dos extremos*).⁶⁹⁹ Em segundo lugar, o domínio de realidade em que a descrição genealógica situa tudo isto tem um carácter muito circunscrito. Com efeito, o δαίμων Ἔρως é, de todo o modo, *uma* realidade entre muitas outras – que justamente não parecem ser assim (nada têm que ver com $\piενία \times \piόρος$).

Nesse sentido, a descrição genealógica de Ἔρως faz aparecer algo que já não é só um “arquipélago” disperso de focos μεταξύ – mas antes uma realidade que inclui em si, em acumulação e de forma compacta, uma multiplicidade de instâncias μεταξύ. Contudo, isso é compensado pelo facto de esse núcleo compacto de μεταξύ aparecer *no meio de algo muito diferente dele*, que nada tem que ver com o modo de ser próprio da instância intermédia. Assim, esse núcleo compacto de μεταξύ (de $\piενία \times \piόρος$) continua a ser *uma excepção*. Fora dele, tudo o mais ou está marcado por um modo de ser completamente alheio ao μεταξύ sc. à instância intermédia – ou inclui tal modo de ser, sim, mas justamente só no modo de um arquipélago de corréncias avulsas, esparsas, separadas.

Mas há ainda um outro aspecto que importa considerar.

Vendo bem, tudo isto vale não apenas para o δαίμων Ἔρως, propriamente dito, mas também para ἔρως – quer dizer, para o complexo de fenómenos em causa quando se fala do “amor”, do “apaixonamento” ou da “paixão amorosa”. A passagem para este plano *não mitológico*, poderia – talvez – modificar o panorama que acabamos de descrever, alterando as relações de força entre o campo do μεταξύ e o campo do não-μεταξύ. Mas a verdade é que não muda nada, pelo menos em relação a isso

Consideremos rapidamente como é assim.

⁶⁹⁹ Que é, como vimos, o μεταξύ no sentido mais estrito, forte – e aquele que está em causa na “segunda identificação”.

Em primeiro lugar, admitamos que tudo quanto Sócrates/Diotima dizem a respeito do δαίμων Ἔρως também se aplica também, *mutatis mutandis*, a este complexo de fenómenos da experiência humana que é o “amor”, o “apaixonamento”, etc. Admitamos, portanto, que também estes fenómenos a) possuem a *forma* de $\piενία \times \piόρος$ (e não incluem nada que não se ache constituído deste modo), b) são $\piενία \times \piόρος$ de modo *ininterrupto, compacto* e, além disso, c) correspondem a uma *acumulação* de instâncias de $\piενία \times \piόρος$ *em todas as direcções*. Em segundo lugar, admitamos também que, quando ἔρως nos toma de assalto, a sua presença invade e contamina a nossa vida – de sorte que o “amor”, o “apaixonamento”, etc., acaba por ser muito mais do que apenas uma entre as muitas outras coisas com que temos de lidar. Parece muito claro que, por mais que seja assim, nada disto altera o facto de o domínio de $\piενία \times \piόρος$ correspondente a ἔρως – ao “amor”, ao “apaixonamento” ou à “paixão amorosa” – continuar a aparecer como um *mero “enclave”* e uma *excepção*, no meio de um maciço de realidade na sua esmagadora maioria não marcada por isso e mesmo completamente *estranha* a isso – que globalmente não parece ter nada a ver com μεταξύ ou $\piενία \times \piόρος$.

§5. Platão e a questão da co-pertença – A “segunda identificação” do δαίμων Ἔρως

Tudo depende então do que possa emergir como *segunda identificação* do δαίμων Ἔρως. Mais: tudo depende também da medida em que essa segunda identificação seja ou não susceptível de inverter a relação de forças entre o μεταξύ e o não-metξύ (entre a esfera reconhecível como equivalente a $\piενία \times \piόρος$ e aquela que, pelo contrário, não o é).

Mas que outra coisa pode corresponder ao δαίμων Ἔρως, para além do que já dissemos e é identificável de forma mais ou menos imediata: uma personagem mitológica que “hipostasia”, por assim dizer, essa personagem da própria vida humana que é ἔρως (o amor, o enamoramento)?

A resposta a esta pergunta requer que olhemos *com outros olhos* a) para o que pode querer dizer ἔρως/Ἔρως e b) para o que pode querer dizer δαίμων.

Comecemos pelo primeiro ponto.

Se é certo que ἔρως “tout court” (ἔρως sem qualquer qualificação ou complemento determinativo) aponta para qualquer coisa como o amor, o enamoramento ou a paixão amorosa, a verdade é que, se olharmos para o discurso de Sócrates/Diotima no seu todo (quer dizer, se olharmos ao mesmo tempo para aquilo a que chamámos a “primeira” e a “segunda” identificação do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας), chama a atenção que, nos dois casos, a “segunda identificação” “corresponde a algo que é susceptível de ser reconhecido como ἔρως, mas não pertence à esfera do amor, da paixão – ou que, de todo o modo, mesmo tendo inteseccção com ela, se estende muito para lá das suas fronteiras. Tanto a) o modo de ser correspondente à “*temporalidade-em-demanda-do-sempre*” (e que se vai “perpetuando” na forma da reprodução de si), quanto b) o modo de ser próprio do *saber-que-não se-sabe* (que só está em condições de saber isso porque de algum modo também já sabe o que não sabe) – estas duas formas de a-caminho e de procura constituem também modalidades de ἔρως: susceptíveis de serem descritas por esta noção e que, na verdade, muito naturalmente a evocam.

Vendo bem, o que isso significa é o seguinte: se é verdade (como é) que o discurso de Sócrates/Diotima é – todo ele, do princípio ao fim – um discurso sobre ἔρως, esta noção não está sempre entendida num sentido estrito (exclusivamente relativo à esfera da paixão amorosa), mas antes num sentido lato – que inclui, claro está, o amor, a paixão amorosa, etc., mas não se limita a isso, antes vai além disso, abrangendo ainda outros fenómenos.

É verdade que se pode dizer que, em certo sentido (e é justamente isso que caracteriza a referida “primeira identificação”), os diversos fenómenos mencionados por Sócrates/Diotima são postos em relação com a paixão amorosa (ou, mais precisamente, são apresentados como pertencentes à sua esfera), etc. Mas não é menos verdade que, se considerarmos o caso do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o que se desenha é qualquer coisa como um maciço deste modo de ser, cobrindo pelo menos toda a curso de cada vida humana (e não apenas essa parte dela que é o amor ou o enamoramento). E algo equivalente se passa também com o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας. O φιλοσοφεῖν propriamente dito (o μεταξύ interrogativo) ocorre “por acessos” – tem um carácter mais ou menos episódico e corresponde como que a um “arquipélago de ilhotas bastante dispersas. Mas já o mesmo não sucede com o μεταξύ não-interrogativo. E, se também o levarmos em conta (se completarmos as indicações de Sócrates/Diotima com aquelas

que encontramos em outros passos do *Corpus Platonicum*, designadamente na *Respublica*), também neste caso aparece algo com as características de um *maciço*, no meio do qual a esfera do amor ou da paixão amorosa não é mais do que uma região entre muitas outras e representa apenas uma parte relativamente pequena.

Quer dizer, mesmo que possamos não dar fé disso, há qualquer coisa como uma *anfíbolia* ou *ambiguidade* em relação às fronteiras do conceito de ἔρως, tal como aparece desenhado no discurso de Sócrates/Diotima. Dessa anfíbolia ou ambiguidade resulta que ἔρως tanto pode corresponder a) à esfera do amor ou da paixão amorosa, quanto b) à totalidade do campo do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου × μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας × μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ × μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ – ou, mais precisamente, à totalidade do que corresponde a esta constelação de μεταξύ no âmbito da “segunda identificação”). Também podemos expressar isto dizendo que, no discurso de Sócrates/Diotima, ἔρως tem qualquer coisa de uma *figura de Rubin*, passível de duas percepções muito diferentes e marcado por anfíbolia em relação a elas.⁷⁰⁰

Sucede, entretanto, que algo bastante semelhante vale também para o conceito de δαίμων. Em regra, δαίμων corresponde a uma categoria mitológica. O termo consigna uma personagem mitológica – que é claramente percebida como uma personagem mitológica entre muitas outras (e, *a fortiori*, como uma realidade entre muitas outras). A essa realidade é atribuída uma esfera de poder bastante ampla, sim; mas de tal modo que ela própria constitui apenas uma pequena parte do que há.

Toda esta forma de reconhecimento de ἔρως corresponde ao ponto de vista de um “espectador” ou de uma “testemunha cognitiva” – ou seja, de uma testemunha que, de forma *eficaz* e *adequada*, acompanha a totalidade do que há (está perante esse “espectáculo total”) e, no meio dessa visão “panorâmica”, localiza uma determinada realidade ou um determinado campo de realidade: o do δαίμων – mais precisamente o do δαίμων Ἔρως.

⁷⁰⁰ É justamente algo desta natureza que se expressa em 205b quando Sócrates compara o caso da palavra “ἔρως” ao caso de “ποίησις” – mais precisamente, à forma como também esta última cobre, na verdade, toda uma multiplicidade muito ampla de sentidos, mas está comumente atraída como que para a *hegemonia* de um só. A esse respeito importa, entretanto, não esquecer também um outro aspecto: o que aqui estamos a tentar pôr em relevo não tem que ver apenas com a relação entre múltiplos sentidos de uma palavra e um deles: também tem que ver com a relação entre sentidos “sempre já” disponíveis e sentidos que só entram em cena a partir de *modificações de perspectiva* que abrem a porta a *novos* matizes semânticos. Na verdade, é disso que se trata aqui: a alternativa entre, por um lado, a possibilidade de compreender ἔρως na forma *do costume* (marcada pela referida hegemonia do “amor”, etc.); por outro lado, a possibilidade de o compreender a partir da detecção do μεταξύ, das suas diversas modalidades, etc.

Mas acontece que esse não é o único ponto de vista que se pode ter sobre o δαίμων sc. o δαίμων Ἐρως. A palavra “δαίμων” é usada em Grego antigo para designar a presença imediata de um poder que nos ultrapassa (i.e. que ultrapassa os seres humanos) e que intervém de algum modo na nossa própria situação. Entre outros aspectos que não cabe seguir aqui em pormenor, o uso deste termo pode justamente sugerir que não se sabe bem de que poder superior se trata (que há, portanto, *opacidade* ou *ignorância* a respeito da sua identidade). Nesta segunda perspectiva, a compreensão de “δαίμων” é, por assim dizer, *situacional*. Ela não tem que ver com a óptica de um espectador descomprometido, que passa em revista as diferentes realidades como uma espécie de “turista do que há”. Prende-se antes com o reconhecimento de algo muito *próximo*, de um poder superior que *nos rodeia* – que intervém ou interfere no curso das nossas vidas, “pondo e dispondo sobre o que se passa connosco (sobre o que “vai sendo de nós”). Em suma nesta versão “situacional”, o termo “δαίμων” exprime algo que nos ultrapassa (algo superior a nós) e que nos *tem de algum modo “na sua mão”* – e isto de tal modo que a nossa perspectiva a seu respeito está ligada ao reconhecimento da sua presença, da sua proximidade, da sua interferência (ou, pelo menos, da sua capacidade de interferência) na nossa própria vida.

Mas, se é isso que mais comumente corresponde ao conceito de δαίμων, tal como o encontramos documentado na maior parte dos textos antigos, não é necessariamente isso – só isso – que está em causa no discurso de Sócrates/Diotima. Vendo bem, o discurso abre a porta a um entendimento consideravelmente diferente. E isso de tal modo que também neste caso (tal como em relação ao conceito de ἔρως) podemos falar de qualquer coisa como uma *figura de Rubin*, passível de duas percepções muito diferentes e marcada por *anfíbolia* em relação a elas.

Com efeito, o que parece ganhar contornos no discurso de Sócrates/Diotima (e por maioria de razão se o pusermos em relação com outras “peças” do “puzzle” platónico) é a possibilidade de reconhecer *toda a situação em que nos temos* (e isso quer dizer também aquilo que habitualmente parece ser *nosso*, absolutamente nosso, ou absolutamente “trivial”, “doméstico”)⁷⁰¹ *como um δαίμων global*: o “δαίμων” do μεταξύ. Esse δαίμων global tem características tais que é *inerente* – marca a própria forma como somos *de raiz* e marca-a *em permanência*. Não corresponde a uma

⁷⁰¹ De tal modo que em nada parece corresponder à presença e interferência de um poder superior, que nos ultrapassa.

ocasional “visitação” ou a uma ocasional “tomada de poder” por uma força superior. Designa, pelo contrário, uma “visitação” (ou uma tomada de poder por uma força superior a nós) *que faz parte da própria forma como somos* e está nela *continuamente, sem interrupção*. De sorte que estamos sempre – e constitutivamente – *na sua mão*. Por outras palavras, há um *mínimo permanente* da presença e do efeito da relação com o superior em que consiste justamente o μεταξύ: toda a nossa vida está, de raiz, posta na presença e sob o efeito de um poder intermédio – i.e., toda a nossa vida está, por inerência, a) marcada pela presença de algo superior, que nos ultrapassa e também b) permanentemente sujeita à sua interferência e à sua acção (sempre já com um mínimo de ἐρμηνεύειν e διαπορθμεύειν – e com esse mínimo de ἐρμηνεύειν e διαπορθμεύειν sempre a moldar aquilo que nós somos). Em suma, há um δαίμων sempre em nós. Ou, mais precisamente, há algo de correspondente ao δαίμων Ἔρως sempre em nós. O δαίμων que desde sempre nos tem na sua mão é o δαίμων do próprio μεταξύ: da constelação de μεταξύ conjuntamente formada pelo μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, pelo μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, pelo μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e pelo μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Não se trata de algo que de vez em quando se impõe à natureza humana. Não: trata-se de um δαίμων *ínsito*, como que *inscrito nela*. Mais: trata-se daquilo que propriamente a constitui.⁷⁰²

Saliente-se, por fim, que esta possibilidade de reconhecer no conceito de δαίμων, tal como é usado por Sócrates/Diotima, algo equivalente a uma figura de Rubin só faz sentido na medida em que a nossa própria vida também toma de algum modo a forma de uma figura de Rubin – e se presta a ser entendida tanto a) como uma esfera

⁷⁰² Sobre a forma como a ideia deste “δαίμων insito” ou deste “δαίμων próprio” dá continuidade a alguns aspectos da ideia pré-platónica de δαίμων, cf. CARVALHO, M. J., “Do Belo como Constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, *op. cit.*, 455ss. Deixamos aqui fora de discussão uma outra possibilidade de reidentificação do δαίμων Ἔρως – aquela que vê a chave para essa reidentificação na própria figura de Sócrates e compreende toda a caracterização do filho de Πενία Πόρος como um retrato “cifrado” do mestre de Platão. Em última análise, não é impossível que haja um fundo de verdade nessa perspectiva. Mas isso porque Sócrates é apresentado no *Corpus Platonium* como uma espécie de “momento de verdade” da “natureza humana” – em que esta toma plena consciência de si. Por outras palavras, a referida perspectiva carecerá de fundamento se o elo entre o δαίμων Ἔρως e Sócrates for entendido de tal modo que repousa no facto de Sócrates ser um ente absolutamente *excepcional* – como se essa excepcionalidade nada tivesse que ver com a “natureza humana” e o próprio Sócrates estivesse “acima dela”. Se não estamos a ver mal, aos olhos de Platão a excepcionalidade de Sócrates não tem, de modo nenhum, esse teor. Ela consiste propriamente no facto de Sócrates, ao contrário dos demais, não “dormir” a “natureza humana”. Ou, como também podemos dizer, a “natureza humana” é o μεταξύ (e, nesse sentido, o δαίμων Ἔρως) que os demais habitam e atravessam na forma de uma das duas possibilidades que ela mesma consente, o *ὀνειρώττειν* – enquanto que Sócrates acorda desse *ὀνειρώττειν*, no sentido platónico do termo. De sorte que – *sit venia verbo* – “dessonha” a “natureza humana” e é, por assim dizer, o emblema disso: da possibilidade de fazer o mesmo que também faz parte da própria “natureza humana”.

doméstica, a clareira da vida própria, esporadicamente “visitada” pela interferência de forças externas, superiores, que a “têm na mão”, e b) como sendo ela própria sempre já e a cada instante intrinsecamente “visitada” por algo que nos ultrapassa e que continuamente põe o que nós somos (o que temos, etc.) em relação com mais do que isso – ou, mais precisamente: em relação a nada menos do que uma multiplicidade de *superlativos absolutos* – de que a nossa própria vida é, de raiz e em permanência, uma espécie de demanda.

À luz de tudo isto, o discurso de Sócrates/Diotima – e, nele, ἔρως e δαίμων sc. o δαίμων Ἔρως – aparece com um aspecto e teor muito diferente (ao mesmo tempo que também aparece com um aspecto e um teor muito diferente aquilo que nós somos: a nossa própria constituição). Para exprimir tudo de forma sucinta, podemos dizer que a anfíbolia de ἔρως, b) de δαίμων e c) do que se passa connosco tem como um dos seus lados qualquer coisa como o reconhecimento de que, afinal de contas, a “natureza humana” é que é o δαίμων Ἔρως – de que é essa a “segunda identificação” da personagem mitológica (ou, se quisermos, a identificação do δαίμων Ἔρως correspondente à “segunda identificação” do μεταξύ).

Vejamos agora um pouco melhor tudo isto, focando em especial alguns aspectos que podem ajudar a entender o que está aqui em causa.

O primeiro desses aspectos tem que ver com o nexó entre ἔρως e μεταξύ.

Como vimos, o discurso de Sócrates/Diotima acaba por identificar ἔρως como algo correspondente à descoberta de que todo o μεταξύ tem uma constituição muito semelhante àquela que mais claramente se dá a conhecer no caso de ἔρως – de sorte que as diferentes modalidades de μεταξύ configuram uma extensão e multiplicação do reino de ἔρως muito para lá das fronteiras que em regra lhe são atribuídas. Ou seja, o μεταξύ tem o mesmo modo de ser fundamental: se assim se pode dizer, a mesma constituição *intrinsecamente desiderativa* (que é justamente aquilo de que são feitos tanto o “μεταξύ gnosiológico/ontológico”, quanto o μεταξύ da persistência, quanto o μεταξύ entre o αἰσχρόν/καλόν quanto o μεταξύ do κακόν/ἀγαθόν).

Mas isto ainda não é tudo. Na verdade, a concepção que estamos a tentar seguir produz duas modificações de perspectiva que estão intimamente ligadas uma à outra. Por um lado, desenha *uma completa autonomização do modo de ser próprio do desejo*. O desejo perde o seu carácter *superveniente* (acrescentado sc. sobrevindo a algo não

intrinsecamente desiderativo), da mesma forma que também perde o seu carácter *adjectivo* (sempre dependente de algo que não é intrinsecamente desiderativo). A palavra “ἔρως” passa a designar algo *intrinsecamente desiderativo*. Ou melhor: este termo passa a designar uma multiplicidade de realidades *intrinsecamente desiderativas*, que partilham justamente este modo de ser: o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Ou, como também podemos dizer, há um campo de realidade todo ele intrinsecamente desiderativo – constituído de tal modo que tudo nele é ser-desejo. E esse campo de realidade somos nós. Em segundo lugar, o que caracteriza este múltiplo ἔρως que está no centro do que somos é que ele *não* ocorre na forma de focos avulsos, em ocorrências isoladas ou como que “por acessos”. Verifica-se, pelo contrário, que esse campo de múltiplas formas de realidade intrinsecamente desiderativa é *compacto* (se assim se pode dizer, maciçamente desiderativo) e *se estende justamente por tudo o que nós somos* – e, na verdade, de tal forma que põe *em tudo* não apenas *uma*, mas uma *multiplicidade de tensões desiderativas* dessa ordem, votadas a diferentes alvos (i.e. a diferentes superlativos).

Em suma, o que está em causa neste novo conceito de ἔρως (e na concepção da própria vida humana como sendo um δαίμων Ἔρως (o δαίμων Ἔρως não mitológico) é o reconhecimento de que, contrariamente ao que tende a parecer, tanto a nossa “simples” subsistência, quanto a nossa relação com o conhecimento, com o καλόν ou com o ἀγαθόν tem em tudo esse carácter *intrinsecamente desiderativo*. Quer dizer, esse novo conceito de ἔρως ou essa segunda identificação do δαίμων Ἔρως exprime a descoberta de que a forma do desejo, no sentido descrito, é a forma própria de toda essa realidade (o que tudo isso é, não adjectiva e perifericamente, mas no seu próprio fulcro). E isso quer dizer, enfim, que o que está aqui em causa é a descoberta de que esse modo de ser ao mesmo tempo *intrinsecamente desiderativo* e *multiplamente desiderativo* é o modo de ser da “natureza humana”.

Desenha-se, assim, algo que de certo modo *cruza* (ao mesmo tempo que as modifica) as concepções expressas por Erixímaco e Aristófanes, no *Symposium*.

No caso de Erixímaco, ἔρως é compreendido de tal modo que fica exponencialmente aumentada a *extensão* do conceito – e isso pelo inevitável preço de uma correspondente diminuição da sua carga (ou, como se diz na lógica, da sua *compreensão*). Por um lado, Erixímaco expande o conceito de ἔρως muito para lá da

esfera do enamoramento (e na verdade até muito para lá de qualquer forma de “amor” entre pessoas ou seres vivos). Pois acaba por descobrir a presença de ἔρως nem mais nem menos do que em *todas* as realidades que há, sem qualquer excepção. Mas, por outro lado, isso só é possível porque compreende “ἔρως” de tal modo que o termo cobre qualquer forma de *tendência, inclinação, pressão, não-neutralidade, carência* ou o que quer que seja desse género. Erixímaco descreve tudo como campos de forças em tensão umas com as outras: múltiplos ἔρωτες, feixes de múltiplas tensões com a forma de ἔρως – em direcções diferentes, desencontradas ou opostas. É essa passagem para um *conceito muito mais genérico* que o habilita a sustentar que todos os domínios de realidade estão marcados pelo cunho de ἔρως e têm nele o seu “protagonista” ou “factor” principal. Em última análise, a tese de Erixímaco é a de que ἔρως – ou melhor, um muito vasto conjunto de modalidades de “desejo”, no sentido mais amplo do termo – é o “alfabeto” em que está escrito o “texto” da toda a realidade.

Aristófanes faz uma coisa muito diferente. Isola uma única grande tensão ou desejo protagonista, i.e. uma demanda nuclear, que se sobrepõe a todas as outras: o desejo e a procura da ἀρχαία φύσις (da totalidade ou da plenitude de si). Essa tensão ou demanda nuclear é aquela que se expressa mais intensamente no enamoramento e na paixão amorosa. Mas, por outro lado, o que Aristófanes diz a respeito dessa demanda nuclear é que ela está sempre no centro do acontecimento do humano: acompanha-o como uma sombra – e já está “lá”, de forma mais ou menos latente, muito antes de uma pessoa se apaixonar (ou também nos intervalos em que, aparentemente, não se está a contar com ἔρως). Assim, diferentemente de Erixímaco, Aristófanes concentra-se na esfera especificamente humana. Todavia, isso não o impede de sustentar, como Erixímaco, uma tese sobre a *omnipresença* de ἔρως (a sua omnipresença, claro está, *dentro dessa esfera mais restrita*).

Mas a forma dessa expansão também é diferente. Com efeito, a razão que leva Aristófanes a sustentar a ubiquidade de ἔρως na esfera da vida humana não é o reconhecimento de diferentes feixes de desejos, diversos e divergentes uns dos outros, presentes em todos os aspectos da vida. Como vincámos, o protagonista do discurso de Aristófanes é um único desejo da totalidade ou da plenitude de si mesmo, constituído de tal modo que a) toda a travessia da vida humana ocorre sempre já (e sempre ainda) no meio dessa demanda nuclear (é a travessia *disso*) e b) tudo o mais (incluindo todas as demais tensões desiderativas) é algo de raiz transformado por isso (absorvido nisso, convertido em “personagem” disso), enquanto desempenha justamente uma

determinada função na economia disso, quer dizer, na economia da procura da total plenitude de si sc. da procura da ἀρχαία φύσις (i.e. daquilo que, visto a partir do discurso de Sócrates/Diotima, corresponde *grosso modo* à procura do ἀγαθόν).

Estas breves indicações permitem perceber o nexos entre o que acabamos de tentar pôr em destaque a respeito de Sócrates/Diotima e o que se desenha naqueles dois outros discursos do *Symposium*.

No que diz respeito a Erixímaco, há um fundo de semelhança ou afinidade entre os dois discursos. Assim, 1) nos dois casos, ἔρωξ é como que a *determinação nuclear*, 2) há uma *disseminação* ou *totalização* da sua presença, do seu efeito, etc., de tal modo que 3) o que caracteriza ἔρωξ é justamente ser algo com *diferentes direcções*. No que diz respeito a Aristófanes, a similitude passa por um decidido abandono do modelo de ἔρωξ avulso (sc. de ἔρωτες avulsos) – i.e. com a negação de que haja pura e simplesmente uma multiplicidade avulsa de tensões desiderativas. Segundo Aristófanes, ἔρωξ corresponde a um elemento inerente, invariável e constante: sempre o mesmo do princípio ao fim. Neste sentido, Aristófanes fala de um ἔρωξ, por assim dizer, “*transcendental*”. Toda a vida humana está marcada pela sua “«οὐ ὅλου ἡ ἐπιθυμία καὶ δίωξις» (192e10-193a1), quer dizer, por uma e a mesma demanda fundamental, etc.

Mas estes pontos de afinidade são contrabalançados por contrastes não menos relevantes. O discurso de Sócrates/Diotima afasta-se do modelo desenhado por Aristófanes precisamente pelos traços que tem em comum com o discurso de Erixímaco. Assim, se também Sócrates/Diotima apontam para um δαίμων Ἐρωξ inerente à condição humana (quer dizer, a tudo nela – e, nessa medida, transcendental), a forma como o concebem insiste ao mesmo tempo na ideia de esse núcelo ser *intrinsecamente complexo*: formado por diferentes “fluxos” de ἔρωξ, cruzados entre si. De sorte que ἔρωξ – sc. o δαίμων Ἐρωξ – já não designa uma única tensão desiderativa (um único a-caminho, uma única demanda, etc.), mas antes uma multiplicidade: justamente aquela que ganha contornos na constelação de diferentes modalidades de μεταξύ identificada por Sócrates/Diotima.⁷⁰³

⁷⁰³ Também podemos expressar este complexo de afinidades e contrastes sublinhando o seguinte. No caso de Erixímaco, há um denominador comum espalhado por tudo. Mas esse denominador comum cobre uma multiplicidade de desejos completamente independentes uns dos outros – e que, além do mais, são heterogêneos entre si e seguem em direcções muito diversas. No caso de Aristófanes, há um desejo nuclear, que a) se multiplica ele mesmo em diversos veios (consoante os diferentes graus de consciência do que nele se acha em causa), mas ao mesmo tempo também b) marca com o seu cunho e polariza todas as demais tensões desiderativas. No caso de Sócrates/Diotima, desenha-se algo bastante diferente. Por um lado, aponta-se para algo muito distinto de um mero “amontoado” de desejos heterogêneos e divergentes.

Um outro aspecto que também importa considerar um pouco mais de perto prende-se com a transformação *do modo de ser* que está em causa na passagem da “primeira” para a “segunda identificação” do δαίμων Ἔρως.

Na narrativa genealógica, o δαίμων é uma realidade com a identidade própria de algo superior ao Humano (que o ultrapassa ou é mais do que o Humano), porque possui mais poder, nos tem na sua mão, etc. Mas tudo isso tem agora uma aplicação muito peculiar. Com efeito, o referido esquema tem que ver com a marcação de *lugares fixos* sc. com *posições estáveis*, definidas justamente pelo modo como se mantêm afastadas umas das outras (i.e. por aquela forma de distância que, na primeira identificação do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, leva a atribuir ao δαίμων funções de estabelecimento de ligação, comunicação, etc.). Ou seja, o δαίμων exerce funções de mediação, sim. Mas isso não impede que se situe num *patamar superior*, que é claramente *oponível* à “natureza humana”.

Ora, se não estamos a ver mal, o que se desenha na “segunda identificação” do δαίμων Ἔρως é a atribuição à *própria “natureza humana” dessa mesmíssima posição de ligação, de transporte, de comunicação*, etc., que a genealogia mítica de Ἔρως reservava a uma condição superior (ao mais-que-humano). Quer dizer: o δαίμων, em vez de ser algo de outro, superveniente, com uma presença mais ou menos avulsa e episódica, passa a corresponder a *algo permanentemente incluído na própria constituição do que somos*. Em última análise, isso significa que todas as determinações/funções fundamentais referidas na descrição do δαίμων Ἔρως são transferidas para a “natureza humana”, como algo que é *próprio* dela – que lhe *inere*. Neste sentido, pode-se falar de uma espécie de δαίμων – mais: de um δαίμων μέγας – *permanentemente a intervir no próprio modo de ser humano*.⁷⁰⁴

Mas em que sentido se pode dizer que a própria “natureza humana” é um δαίμων? Justamente no sentido indicado por Sócrates/Diotima. Condensa-se nisso a

Há, de facto, algo *uno, permanente, invariável*. Mas, por outro lado, esse núcleo inerente e invariável não é constituído por um único fluxo de tensão desiderativa, mas sim por uma *multiplicidade* de linhas de tensão desiderativa *ligadas entre si* – e ligadas entre si por um nexo de *co-pertença essencial* (de tal modo que é justamente essa *co-pertença essencial* que constitui a “natureza humana”). Finalmente, a este quadro de diferenças correspondem – como já se viu, mas ficará ainda mais claro – diferenças *na delimitação do âmbito* em que pretende ser válida a tese que é de certo modo partilhada pelos quatro (Exímaco, Aristófanes e Sócrates/Diotima): a tese de que *tudo é ἔρως* ou de que *ἔρως está em tudo*.

⁷⁰⁴ Como se a primeira descrição do δαίμων Ἔρως correspondesse a uma descrição “amblíope” – feita “de longe”, distorcida pelo filtro do “longe” (mais especificamente, distorcida pelo filtro do esquema mitológico) – da própria “natureza humana”.

ideia fundamental de que o nosso modo de ser – a “natureza humana” – justamente não é algo que pura e simplesmente *está em si*, numa posição *fixa, estável, fechada*, com uma conformação *intrinsecamente sedentária*, que pura e simplesmente *fica onde está*, naquilo *que ela própria já é*. Connosco sucede o contrário. Nós temos uma natureza μεταξύ – uma natureza, por assim dizer, “instável”, “movediça”: sempre já a *remeter para mais do que si*, sempre já a *ir além de si*. Ou seja: o que nos define é qualquer coisa como uma “posição” intrinsecamente atravessada por (e dirigida) a *mais*, sempre em ligação (em comunicação, transporte: em ἐρμηνεύειν καὶ διαπορθμεύειν, etc.) com *mais*, sempre em tensão para *mais* (posta, de raiz, sob o efeito e o impacto disso). Dito de outro modo: cada um de nós é algo sempre já com esse δαίμων *em si*. Ou melhor, nós somos sempre já com esse δαίμων (essa *ligação ao mais*, esse transporte para o *mais*, etc) a ser propriamente o que nos constitui. O que faz um ser humano é uma espécie de “Big-Bang” ou “explosão” do a-caminho-de-mais (este intrínseco *já-a-remeter-para-mais*, este *já-requerer-mais* ou esta constitutiva e permanente *demanda-de-mais-do-que-si*).⁷⁰⁵ E isto de tal forma que, por outro lado, essa “explosão” do a-caminho-de-mais corresponde justamente ainda só a um *a-caminho* (a um mero *remeter*, a um mero *requerer*, a uma mera *demanda*) – ou seja, a uma tensão para algo que *reiteradamente se mantém fora de alcance* (ainda a precisar de ser encontrado, descoberto, possuído, etc.).

Isto tem que ver com um outro aspecto decisivo, sem cuja focagem não se percebe com nitidez o sentido da referida “explosão”. Com efeito, não se trata apenas de remeter para *mais* (de reclamar ou requerer *mais*, etc.). Não: o *mais* para que constitutivamente tendemos (e para que tudo em nós constitutivamente tende) tem justamente um carácter *superlativo* – e é nada menos do que o superlativo: o absolutamente inexcédível, inultrapassável.

Mas também isso não é tudo. Vendo bem, o que caracteriza esta remissão para o superlativo é o facto de não ser simples, mas *intrinsecamente complexa*. De sorte que não se trata nunca de um único *terminus ad quem* (de um a-caminho para o superlativo,

⁷⁰⁵ Uma “explosão” que, como vimos, pode ficar embargada pela ilusão de já estar na posse daquilo que na verdade ainda “foge”, mas que nem por isso deixa de estar “lá”, a constituir-nos. Sucede apenas que também pode tomar a forma de uma explosão “contida” (“travada” ou “entorpecida”) pela ilusão de já ter alcançado o alvo para que se acha apontada. Como vimos (e já voltaremos a ver mais detidamente – cf. *infra* §6, pp. 644ss.), a tese fundamental que em tudo isto toma corpo é precisamente uma tese sobre a possibilidade de o Humano ser ao mesmo tempo a) um imenso “disparo” (a referida “explosão”, o referido “Big-Bang”) e b) uma peculiar *absorção* desse imenso disparo *numa versão diminuída* (contida, travada, entorpecida – e, na verdade, até “caseira” ou “paroquial”) de si.

de uma remissão para o superlativo, de *uma* tensão para ele, etc.). Não: há uma *multiplicidade de termini ad quos* – uma multiplicidade de remissões, tensões, etc. para *vários superlativos diferentes*. Ou, mais precisamente, a tensão que nos constitui – o δαίμων μέγας em nós – é de facto um *feixe de tensões* não apenas dirigido a uma multiplicidade de superlativos, mas na verdade dirigido a nada menos do que uma *superlativa acumulação* de superlativos.

É este o ponto decisivo, que aqui se trata de pôr especialmente em foco. Vendo bem, o que se desenha no reconhecimento que o *Corpus Platonicum* faz da tensão inerente ao μεταξύ corresponde àquilo que, muito claramente, se descreve no segundo discurso de Sócrates no *Phaedrus*, a saber: que, em última análise, cada um de nós está dirigido a (em tensão para, empenhado em encontrar) algo assim como um “lugar supra-celeste” ou um “lugar supra-urânico” – o «ὕπερουράνιος τόπος». Quer dizer: a tensão do μεταξύ que molda a nossa vida está constituída de tal modo que o seu “ponto de fuga” corresponde a qualquer coisa como esse “lugar” (o ὕπερουράνιος τόπος) onde se juntam *todas as determinações positivas superlativas* (a perfeita ἐπιστήμη, a efectiva φρόνησις, o puro καλόν, o autêntico ἀγαθόν, a verdadeira εὐδαιμονία, etc. etc.). De sorte que não se trata apenas de *um ou outro* superlativo – ou de um *certo agrupamento* de superlativos, com uma amplitude indeterminada. Trata-se nem mais nem menos do que da *superlativa acumulação de superlativos* (i.e. da acumulação de todos os superlativos *positivos*).

Vimos anteriormente que, na “primeira identificação” do δαίμων Ἔρως, há uma clara sugestão de Ἔρως corresponder a *πενία × πόρος em todas as direcções*. Pois bem, na “segunda identificação” desenha-se algo equivalente: o δαίμων Ἔρως que é a “natureza humana” comporta em si μεταξύ *em todas as direcções possíveis* – e isso quer dizer, μεταξύ relativo a nada menos do que *todos os superlativos positivos possíveis*.

E é por isso que podemos dizer que a “explosão” ou o “Big-Bang” de que falámos é uma “explosão” ou um “Big-Bang” em direcção àquela *superlativa acumulação de superlativos* que, no *Phaedrus*, é descrita pela noção de ὕπερουράνιος τόπος.⁷⁰⁶

⁷⁰⁶ Sobre a descrição do ὕπερουράνιος τόπος, veja-se *Phaedrus*, 247c3ss.: «Τὸν δὲ ὕπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ’ ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε – τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα – ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ’ οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῃ τρέφεται

Se, entretanto, tivéssemos de expressar tudo isto na linguagem da “primeira identificação”, poderíamos dizer o seguinte. Por um lado, como vimos, a “*natureza humana*” é que é, *toda ela*, ἐρμηνεύειν e διαπορθμεύειν. Por outro lado, o δαίμων μέγας que toma forma na passagem da “primeira” para a “segunda identificação” corresponde a uma *multiplicidade de tensões de ἐρμηνεύειν e διαπορθμεύειν*: uma multiplicidade de tensões dessa ordem dirigidas a diferentes alvos (quer dizer: a diferentes superlativos). Daí resulta que o δαίμων em nós (o μεταξύ ou ἔρως) não corresponde a uma única “odisseia”, mas antes a uma *multiplicidade delas* – todas a decorrerem ao mesmo tempo e a caminho de uma *multiplicidade de “Ítacas”*. Mas isso, por sua vez, ainda não é tudo. Pois, vendo bem, a tensão que está em causa na “segunda identificação” – a tensão do μεταξύ que nos constitui – não está apenas, *uno tenore*, votada a uma multiplicidade de “Ítacas” em diferentes esferas de determinação. Na verdade, é um feixe de tensões com uma natureza tal que está votado a nada menos do que *uma superlativa acumulação de “Ítacas”* ou qualquer coisa como uma “*Ítaca de todas as Ítacas*”.

Ora, de tudo isto resulta um reconhecimento completamente diferente daquilo que nós somos. A designação da nossa “natureza” como δαίμων Ἔρως (ou como tendo as determinações e funções do δαίμων Ἔρως) expressa justamente essa mudança de compreensão – esse novo diagnóstico daquilo a que, com tudo o que tal designação tem de grosseiro, podemos chamar a “natureza humana”. A nova designação expressa a originalidade estrutural do que assim ganha contornos. Pois o que nos define acaba por se revelar, em tudo, algo intrinsecamente a-meio-caminho: algo sempre *já mais* do que é e também sempre *ainda menos* do que esse mais que já é – ou, por outras palavras, algo intrinsecamente “*entre cá e lá*”, intrinsecamente “atravessado” (ao mesmo tempo *aquém* e *além* de si). Em suma, a descrição da “natureza humana” como δαίμων Ἔρως apresenta o nosso modo de ser (e isso quer dizer: *tudo* nele) como uma realidade que possui ela própria o carácter de um *oxímoro*.

καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἧ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν· καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένα καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἄμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν.» Sobre o significado da noção de ὑπερουράνιος τόπος, os aspectos que estão em causa nessa noção, as implicações que tem, a constitutiva relação do Humano com ele, etc., veja-se sobretudo CARVALHO, M. J., “Ἔρως and Πτέρως”, *op. cit.*, 240ss., e SERRANITO, F., *Lovers and Madmen: The Μανία-Φροσύνη Opposition in Plato's Phaedrus*, Diss. Universidade Nova de Lisboa, 2015, 416ss.

§6. Sobre a “dimensão” do Δαίμων Ἔρως – a amplitude do μεταξύ

Acontece, entretanto, que, para se perceber bem o que está em causa e não ficar com tudo distorcido por um mal-entendido, há que precisar melhor que é que se tem em vista quando aqui se fala de “natureza humana” (do “nosso modo de ser”, “daquilo que propriamente nos constitui”, etc.).

A referência à “natureza humana”, etc., tende a ser entendida no seguinte regime. Há um grande número de realidades – e, entre elas (como parte delas), contam-se também os seres humanos. Ou seja: ao falar-se da “natureza *humana*” (do “nosso modo de ser”, “daquilo que nos constitui”) ou ao usar qualquer outra expressão equivalente, todos estes termos tendem a ser entendidos como se se estivesse a isolar, de entre o muito mais que há para lá do humano, essa parte da realidade que somos nós. Tenhamos ou não consciência disso, ao entender tudo deste modo, estamos implicitamente a assumir um ponto de vista “panorâmico” (ou um ponto de vista de sinopse) – o ponto de vista de uma testemunha cognitiva que contempla a totalidade do que há. E a “natureza humana” é uma das muitas coisas testemunhadas a partir desse ponto de vista, cada uma das quais com a sua própria natureza.

Referimos tudo isto para vincar que, quando falamos do μεταξύ sc. do δαίμων Ἔρως como correspondendo a um outro diagnóstico ou reconhecimento da “natureza humana”, *não* é isto que temos em vista. Mas, se não é isto, é então o quê?

Para ganharmos a pista da resposta a esta pergunta, não precisamos mais do que reconsiderar o que acabamos de dizer sobre o ponto de vista “panorâmico” (sinóptico ou abrangente) que está implicitamente assumido quando nos vemos como uma realidade particular, entre muitas outras. Com efeito, nunca poderíamos assumir semelhante ponto de vista se estivéssemos completamente contidos ou fechados nos acanhados limites daquilo que, dentro desse “panorama”, se apresenta como a realidade que nós próprios somos e é contraposto a tudo o demais. Por outras palavras, só nos podemos ver como uma pequena parte do que há, porque na verdade não nos reduzimos a essa pequena parte do que há. Ou, mais precisamente: para nos podermos ver como uma pequena parte do que há, o nosso acontecimento tem de incluir, de algum modo, *o próprio panorama* sc. tudo aquilo que nos é contraposto como “mais” (ou como ficando *para lá de nós*).

Mas isso significa que o que propriamente nos constitui não é apenas esse pequeno foco que concebemos no meio do demais, mas sim *todo o horizonte do demais* – na verdade, todo o horizonte do que quer que seja que nos aparece (todo o horizonte daquilo que pode ser contraposto a nós, mas que justamente só pode ser contraposto a nós, como *outro* para lá de nós, por via da sua inclusão no nosso acontecimento sc. no próprio âmbito do que nos constitui). Assim, ao contrário do que pode parecer, o simples facto de reconhecermos o que somos (a nossa natureza, etc.) nos termos referidos (como um pequeno foco, puramente regional, no meio de tudo o mais) já significa, só por si, um mal-entendido: um deixar de fora, uma “mutilação” ou uma decisiva perda de perspectiva no reconhecimento da extraordinária “explosão” ou do extraordinário “disparo” que nós somos (ou, mais precisamente, que *cada um de nós* é).

Ora, quando aqui dizemos que aquilo que se desenha no discurso de Sócrates/Diotima é qualquer coisa como o reconhecimento da nossa própria constituição (sc. da “natureza humana”) como tendo muito de equivalente ao δαίμων Ἐρως e susceptível se ser expresso por essa mesma descrição, não estamos a falar propriamente da “natureza humana” como um foco entre outros no referido panorama. Estamos a falar dela enquanto é justamente *o acontecimento desse panorama* – ou seja, enquanto ela *inclui* o aparecer de tudo o que lhe aparece: tanto daquilo que reconhece como seu, com que se identifica, etc. quanto daquilo a que se contrapõe ou que contrapõe a si. Quando mencionamos a “natureza humana” nesse sentido, estamos a falar do peculiar *acontecimento total* (do horizonte *omniabrangente*) que cada um de nós é para si mesmo. É disso que estamos a falar.

Mas, vendo bem, é também isso – tudo isso, sem excepção – que os enunciados do *Corpus Platonicum* que aqui estamos a tentar analisar apresentam como *integral e multiplamente μεταξύ*. Quer dizer, é tudo isso – é a) a globalidade disso e b) todos e cada um dos momentos disso – que é identificado como marcado por *πενία x πόρος*: como constituído no modo do a-caminho de um outro, para lá de si, atravessado entre o *mais* de estar dirigido a algo inteiramente para lá de si e o *menos* de ficar inteiramente aquém disso a que já se acha dirigido. E isto de tal forma que essa peculiar totalidade não apenas tem integralmente este modo de ser, mas, para além disso, o tem *multiplamente* – pois 1) é perpassada ao mesmo tempo (e em todos e cada um dos seus momentos) tanto pelo “μεταξύ gnosiológico” (e pelo correspondente “μεταξύ ontológico”), quanto pelo “μεταξύ da persistência”, quanto pelo μεταξύ relativo ao

καλόν, quanto pelo μεταξύ relativo ao ἀγαθόν e 2) é, de raiz, como que *a demanda ou a “odisseia” desse quádruplo para-lá-de-si* sc. dessas múltiplas “Ítacas”.

Por outras palavras, tudo nesse extraordinário “disparo” que é o nosso acontecimento está constituído no modo da referenciação de *outro* sc de *mais*: já numa irrecusável e incontornável relação com um *mais* que, não obstante, ainda fica inteiramente aquém de alcançar (e tanto quer dizer também: de saber a que é que propriamente corresponde). Tudo isto de sorte que não é senão a referência a esse outro mais sc. o encaminhamento para ele e não se consegue dissociar dessa remissão ou desse encaminhamento – porque é isso que propriamente o “acende” ou constitui.

Para perceber melhor o que assim começa a ganhar forma, importa voltar a considerar um aspecto que já tocámos diversas vezes: primeiro, na análise de cada modalidade de μεταξύ e, depois, na visão de conjunto apresentada logo no início deste capítulo (em §2). Esse aspecto diz respeito ao que podemos designar como o carácter *total* do μεταξύ.

Insistamos, antes do mais, num ponto para que também já se chamou a atenção no princípio deste capítulo. Ao falar-se aqui de carácter *total*, não se tem em vista o que a nossa análise das diferentes modalidades de μεταξύ procurou evidenciar, a saber: a ideia de que, em todos os casos (em todas e cada uma das modalidades de intermédio “terminológico”), estamos absortos ou presos no μεταξύ, i.e. na ausência de um acesso aos extremos a que de cada vez ele é relativo. De onde resulta que tais extremos são tidos apenas como que “de fora”, ou melhor, “de dentro”: de dentro do próprio μεταξύ – um dentro que justamente cobre por inteiro o horizonte daquilo a que se tem acesso. Embora este ponto também desempenhe um papel importante no que se segue, a ideia de totalidade que agora se procura acentuar é usada num outro sentido: no sentido em que *todas* as outras determinações sem excepção têm justamente esta forma – a forma do próprio μεταξύ, enquanto tal – e estão decisivamente moldadas por ela. De sorte que no campo em que nos temos pura e simplesmente não há nada, absolutamente nada, que não tenha justamente esta forma.

Mas que é que se quer dizer com isto e como é que se pode afirmar semelhante coisa? Para responder a esta pergunta, voltemos, então, àquilo que apurámos na análise de cada uma das diferentes modalidades de μεταξύ.

Podemos começar com o que se passa no caso do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Como vimos, o que caracteriza a nossa situação relativamente aos extremos do μεταξὺ “gnosiológico” (a σοφία e a ἀμαθία, a γνῶσις e a ἄγνοια) é que só nos relacionamos com eles *a partir do próprio plano intermédio*. Ou, mais precisamente: a relação com as determinações dos extremos em causa “vem”, por assim dizer, do próprio μεταξὺ e do modo de ser que lhe inere. De sorte que a própria σοφία e a própria ἀμαθία não são absolutamente autónomas. Sucede, antes, que são intrinsecamente relativas ao μεταξὺ, estão sempre já moldadas por ele – e a posse que se tem delas é justamente uma posse transfigurada pela retenção na esfera do μεταξὺ (i.e. contaminada pelo “filtro” disso, etc.). Isto é particularmente evidente no que diz respeito à σοφία enquanto *terminus ad quem* do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Com efeito, os textos do *Corpus* chamam a atenção para o facto de a relação com a σοφία envolver, no fundo, duas alternativas possíveis – e tanto quer dizer: duas possibilidades de constituição *do próprio μεταξὺ*. Por um lado, a σοφία pode estar presente na forma de o μεταξὺ se aperceber da sua “fuga” e a compreender como algo ainda fora de alcance (em recusa, subtraído) – e isso de tal modo que fica *mobilizado* em direcção a um para-lá de si: a-caminho de um extremo ainda por encontrar (e que se sabe muito bem que continua por encontrar). Por outro lado, a σοφία também pode estar presente na forma de uma pretensão infundada de posse dela. Quer dizer, ela também pode estar presente porque, sem se sair do próprio μεταξὺ (continuando-se ainda retido nele, prisioneiro dele, etc.), se compreende algo que na verdade ainda é apenas μεταξὺ (marcado por falta ou “fuga” da σοφία) como equivalendo já à sua posse. Esta *pretensa posse de saber* não corresponde senão um μεταξὺ “arvorado” ou “armado” em mais do que si. No fundo, como vimos, trata-se apenas de um μεταξὺ não-interrogativo, minado por ainda mais escondimento do que aquele que é próprio do μεταξὺ interrogativo, pois inclui também a ilusão de ser *mais* do que efectivamente é. Numa palavra: a alegada relação de plenitude com a σοφία (com mais do que μεταξὺ, com algo já *para lá dele*) continua presa ao próprio μεταξὺ e fixada na forma dele. De sorte que não constitui senão uma possibilidade *interna à própria instância μεταξὺ* (aquela possibilidade que, como vimos, Platão descreve pelos conceitos de οἶσθαι εἰδέναι, δόξα, ὀνειρώττειν, etc., e que corresponde a qualquer coisa como um μεταξὺ desvirtuado e “entorpecido”).

Entretanto, exactamente o mesmo se passa também com o correlato ôntico do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας. Ou seja, também em relação aos respectivos extremos – ao

ὅν sc. ao μὴ ὅν – se verifica que que não dispomos de nenhum acesso ao que lhe é próprio ou àquilo que lhes corresponde independentemente do plano intermédio. Pelo menos *quoad nos*, também estes extremos entram em cena como determinações *internas* da própria esfera μεταξύ, vistas de “dentro” do μεταξύ (a partir da sua óptica) – desse “dentro” que, como vimos, cobre inteiramente o horizonte que vai de um extremo ao outro, sem nunca consentir acesso a nenhum “fora”. E tudo isto de tal maneira que também aqui a relação com os extremos em causa (e, em particular, a relação com o extremo positivo, para que se tende: o ὅν) passa sempre por uma de duas possibilidades que na verdade são totalmente *internas* à instância μεταξύ: a) a ilusão de mais do que μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, que converte todo o aparecimento no correlato de um ὀνειρώττειν (i.e. num aparecimento “sonhado”, totalmente “imerso” em escondimento) ou b) a tensão para um ὅν ainda em falta, por encontrar ou descobrir que justamente traduz o que é próprio do μεταξύ interrogativo.

E algo muito semelhante ocorre também em relação ao θνητόν/ἀθάνατον. E, na verdade, a dois títulos que se complementam. Em primeiro lugar, a *personagem central* do “próprio” ou do “si mesmo”, que está no meio de tudo e invadido pelo aparecimento de tudo (a ser testemunha de tudo, a estar em relação com tudo e at er tudo reportado a si, etc.) tem a forma do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Cada um de nós, no centro do acontecimento global que ele próprio é, está moldado pelo μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. E está absolutamnete prisioneiro dela – sem qualquer possibilidade de alcançar qualquer dos extremos – nem o que é mais, nem o que é menos. Mas, em segundo lugar, isso não tem um significado circunscrito, não vale apenas apenas para esse pólo (para esse centro de uma multiplicidade muito mais vasta). Na verdade, acontece que o aparecimento em que damos connosco tem, globalmente, a forma de uma “navegação de si” ou da “peça de si mesmo”. Quer dizer, para cada um de nós, tudo o que aparece é como que um “palco” em que está a decorrer a “peça” (o δρᾶμα, a odisseia) *de si mesmo* – em que essa é que é, fundamentalmente, a “peça em cartaz”. Isso é de tal maneira assim que, vendo bem, *tudo* (mas na verdade mesmo tudo), na imensa multiplicidade do que nos aparece, é *personagem* dessa peça – e é, portanto, uma personagem de algo que tem intrinsecamente a forma do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Por outras palavras, tudo aquilo com que lidamos, seja isso percebido como próximo ou distante, pertence intrinsecamente à esfera do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e do “a-caminho” que lhe corresponde: um “a-caminho” (sempre a-caminho) de um αἰ

sempre fora de alcance, uma fuga (sempre fuga) da mortalidade (nada mais, nada menos do que a mortalidade do “tique-taque”) que está sempre a ameaçar ou pôr em causa o projecto e a demanda de imortalidade que se é.

Mas a este respeito acresce ainda uma outra coisa. Poderia ser assim, mas de tal modo que essas “personagens” da “peça de si mesmo”, embora intrinsecamente definidas pela sua pertença ao μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου da própria “peça”, não estivessem *elas mesmas* marcadas pelo modo de ser característico do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Contudo, não é nada disso que sucede. Acontece, pelo contrário, que também elas, sem excepção, estão marcadas pelo mesmo “cunho”. Em última análise tudo tem uma forma temporal (chamemos-lhe assim) diferente tanto do próprio “tique-taque” do insytante, quanto do ἀθάνατον, no sentido próprio do termo. Isto é, tudo tem a forma da *duração* (da *reprodução* ou transmissão de si, etc.). Há, é claro, uma forte *variação da duração* – da extensão da travessia, etc. Algumas das coisas que nos aparecem duram muito menos do que nós; outras duram muito mais (*pro statu isto*). Mas mesmo as mais breves têm uma certa *duração*. E até as mais extensas estão constituídas no mesmo regime de *trasnporte ou transmissão* (διαπορθμεύειν, etc.). Nenhuma delas corresponde nem a) ao “tique-taque” do instante, nem b) ao ἀθάνατον (o modo de ser completamente subtraído ao tique-taque). No que diz respeito a “a)”, é claro que há alguma componente de “tique-taque” (sem a qual também não haveria μεταξύ, neste sentido). Mas o “tique-taque” manifesta-se sempre já no meio de uma travessia temporalmente μεταξύ – ou seja, a partir de um *outro* que não isso (do mais-do-que-isso). *Quoad nos* nunca há o puro “tique-taque” que corresponderia ao absoluto fechamento num instante, sem nada mais do que ele, para lá dele. Tudo o que temos é sempre já μεταξύ temporal – algo onde há e reina sempre já mais-do-que-o-instante: o composto que o inclui como parte de si, mas justamente apenas como parte ou momento de mais (que dizer, do próprio μεταξύ). E o mesmo vale, inversamente, para o ἀθάνατον, com que estamos em relação sempre só a partir do μεταξύ – e sem que nada daquilo que a nossa vista alcança consiga ser mais do que ainda duração (uma duração muito extensa), e não o ἀθάνατον.

Em suma, também no que diz respeito à temporalidade, todo o campo – todo o horizonte – tem justamente o carácter deste *oxímoro* que corresponde ao μεταξύ: tudo é intrinsecamente definido tanto por uma *imortalidade* contrariada e “placada” pelo seu oposto (*transformada* por ele, *diminuída* por ele, *prisioneira* dele), quanto por uma mortalidade sempre já compensada pelo “mais” (por uma decisiva componente de para-

-além-do-absoluto-fechamento-no-instante) – e isto de tal modo que essa ultrapassagem do instante nunca tem só a amplitude do “um pouco mais” ou mesmo de “um certo intervalo”, antes está sempre já marcada por um *extraordinário* “disparo” em direcção ao *ἀθάνατον*.

Por fim, também a respeito do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e do μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ os enunciados do *Corpus Platonicum* sublinham que o plano em que sempre nos temos (e o plano a que pertence tudo aquilo que encontramos) é um plano intermédio. Também aqui o μεταξύ (a situação atravessada e de demanda) molda, de raiz, a relação com os próprios extremos e faz, portanto, que todo o intervalo em causa – incluindo os seus polos: tanto o αἰσχρόν e o καλόν, quanto o κακόν e o ἀγαθόν – esteja definido a partir da óptica do μεταξύ. De sorte que todo o aparente “fora” (sc. todo o horizonte do para lá do μεταξύ) acaba por se revelar constitutivamente relativo à determinação intermédia).⁷⁰⁷ Neste sentido, a nossa relação com o αἰσχρόν e o καλόν ou com o κακόν e o ἀγαθόν –sc. a nossa relação com a totalidade do intervalo que vai de um extremo ao outro – nunca é uma relação “pura”, “absoluta” com os próprios extremos, mas sim uma relação “sediada”, de raiz, no próprio μεταξύ (ou seja, uma relação intrinsecamente configurada por ele e interna à sua ordem de sentido).

Em suma: o que as concepções do *Corpus Platonicum* acabam por desenhar vai arrepiar da compreensão mais habitual da noção de “meio”, “intermédio”, etc. enquanto tal noção é algo que justamente não interfere na determinação do para-lá de si (e que, por assim dizer, deixa esse “para-lá” como um “fora”, completamente independente da própria instância intermédia). Na verdade, aquilo que resulta das nossas análises do μεταξύ terminológico e dos fenómenos que lhe correspondem não é só que o μεταξύ tem um carácter muito mais abrangente do que à primeira vista poderia parecer: é algo que extravasa para além de si e põe já em si a relação com um para-lá total (um para-lá que inclui os próprios extremos). Vendo bem, essa onnipresença do μεταξύ está constituída de tal modo que este último interfere na identidade dos extremos, tal como se nos apresentam, e como que os “absorve” em si, instaurando em si e a partir de si o “império” de si mesmo e fazendo que tudo – absolutamente tudo, sem excepção,

⁷⁰⁷ É o que, como vimos, se exprime de forma particularmente nítida no *Lysis*, 220d4ss.: «ἄρ’ οὕτω πέφυκε τε καὶ φιλεῖται τὰγαθὸν διὰ τὸ κακὸν ὑφ’ ἡμῶν, τῶν μεταξύ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τὰγαθοῦ, αὐτὸ δ’ ἑαυτοῦ ἔνεκα οὐδεμίαν χρεῖαν ἔχει;»

incluindo os próprios extremos – assuma uma determinação moldada e contaminada por si.

Mas isto, embora bastante relevante, é apenas uma parte do problema. E a amplitude total do μεταξύ, no sentido que agora procuramos pôr em relevo – ou, como também podemos dizer, a ubiquidade do μεταξύ – tem também que ver com um outro aspecto, que podemos descrever como um *intrínseco cruzamento entre todas as diferentes modalidades de μεταξύ*⁷⁰⁸ – de tal modo que, não obstante a sua irreduzibilidade, as várias modalidades de instância intermédia *passam umas pelas outras, condicionando-se e determinando-se reciprocamente*. Também podemos exprimir este ponto dizendo o seguinte: há qualquer coisa como *um μεταξύ* (no sentido da intrínseca ligação, mistura, etc.) *do μεταξύ* (sc. das diferentes instâncias do μεταξύ, no sentido terminológico do termo). Quer dizer, o “μεταξύ terminológico” está ele mesmo constituído na forma característica do μεταξύ (i.e., na forma do *um-no-outro*, da *contaminação recíproca*, do A a ser no modo de B, etc.).

Vejamos agora melhor que é está aqui em causa – que é que permite falar de qualquer coisa como um *μεταξύ do μεταξύ*.

Sucede com o μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας (e também com o seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος και τοῦ μὴ ὄντος) que eles interferem *sempre já* na conformação de todas as outras instâncias de μεταξύ. É assim, antes do mais, porque tanto o μεταξύ θνητοῦ και ἀθανάτου, quanto o μεταξύ καλοῦ και αἰσχροῦ ou o μεταξύ ἀγαθοῦ και κακοῦ são intrinsecamente relativos à *fixação* de um determinado conteúdo ou teor) – e isso quer no que diz respeito à *esfera de determinação* de cada vez em causa, quer no que diz respeito ao próprio intervalo da travessia e aos extremos que o limitam e constituem os seus “pontos de fuga”. Por outras palavras: o μεταξύ θνητοῦ και ἀθανάτου, o μεταξύ καλοῦ και αἰσχροῦ e o μεταξύ ἀγαθοῦ και κακοῦ correspondem, cada um deles, a uma *determinada versão das coisas* ou a uma *determinada identificação do que se passa*: daquilo para que tendem, daquilo de que fogem, de onde estamos, do que importa alcançar, etc. Em suma, todas estas instâncias de μεταξύ correspondem, elas próprias – digamos assim – a *conteúdos cognitivos* (a pretensões de conhecimento e a correlativas pretensões de teor ôntico). Mas, por outro lado, tudo isso está decisivamente afectado pelo facto de a qualidade das nossas fixações com

⁷⁰⁸ I.e.: entre as modalidades A e B, A e C, B e A, B e C, C e A, C e B, etc.

pretensão cognitiva e com pretensão de validade ôntica ser, globalmente – como no *Corpus Platonicum* se sugere – apenas μεταξύ. O que significa, então, que há uma constitutiva interferência do μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας (sc. do μεταξύ τοῦ ὄντος και τοῦ μὴ ὄντος) na esfera das outras modalidades de instância intermédia – e, na verdade, não apenas *alguma* interferência, mas uma interferência em tudo: na fixação de qualquer “quê” nelas (incluindo o próprio *terminus ad quem* para que constitutivamente tendem).

Mas é possível falar desta intrínseca implicação do μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας (e do seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος και τοῦ μὴ ὄντος) na esfera das outras duas modalidades de μεταξύ ainda por uma outra razão. Essa razão tem que ver com a circunstância de estas duas modalidades estarem afectadas por um mesmo fenómeno intrinsecamente relativo μεταξύ “cognitivo”, a saber: a alternativa entre *um* “μεταξύ não-interrogativo” e um “μεταξύ interrogativo”, nos sentidos oportunamente explorados⁷⁰⁹. Quer dizer: verifica-se que também cada uma das *outras* modalidades do μεταξύ terminológico – e não apenas o μεταξύ σοφίας και ἀμαθίας (e o seu correlato: o μεταξύ τοῦ ὄντος και τοῦ μὴ ὄντος) – pode estar compreendida de tal modo que se *julga já na posse* dos extremos a que diz respeito: num acesso pleno à determinação que é própria do ἀθάνατον sc. do θνητόν, num acompanhamento pleno do καλόν sc. do αἰσχρόν e assim também num contacto transparente com a noção de ἀγαθόν sc. κακόν.

Por outras palavras: as análises levadas a cabo nos capítulos precedentes mostram que, em *cada* modalidade do μεταξύ, sempre de novo se repete a *possibilidade* de (e, de facto, não apenas a possibilidade, mas a *tendência* para) os extremos aparecerem em regime de οἶσθαι εἰδέναι, isto é, com *ilusão da sua posse* ou do contacto pleno, desobstruído, etc. com aquilo que lhes corresponde. Ou, como também podemos dizer: cada uma dessas *outras* modalidades de μεταξύ pode estar constituída de tal modo que cria em si o equivalente ao ὀνειρώττειν na esfera “ôntico-gnosiológica” cognoscitiva”.

Este é um ponto muito importante. Aquilo a que chamámos a apresentação *oclusa* – o ter-a-descoberto-algo, mas de tal modo que ao mesmo tempo se deixa escapar tudo aquilo que se tem a descoberto⁷¹⁰ – é, sem dúvida, uma componente eminentemente “ôntico-gnosiológica”. Mas o facto é que também desempenha um papel

⁷⁰⁹ Veja-se em especial *supra* pp. 384, 418, 447ss., 502ss., 524ss., 533ss., 648ss.

⁷¹⁰ Cf. *supra* pp. 380ss., 408ss.

essencial em *todas* as outras modalidades de μεταξύ. Nesse sentido, há qualquer coisa como 1) uma forma específica de *ὀνειρώττειν do ἀθάνατον*, 2) uma forma específica de *ὀνειρώττειν do καλόν*, e também 3) uma forma específica de *ὀνειρώττειν do ἀγαθόν*.

Vejamos um pouco melhor o que está aqui em causa.

A identificação de cada esfera de determinação fundamental, dos seus extremos e do μεταξύ (da sua identidade, das suas propriedades, etc.) pode estar afectada por uma peculiar forma de “nevoeiro” (uma espécie de “baile de máscaras”) que impede de ver claramente a situação em que se está. Em virtude do referido “nevoeiro”, é possível que o μεταξύ – não apenas o μεταξύ onto-gnosiológico, mas também o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ – esteja muito longe de ser efectivamente captado (numa compreensão adequada, efectivamente cognoscitiva, do seu modo de ser) – e, nesse sentido, não passe de uma captação meramente μεταξύ do próprio μεταξύ, que justamente se reflecte numa δόξα do ἀθάνατον, numa δόξα do ἀγαθόν, numa δόξα do καλόν, etc. Mas isso significa justamente que o “nevoeiro cognitivo” em causa vai mesmo ao ponto de apagar o que é próprio da determinação intermédia (impedir a compreensão do μεταξύ como μεταξύ) – e, portanto, fazer que o μεταξύ não faça mesmo a mais remota ideia de si mesmo. Este condicionamento de “nevoeiro cognitivo”, susceptível de toldar todas as modalidades de μεταξύ, sem qualquer excepção, cria a possibilidade de *mapas globais* – apercepções da própria posição ou da própria situação em que se está sc. do que-é-que-é-o-quê – *completamente confinados ou angulados*: com “antolhos” que confundem o panorama e tapam, encobrem, deturpam (como no caso do *ὀνειρώττειν*) tanto os extremos quanto o μεταξύ, criando assim um escondimento tipicamente μεταξύ do próprio μεταξύ, em todas as suas modalidades.

Mas, sendo assim, o μεταξύ está constituído de tal maneira que, por outro lado, admite uma segunda forma de relação com os extremos sc. uma segunda forma de relação consigo mesmo. Essa “relação alternativa” é justamente a que se exprime na noção de “μεταξύ interrogativo”, i.e. de um μεταξύ “vígil” (não-“sonhado”): um μεταξύ que não desvirtua a “força” de que constitutivamente se reveste, antes tem plena consciência de si como algo que *ainda aquém (ainda só a caminho)* do extremo positivo a que diz respeito. Por isso mesmo, esta forma de relação do μεταξύ consigo implica uma *mobilização* para o seu extremo positivo (para isso que se mantém ainda fora de alcance, ainda em recusa ou ainda a precisar de ser descoberto).

Vimos tudo isto a respeito do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (e do seu correlato em matéria de teor ôntico). O que importa agora vincar é que há algo de correspondente em todas as outras modalidades. Quer dizer: há um μεταξύ “desentorpecido” (um ~~ὄνειρώττειν~~) na esfera do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου; há um μεταξύ “desentorpecido” (um ~~ὄνειρώττειν~~) na esfera do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ; e também há um μεταξύ “desentorpecido” (um ~~ὄνειρώττειν~~) na esfera do μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

Em suma, o referido “nevoeiro” faz justamente que o μεταξύ esteja marcado por uma peculiar “anfibia” entre pelo menos dois “rostos” completamente diferentes: os “rostos” correspondentes à alternativa entre a) a possibilidade interna do μεταξύ que é o “μεταξύ arvorado” (i.e., o μεταξύ “entorpecido”, o μεταξύ desvirtuado) e b) aquela outra possibilidade em que o μεταξύ reverte esse estado de coisas e recupera ou repristina a sua força. Por outras palavras, o que em tudo isto se desenha é a alternativa entre a) o ὄνειρώττειν do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o ὄνειρώττειν do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o οὐ ὄνειρώττειν do μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, e b) o ~~ὄνειρώττειν~~ (o ὕπαρ) do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o ~~ὄνειρώττειν~~ (o ὕπαρ) do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o ~~ὄνειρώττειν~~ (o ὕπαρ) do μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. A esta constelação de alternativas paralelas correspondem justamente “paradeiros” absolutamente diferentes: reconhecimentos completamente diferentes do que somos e do que temos (de onde estamos).

Importa insistir neste ponto, que é de facto decisivo. A alternativa que assim se desenha entre um “μεταξύ não-interrogativo” ou um “μεταξύ interrogativo” pode ser indevidamente percebida como algo apenas relativo à esfera do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. do seu correlato, o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος). Pois foi no contexto das análises sobre esta modalidade de μεταξύ que tal distinção entrou em cena. Mas o que uma focagem mais detida permite mostrar é que as outras modalidades de μεταξύ terminológico *não* são, de modo nenhum, completamente *independentes* do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do seu correlato. Sucede antes que todas elas estão afectadas pelo μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας – como algo que, de raiz, as determina e constitui uma componente intrínseca do seu modo de ser. Ora, é justamente este envolvimento da componente “ôntico-gnosiológica” (do μεταξύ “cognitivo”) na constituição das outras modalidades de μεταξύ que faz que o fenómeno em causa – o ὄνειρώττειν sc. a alternativa entre ὄνειρώττειν e ~~ὄνειρώττειν~~ – não tenha lugar apenas

no caso específico do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας, antes corresponda a uma propriedade essencial dos demais casos de μεταξὺ “terminológico”.

Assim, a alternativa entre a) o julgar-possuir-um-acesso-eficaz-aos-extremos e b) o “reconhecer-a-fuga-da-determinação-que-lhes-corresponde” desempenha também, com toda a nitidez, um papel decisivo no caso do μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Como vimos, o μεταξὺ entre o mortal e o imortal é qualquer coisa que invade tudo o que somos e tudo o que nos aparece. Todavia, o facto de assim ser de modo nenhum impede que, por falta de acuidade, se julgue justamente ter já pleno acesso tanto ao μεταξὺ como aos extremos em causa – e tudo apareça como se houvesse uma compreensão *transparente* e *eficaz* de todo o intervalo em que tais determinações se inscrevem. De facto, a relação com a esfera de determinação aqui em causa pode – e na verdade tende – a estar marcada por múltiplas *ilusões de óptica*. De sorte que se percebem mal as diferentes “personagens temporais” – se assim se pode dizer o “que-é-que-é-o-quê” neste domínio. Assim, pode-se (e na verdade tende-se a) compreender a subsistência como puro “estar” (e não como “reprodução”), confunde-se uma duração muito prolongada com o ἀθάνατον, toma-se erradamente a duração muito breve pelo instante, perde-se de vista a absoluta *precariedade* de tudo aquilo com que se lida e a sua total desproporção em relação ao ἀθάνατον para que se tende, etc. Em suma, a prisão no μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου tende a estar associada a uma compreensão muito distorcida da situação em que efectivamente nos encontramos – i. e. a um ὄνειρώττειν de que podemos “acordar” para muito significativas mudanças de perspectiva.

E esta peculiar interferência do μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας também se verifica no caso do μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e do μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Com efeito, apesar de, como acentuámos, o *Corpus Platonicum* pôr em evidência a identidade entre o nosso modo de ser (entre tudo aquilo que somos, toda a apresentação que temos, tudo o que alcançamos) e o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, também aqui a relação com os extremos (e, em particular, a relação com o extremo positivo) não está obrigatoriamente marcada por uma aguda consciência da sua “fuga” ou do seu escondimento e, portanto, por uma aguda percepção do próprio μεταξὺ e da distância a que fica de tudo aquilo para que tende.⁷¹¹ Quer dizer: também aqui o μεταξὺ pode (e tende a) estar toldado” ou “entorpecido” por por fenómenos de ilusão sobre

⁷¹¹ E não assume, portanto, a forma de um “μεταξὺ interrogativo” sc. de uma realidade atravessada pela *mobilização* em direcção ao seu pólo positivo, no afã de o procurar.

aquilo que nele está em causa (os extremos e ele próprio) – e isso tanto sob a forma de uma ilusão de transparência cognitiva ou de saber (que acaba por esconder a) a situação em que de facto se está e b) a identidade do καλόν e do ἀγαθόν), quanto sob a forma da *ilusão de já se ter alcançado o que se pretende*. Quando isso sucede (como tende a suceder), o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e o μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ perdem a sua própria pista, fecham-se em si – ou melhor, num ὄνειρώττειν (num οἶεσθαι εἰδέναι, etc.) a respeito de si mesmos, que os torna *occlusos*.

Visto tudo isto, podemos então concluir o seguinte. Por um lado, todas as outras modalidades de μεταξὺ têm no seu centro uma componente de ordem *óntico-gnoseológica*, que é essencial ao seu funcionamento. Por outro lado, essa componente de ordem gnosiológica, que está implicada em todas as outras modalidades de μεταξὺ, possui, também ela, apenas um carácter μεταξὺ (na forma do μεταξὺ óntico-gnosiológico). Isso faz que também todas as outras modalidades de μεταξὺ estejam marcadas pela *anfibia* característica do μεταξὺ óntico-gnosiológico. Quer dizer, todas elas consentem a alternativa entre 1) um reconhecimento “onírico” da sua própria identidade (de que resulta justamente uma desvirtuação da “força” que, apesar de tudo, o μεταξὺ sempre possui) e 2) um reconhecimento na forma do ὄνειρώττειν – que repõe a referida “força”, devolve ao μεταξὺ a plenitude do seu potencial e, por assim dizer, o “vira do avesso” (na forma característica de um sonho que se reconhece tal e, por isso, se “vira do avesso” em direcção ao ὕπαρ).

Tudo isto, porém, é ainda fortemente *unilateral*. Pois, vendo bem, a referida interferência entre diferentes modalidades de μεταξὺ não se verifica apenas no modo como o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (e o seu correlato: o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) sempre já se cruza com o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, com o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e com o μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, afectando a sua identidade e fazendo intervir nela uma decisiva componente de saber/não-saber⁷¹². Algo de equivalente também ocorre no sentido inverso, a saber, na forma como o próprio μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας está, de raiz, marcado pelo cruzamento com as demais modalidades de μεταξὺ e configurado pelo modo de ser que é o delas.

Assim, o modo como vemos aquilo que nos aparece não se esgota nunca numa tensão, por assim dizer, puramente “cognitiva” ou “teórica”, como se o nosso ponto de

⁷¹² Ou melhor: por uma decisiva presença da alternativa entre saber-da-ausência-de-saber e mero-julgar-saber-quando-não-se-sabe.

vista se limitasse a *registar*, num regime de “puro testemunho” ou de puro “espectador”, o “conteúdo” do que de cada vez lhe aparece – e como se o próprio aparecimento em que damos connosco fosse inteiramente *indiferente* ou *neutro* a) em relação ao teor do que lhe aparece (i.e, antes do mais, a haver ou não aparecimento e, depois, a aparecer-lhe isto e não aquilo), mas também b) em relação a poder ou não intervir no teor do que lhe aparece – quer dizer, na condução da sua própria vida. O que se passa connosco –e constantemente – é algo *nos antípodas* dessa total indiferença. Por um lado, estamos empenhados em que haja aparecimento (na continuação do aparecimento que há) e estamos completamente dominados por um programa ou um projecto – e na verdade um programa ou um projecto votado a nada menos do que os superlativos correspondentes ao *καλόν* e ao *ἀγαθόν*. Por outro lado, a nossa “natureza” é tal que estamos obrigados a intervir no curso das coisas (a tentar pilotá-lo). E a pilotagem (ou tentativa de pilotagem) a que estamos obrigados tem por norte esses superlativos – ou, para usar a comparação a que recorreremos, tem a forma de uma navegação um pouco a essas Ítacas. Daí decorre que aquilo que nos aparece (ou o que quer que seja daquilo com que lidamos) não enfrenta apenas uma tensão para a sua identificação (i.e. para a fixação destes ou daqueles “estados de coisas” sc. para a “fixação” do seu teor enquanto objecto de uma pura contemplação. O aparecimento do que quer que seja é um aparecimento em que nós mesmos (as testemunhas do seu aparecimento) estamos implicados. E isso de tal modo que cada coisa que aparece se define também (e se define essencialmente) pelo papel que desempenha na nossa própria “navegação vital” – i.e. como *personagem* dessa “navegação”. Que dizer, tudo – absolutamente tudo – está essencialmente definido pela função que desempenha (ou que se julga que desempenha) no quadro de uma tensão de não-indiferença de ordem “prática” (numa tensão de ordem prática fundamentalmente fixada pelo *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου*, pelo *μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ* e pelo *μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*).

Ora, vendo bem esta tensão de *não-indiferença* “prática” envolve dois momentos fundamentais.

Por um lado, ela é uma não-indiferença a um *haver-de-ser*, de tal modo que a apresentação do que quer que seja enfrenta *eo ipso* um requisito relativo à sua *continuação ou não-continuação*. Neste sentido, o *μεταξύ* “gnosiológico/ontológico” não é nunca totalmente neutro em relação ao que está em causa no *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου*. Pelo contrário: tudo nele se define por um determinado enquadramento do

seu modo de ser relativamente à persistência/não-persistência. Por outras palavras, todos os “conteúdos cognitivos” (todos os conteúdos ônticos”) estão sempre já marcados pelo facto de todo o seu quadro de sentido implicar também uma interferência (e uma interferência decisiva) do μεταξύ de persistência. Assim, o que quer que seja que aparece como alvo de uma tensão “gnoseológica/ontológica” ocorre num meio marcado por uma tensão para a indefinida continuação de si (ou para algo assim como uma *majoração “quantitativa”* de si, definida justamente pela ilimitada reiteração de si no a-haver). Numa palavra, tudo ocorre num meio marcado por ter como alvo nada menos do que o ἄθνατον. Quer dizer: tudo quanto nos aparece aparece sempre essencialmente co-definido *como personagem do μεταξύ θνητοῦ καὶ ἄθνατου*. E isso de tal modo que, dentro desse enquadramento global, é uma personagem sobre a qual impende uma tensão de não-indiferença, um *programa* ou uma “agenda” específicos – votados ou à sua persistência ou à sua não persistência (sc. a esta ou àquela extensão de persistência da coisa em causa).

Mas, por outro lado, nada do que aparece na esfera do μεταξύ “gnosiológico/ontológico” tem lugar num quadro de total neutralidade em relação ao αἰσχρόν/καλόν ou ao κακόν/ἀγαθόν. Vendo bem, nunca há apenas uma demanda ôntico-gnosiológica. Sucede antes que toda a demanda gnosiológica/ontológica que há em nós está também envolvida numa decidida tensão de não-indiferença ao αἰσχρόν/καλόν ou ao κακόν/ ἀγαθόν. Ou seja, toda a nossa *demanda gnosiológica/ontológica* é ao mesmo tempo também uma *demanda destes outros dois superlativos absolutos*: o καλόν e o ἀγαθόν. Todo o μεταξύ num sentido é também μεταξύ nos outros dois. Ou, como também podemos dizer: a tensão correspondente à fixação gnoseológica/ontológica está sempre já inscrita num meio que nunca é indiferente à sua “*qualidade*” (à sua *relevância* ou ao seu *significado*) vital – isto é, à forma como aquilo de que de cada vez se trata *satisfaz* ou *não satisfaz* (*preenche* ou *não preenche*, etc.) a procura do καλόν e do ἀγαθόν.⁷¹³ Em suma, o que quer que seja no horizonte está sempre também essencialmente co-definido como *personagem do μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e do μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* – i.e. pela forma como interfere ou parece interferir (de modo positivo, negativo ou neutro) na “*navegação vital*” rumo ao καλόν e ao ἀγαθόν. Por isso, a tensão para o saber – sc. para um acompanhamento do

⁷¹³ E tanto inclui também uma multiplicidade de graus dessa satisfação/não-satisfação (desse preenchimento ou não-preenchimento): não-satisfazer de todo, satisfazer alguma coisa, satisfazer bastante, satisfazer muito, etc.

que de cada vez se passa – nunca é uma tensão exclusivamente “teórica”: o μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας e o seu correlato (o μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) têm *sempre já a passar por si* (como algo que de raiz afecta a sua constituição – a cunha e a transforma) a tensão relativa ao καλόν e ao ἀγαθόν.⁷¹⁴

Mas mais. Se prestarmos atenção, verificamos que o referido cruzamento (a referida mistura, a referida co-interferência ou co-implicação) também vale para a relação entre o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, por um lado, e – por outro – o μεταξὺ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξὺ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ (ou, mais precisamente, a forma como estas duas modalidades de μεταξύ se acham sempre já envolvidas uma na outra, condicionadas uma pela outra, etc.). Por outras palavras, a demanda do ἀθάνατον nunca é apenas uma demanda disso (a demanda de um acréscimo quantitativo ou de uma transformação do próprio modo da persistência). Inscreve-se sempre já em (ou faz sempre já parte de) uma demanda de majoração *qualitativa* – e, na verdade, de uma demanda de majoração qualitativa votada a nada menos do que esses dois superlativos: o καλόν e o ἀγαθόν. Em suma, o próprio μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου está, também ele, marcado por uma decidida tensão de *não-indiferença* ao καλόν/ἀγαθόν (ou inscrito num “meio” profundamente perpassado pela demanda do próprio ἀγαθόν/καλόν).

Vejamos um pouco mais detidamente como é assim.

Poderia acontecer que o μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου implicasse apenas a demanda da persistência de si – e que tudo o que “requeresses” fosse a contínua repetição de si: a mera re-iteração de si *tal qual* (ou, como disemos, a pura *majoração quantitativa* de si). Se fosse assim, a relação com um superlativo *a haver* esgotar-se-ia nesse superlativo “quantitativo” (nesse superlativo de persistência) – independentemente da “qualidade” da própria persistência de si. Mas justamente não é isso que se passa conosco. Conosco passa-se antes que a demanda da persistência de si é *eo ipso* demanda de uma *qualidade* dessa persistência – e isto de tal forma que a pura re-iteração *tal qual* (sem acréscimo do ponto de vista da *qualidade* da continuação) – e, por maioria de razão, a persistência com deterioração da qualidade de si – não satisfazem bem a demanda que há em nós. Isto é a tal ponto assim que, por

⁷¹⁴ Por isso, na realidade não fazemos nenhuma ideia do que seria o que quer que seja (um livro, uma pessoa, uma casa) absolutamente dissociado dessa tensão para o καλόν e para o ἀγαθόν. Tudo aquilo com que estamos em contacto define-se justamente por uma determinada função em relação a esses pólos –i.e. pela “posição” (mais ou menos central, mais ou menos periférica) que ocupa na “odisseia” relativa a essas “Ítacas”.

exemplo, se a persistência de si corresponder apenas a sofrimentos, mágoas, perdas, etc. (em suma: a κακά) – e, em particular, se a expectativa de κακά for a expectativa de κακά intensos, violentos –, isso é suficiente para comprometer a tensão para a re-iteração de si e para fazer que se acabe por preferir a não continuação. Mas, por outro lado, mesmo que a coisa não tome este rumo ou não assuma estas proporções, o projecto ou o programa vital nunca é apenas um projecto ou programa de continuação, sem mais. A mera continuação fica aquém (e na verdade muito aquém) daquilo a que se está propriamente votado – e em relação ao qual o que quer que seja de *outro* (i.e. de *menos*) acaba por corresponder, quando muito, a uma solução resignativa (a um mal menor ou a versões substitutivas). A nossa vinculação primária – aquilo a que nos dirigiríamos, se pudéssemos – é nada mais, nada menos do que um cruzamento do superlativo absoluto de subsistência com os superlativos absolutos do καλόν e do ἀγαθόν.

Mas, inversamente, algo de equivalente ou de simétrico se passa também com a forma como estamos votados a esses superlativos *qualitativos*. Com efeito, a tensão para a majoração qualitativa não é neutra em relação à persistência ou não persistência dos superlativos absolutos para que tende. Verifica-se, bem pelo contrário, que a tensão para a posse do καλόν ou do ἀγαθόν (sc. de καλά e ἀγαθά) não fica satisfeita se essa posse ocorrer apenas *num instante*. Mais: na verdade, tampouco ficaria satisfeita se essa posse tivesse uma duração relativa (uma hora, um dia, um mês, um ano, etc.). Também isso seria suficiente para preencher a tensão implicada no μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. no μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. A limitação quantitativa da posse teria o inevitável efeito de ela deixar de ter, aos nossos olhos, um carácter pleno. Esse é o ponto decisivo: precisamente porque se trata dos superlativos absolutos (do καλόν ou do ἀγαθόν), importa sumamente que a sua posse subsista. Quer dizer: a tensão para a posse do καλόν e do ἀγαθόν está intrinsecamente atravessada por não-indiferença à re-iteração indefinida – e, mais do que isso, ao ἄθνατον – dessa posse (sc. à re-iteração indefinida ou ao ἄθνατον de si mesmo, dotado dessa posse). De sorte que a própria demanda do superlativo *qualitativo* como que “reclama” essa re-iteração indefinida (ou melhor: o ἄθνατον) – e, sem o preenchimento desta cláusula adicional, a própria posse do superlativo resultaria muito insuficiente. Numa palavra: em nós a tensão para a

majoração qualitativa de si é *eo ipso* uma tensão para a majoração quantitativa da própria majoração qualitativa.⁷¹⁵

Tudo o que acabamos de ver permite compreender melhor em que o sentido falámos acima do *carácter total do μεταξύ* – ou melhor, de algo assim como *um único acontecimento de μεταξύ total*. Como dissemos, o sentido dessa referência ao carácter *total* do μεταξύ difere significativamente daquele que estava em causa nos capítulos precedentes, onde acentuámos que, em cada uma das modalidades do μεταξύ “terminológico”, damos connosco totalmente prisioneiros do μεταξύ e sem acesso aos extremos a que, em cada caso, o μεταξύ diz respeito.

O que agora se desenha não é apenas que, em cada “esfera de determinação” (a esfera onto-gnosiológica, e esfera da subsistência, a esfera do καλόν, etc.), o μεταξύ específico que lhe corresponde *ocupa todo o horizonte* e deixa os extremos absolutamente fora de alcance. Poderia ser assim, mas de tal modo que as esferas em causa não formassem mais do que um arquipélago de “ilhas” dispersas, no meio de “mares” absolutamente não-μεταξύ. Por outro lado, o que agora se desenha também não é apenas que as diferentes esferas de μεταξύ em causa estão *agregadas umas às outras* e formam, portanto, um “maciço” de co-pertença – um todo ininterrupto e “compacto” (qualquer coisa como um “continente”). Poderia ser assim, mas de tal modo que esse “maciço” de μεταξύ cobrisse apenas uma parte do horizonte – formasse um “continente”, sim, mas rodeado de mais (e até de muito mais) absolutamente alheio ao μεταξύ.

Mas não. O que agora se desenha é decididamente mais do que isso.

⁷¹⁵ Na verdade, o cruzamento entre os dois tipos de tensão faz que mesmo a duração da própria vida seja insuficiente para realizar o projecto de majoração qualitativa. Pois, vendo bem, aquilo que para que efectivamente se tenderia era para uma posse do αγαθόν/καλόν num quadro *absolutamente ilimitado do ponto de vista quantitativo* (i.e. no quadro de uma re-iteração indefinidamente prolongável: sem qualquer tipo de ocaso). Nesse sentido, o tempo todo da própria vida está tão aquém daquilo para que realmente se tende (tenderia) quanto um instante ou um dia ou uma hora, etc. Se não estamos em erro, é justamente este peculiar entrelaçamento (este peculiar condicionamento recíproco) entre a tensão para uma majoração qualitativa e uma majoração quantitativa que é posto em relevo no *Symposium*, 206a3ss. Neste passo, Sócrates chama a atenção para o facto de a tensão para o καλόν não ser uma tensão simples («ἀπλοῦν»), mas sim uma tensão *composta* – intrinsecamente sobredeterminada não só por uma tensão para a respectiva posse ou apropriação disso («γενέσθαι αὐτῷ»), mas também por uma tensão para o «ἀεὶ» (de tal modo que a posse em causa tem de ser justamente uma posse ininterrupta, inamissível, etc). A este respeito, veja-se 206a3-13: «Ἄρ’ οὖν, ἢ δ’ ἢ, οὕτως ἀπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν; // Ναί, ἔφην. // Τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν; // Προσθετέον. // Ἄρ’ οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι; // Καὶ τοῦτο προσθετέον. // Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἕρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ. // Ἀληθέστατα, ἔφην ἐγώ, λέγεις.»

Com efeito, trata-se de as diferentes modalidades de *μεταξύ* identificadas por Platão como componentes fundamentais do nosso modo de ser interferirem na determinação *de tudo o resto* e constituírem nada menos do que a matriz da identidade de tudo o que nos aparece. Ou seja, por um lado, está em causa aquilo que podemos descrever como a *omnipresença* do *μεταξύ* e o facto de nos encontramos no meio de um *acontecimento totalmente μεταξύ* (sem nada, absolutamente nada, de não-*μεταξύ*). Mas, por outro lado, também está em causa o facto de não haver apenas um *μεταξύ*, mas sim *uma multiplicidade de tensões “intermédias”, a intervir umas nas outras*: a) a tensão para a σοφία na retenção fora dela, b) a tensão para o ἄθάνατον na retenção fora dele, c) a tensão para καλόν na retenção fora dele e também d) a tensão para o ἀγαθόν na retenção fora dele. Este cruzamento entre as diferentes modalidades de *μεταξύ* (sc. entre as linhas de tensão que correspondem a cada uma delas) e o facto de tudo o que nos aparece, sem qualquer excepção, estar afectado por *todas* elas, fazem que *tudo* – mas mesmo absolutamente tudo – aquilo com que estamos em contacto seja não apenas *μεταξύ*, mas na verdade *multiplamente tal*.

Em última análise, é isto que corresponde à “segunda identificação” do δαίμων Ἐρως.

A tónica não deve ser posta apenas na ideia de qualquer coisa como uma “mancha total de *μεταξύ*”, rodeando-nos por todos os lados. I.e., a tónica não deve ser posta apenas no facto de o *μεταξύ* ser, de certo modo, “*aquilo de que tudo é feito*”. Não: ela também deve ser posta no facto de haver a referida *acumulação de μεταξύ* (*múltiplas “frentes” de μεταξύ*, cruzadas umas com as outras). E isso de tal modo que essa *acumulação de “frentes”* não é apenas “regional”, não afecta apenas uma parte do horizonte. Trata-se antes de uma *acumulação de μεταξύ derramada sobre tudo, espalhada por tudo* – e de tal forma que não apenas não se consegue encontrar nem uma só coisa que não seja *μεταξύ*, mas também não se consegue encontrar nada que não esteja sujeito a essas *múltiplas “frentes” de μεταξύ* e que não seja à “irradiante” forma de pressão que lhes corresponde.

§7. O μεταξύ como determinação fundamental

O que com tudo isto se configura é um estado de coisas que podemos enunciar vincando que, no “sentido terminológico”, o μεταξύ *não* corresponde a uma determinação entre muitas outras. No “sentido terminológico”, o μεταξύ traduz, antes, a *determinação fundamental*: se assim se pode dizer, a *determinação de todas as determinações*, a determinação a que todas devem ser referidas – e isto de tal modo que ela constitui a *chave* para a efectiva compreensão de todas as demais.

Vejamos um pouco mais precisamente que se quer dizer com isto.

Em primeiro lugar, esté em causa algo que pode ser expresso da seguinte forma. Em vez de acontecer que qualquer outra determinação tenha pura e simplesmente o seu próprio teor, de sorte que só dependa dele (ou, de todo o modo, do complexo de outras determinações com que esteja envolvida sem poder ser dissociada delas)⁷¹⁶, sucede, pelo contrário, que todas as demais determinações (além do próprio μεταξύ) *têm a forma do μεταξύ* ou, mais precisamente, *têm a forma do múltiplo μεταξύ* (o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας, o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος e o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ) descrito por Platão.

Antes do mais, isso significa, como vimos, que a fixação do próprio teor de que se trata em cada uma delas tem um carácter μεταξύ e apenas μεταξύ – quer dizer, tem um carácter correspondente ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e ao seu correlato: ao μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Mas, por outro lado, o que procurámos evidenciar não diz respeito apenas ao μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. ao μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος. Na verdade, o que dissemos significa também que, mesmo que não nos apercebamos disso, todas as determinações com que lidamos pertencem a um “meio” marcado tanto pelo “μεταξύ da persistência” (sc. por qualquer coisa como a demanda do ἀθάνατον a partir de fora, i.e. no quadro da sua ausência ou de um radical exílio em relação a ele), quanto pelo μεταξύ relativo à procura do καλόν e à do ἀγαθόν – de novo a partir da respectiva ausência ou de um radical exílio em relação a eles. Quer dizer: todas as determinações com que lidamos estão também intrinsecamente marcadas pelo facto de pertencerem ao “reino” destas três outras modalidades de μεταξύ e de serem

⁷¹⁶ Ou seja: em vez de suceder que um qualquer A possa e deva ser percebido a partir do seu próprio teor (ou, de todo o modo, a partir do B, C ou D a que se ache indissociavelmente ligado).

como que “personagens” das respectiva “peças”⁷¹⁷ – como algo que, por uma parte, intervém nelas, as satisfaz ou não satisfaz, etc., e, por outra, tem, de todo o modo, o cunho da *falta* dos respectivos pólos positivos (o ἀθάνατον e o ἀγαθόν/καλόν), nos dois sentidos que referimos, i.e. tanto no sentido da *ausência* ou da *indisponibilidade* disso quanto no da *carência* ou da pressão em direcção a isso (porque se está constitutiva e intrinsecamente dirigido a isso e, portanto, a sua ausência *faz falta*).

Também podemos exprimir isto, pondo-o em relação com o projecto leibniziano da *characteristica universalis*. Um dos aspectos fundamentais desse projecto é a substituição do reconhecimento confuso de tudo o que nos aparece por fórmulas em que se identifiquem, distinta e explicitamente, todas as determinações envolvidas em cada coisa, o nexos que essas determinações sustentam entre si, etc. Ora, o ponto que agora nos importa frisar é o seguinte. Por um lado, para exprimir o que efectivamente se passa connosco (o que nos aparece), cada determinação de cada uma dessas fórmulas complexas teria de incluir um índice a assinalar o seu carácter μεταξύ (quer dizer: a marcação de que se trata de algo no registo do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας e do correspondente μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος). Mas, por outro lado, não menos importante do que isso é igualmente o facto de todas as determinações se deverem definir também em função dos três outros eixos de μεταξύ (das três outras dimensões de falta e de demanda) para que o *Corpus Platonium* chama a atenção. Pois justamente não acontece que as realidades (ou “realidades intermédias”) que nos aparecem correspondam a X ou Y na forma do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) de X e Y – como se isso tivesse lugar numa espécie de “éter neutro”, preenchido pura e simplesmente pela versão μεταξύ (de μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. de μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) das determinações em causa. Não: esse μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) não se constitui num terreno quanto ao mais inteiramente neutro. É ele próprio “personagem” (parte integrante e parte a complicar as coisas) em três outros fluxos de μεταξύ ou em três outras tensões de superlativação: a tensão de superlativação para o ἀθάνατον e a tensão de superlativação para o καλόν e para o ἀγαθόν. Tudo isso de tal modo que, por uma parte, as determinações correspondentes à pertença a estas três outras tensões de superlativação (ou, mais precisamente, às funções que cada determinação ocupa nelas e à forma como é moldada por elas) são tanto determinações – e determinações tão

⁷¹⁷ Sc. das respectivas “odisseias”.

essenciais para a fixação de qualquer A e de qualquer B – quanto os respectivos teores, se assim se pode dizer, puramente “coisais”.⁷¹⁸ Mas, por outra parte, como vimos, também as tensões de superlativação correspondentes ao μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e ao μεταξύ καλοῦ/ἀγαθοῦ καὶ αἰσχροῦ/κακοῦ estão, elas próprias, sustentadas por fixações de determinação inteiramente μεταξύ (no sentido do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος).

Em suma, e para concluir o recurso à *characteristica* para expressar o que encontramos desenhado no *Corpus Platonicum*: se as fórmulas usadas para exprimir o que quer que seja não incluírem a constante referência a esta intrincada constelação de μεταξύ, de modo nenhum lograrão exprimir eficazmente aquilo que de facto molda cada determinação com que lidamos.

Isto põe-nos ao mesmo tempo na pista de algo igualmente essencial, que a pouco e pouco foi tomando forma nas análises precedentes – a saber, aquilo a que podemos chamar a grande alternativa (o ou/ou) do μεταξύ que encontramos desenhado nos textos de Platão. Como vimos, Platão descreve qualquer coisa como uma *reversibilidade* do μεταξύ: está-se num meio μεταξύ (integralmente conformado por ele). Mas justamente *não* faz parte do μεταξύ, enquanto tal, a *obligatoriedade* do seu reconhecimento – i.e., a obrigatoriedade da plena capacitação da sua presença e de que ele desempenha, no sentido que aqui estamos a tentar pôr em evidência, as funções de *determinação fundamental*. Na verdade, o próprio μεταξύ consente e propicia o seu eclipse (o seu apagamento ou a sua ocultação). Quer dizer, o próprio μεταξύ consente e propicia uma relação desfocada, “astigmática” com o seu domínio. De sorte que pode muito bem dominar de forma totalmente despercebida, sem qualquer espécie de efectivo reconhecimento dele. E isso significa, como vimos, a possibilidade de duas formas completamente diferentes de estar nele (de estar *preso* nele): 1) aquela que corresponde ao seu eclipse (ao referido “astigmatismo” ou à referida desfocagem) – quer dizer, aquela que corresponde ao ὀνειρώττειν, no sentido platónico do termo;⁷¹⁹ e 2) aquela que corresponde à supressão do referido eclipse (ao desfazer do “astigmatismo” sc. da desfocagem) em relação ao “μεταξύ sonhado” (i.e. ao μεταξύ marcado por ὀνειρώττειν).

⁷¹⁸ N.b.: a fixação dos respectivos teores em regime de μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. de μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος.

⁷¹⁹ Ou, mais precisamente, no sentido do livro V da *Respublica*.

De sorte que *a mesma* situação pode, por assim dizer, *virar-se do avesso* e ter dois aspectos e parecer corresponder a *dois “paradeiros” completamente diferentes*.

O que acabamos de dizer envolve, de resto, uma considerável componente de simplificação, porque não é obrigatório que a detecção do μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. do μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος se produza toda *de uma vez*. É o contrário que tende a suceder: a) a detecção produz-se *numa grande multiplicidade de passos* e pode, portanto, corresponder a muito diversos *recortes* ou traçados da fronteira entre o que já está percebido como μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) e o que ainda se acha afectado por ὄνειρώττειν. Da mesma forma que não é obrigatório b) que a detecção de uma das modalidades do μεταξύ seja acompanhada pela detecção das outras. Na verdade, pode perceber-se muito bem o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος sem perceber o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ; tal como se pode muito bem perceber o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου sem perceber o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) e o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ; da mesma maneira que se pode perceber o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ ou o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ sem perceber o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) e o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

Nesse sentido, *não* se pode falar de uma *alternativa simples*. Trata-se, antes, de uma *forma de alternativa* – de uma *alternativa formal* – *que se repete* numa multiplicidade de instâncias. O “nevoeiro” do μεταξύ (o “nevoeiro” que é próprio do μεταξύ, tal como é próprio dele a possibilidade da sua dissipação) não só pode nunca chegar a dissipar-se a respeito de nada, como pode também apenas se dissipar “*a prestações*”: numa multiplicidade de desenvolvimentos parciais (e de desenvolvimentos parciais que, mesmo que já correspondam a um extraordinário alargamento, *ainda ficam muito aquém* de esgotarem a margem de progressão possível).

É neste sentido que falamos do μεταξύ (insista-se: não pura e simplesmente do μεταξύ enquanto tal, mas do quadro de μεταξύ identificado por Platão – o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας sc. o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ sc. o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ) como “*arqui-determinação*”.

Por um lado, não temos contacto com nada que não seja intrinsecamente μεταξύ. É no μεταξύ (i.e. nessa constelação de μεταξύ) que estamos. É com o μεταξύ (com esta

constelação de μεταξύ) que nos temos de haver; o μεταξύ (esta constelação de μεταξύ) é aquilo que nós somos. E, por outro lado, o μεταξύ (i.e. esta constelação de μεταξύ) é a chave de todas as outras determinações (aquilo que as plasma e lhes dá forma) – mas também a chave de que tudo depende ou em que tudo tem de ser traduzido; pois, sem essa tradução no μεταξύ,⁷²⁰ tudo fica distorcido, desfocado ou desviado do teor que é propriamente o seu. E isso de tal maneira que esta *recondução* ao μεταξύ que sempre está lá (mas que pode e na verdade tende a manter-se apagado) – quer dizer, esta *restituição* ou “*reposição*” do que propriamente é – não significa, de modo nenhum, um certo grau de “rearranjo” mais ou menos periférico, secundário ou de pormenor. Ela significa, antes, como tentámos mostrar, uma *extraordinária transfiguração* de tudo aquilo que sofre tal modificação (de tudo o que vê “reconhecido”⁷²¹ o μεταξύ sc. a constelação de μεταξύ que sempre tem no seu centro e passa a ser visto com plena consciência ou plena capacitação dele).

O que nos leva, por fim, a tocar um outro ponto, cuja consideração é indispensável para se entender o significado deste reconhecimento do μεταξύ (sc. da referida constelação de μεταξύ) como “arqui-determinação”, “determinação fundamental” ou “determinação de todas as determinações”.

Tudo o que dissemos faz aparecer o μεταξύ (sc. a referida constelação de μεταξύ) como sendo o nosso “*paradeiro*” (um “*paradeiro*” que se pode manter secreto, mas que nem por isso deixa de ser o nosso). Equivale, portanto, a declarar que estamos, de certo modo, *presos* nisso – ou, como dissemos, que o μεταξύ (sc. a referida constelação de μεταξύ) é a determinação de todas as determinações, está implicada em todas elas, constitui a sua chave, etc. O que assim se define é um quadro de “mesmidade” – o quadro da onnipresença do μεταξύ, o quadro de uma espécie de *retenção sempre no mesmo plano*.

Mas aqui importa ter presente um aspecto que faz que seja ao mesmo tempo verdade *isto* – e o *oposto*. Esse aspecto é aquele que tem que ver como carácter intrinsecamente “extrovertido” (sempre já “voltado para fora”, “atirado para fora”, em ligação com o para-lá-de-si) do próprio μεταξύ enquanto tal. Se se tratasse de uma outra determinação, a declaração da sua onnipresença, nos termos em que acabamos de a fazer, significaria justamente o encerramento numa esfera *encapsulada*, inteiramente

⁷²⁰ Sempre de novo se tem de insistir: na referida constelação de μεταξύ.

⁷²¹ E, nesse sentido, “reposto”.

presa a si mesma, fechada em si mesma e “de costas voltadas” para qualquer exterior. Mas é precisamente o contrário que sucede com o μεταξύ – com o μεταξύ enquanto tal e com o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (sc. o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος), com o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, com o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e assim também com o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Em todos os casos o que está em causa é a *remissão*, o *transporte*, a *demanda* – exactamente o oposto de um *ficar em si*. Ou seja, em todos os casos o que está em causa é a ligação a um *outro*, ainda fora de alcance, ainda em falta. De sorte que a plena “reposição” do μεταξύ, a plena capacitação dele, etc. atira *eo ipso* para *fora* dele: activa internamente a remissão, a expulsão, o ter-de-partir – o “êxodo” em que o μεταξύ propriamente consiste. Por outras palavras, o μεταξύ é intrinsecamente *portador de alteridade*: é intrinsecamente “grávido”, no sentido que o termo toma no discurso de Sócrates/Diotima. De sorte que a “arqui-determinação” (a determinação fundamental, a determinação de todas as determinações aqui em causa) nunca é simples. Pois tudo nela está atravessado entre si mesmo e o para-lá-de-si a que esse si-mesmo se acha de tal modo dirigido que não comporta nada, absolutamente nada, sem ligação com (e remissão para) o *para-lá-de-si* a que ele próprio faz referência.

Expliquemo-nos melhor. O que caracteriza o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας não é ter a sua própria consistência desligada do que quer que seja mais. O que o caracteriza é estar, de raiz, sempre já voltado para (ou dirigido a) um para-lá-de-si que ainda não alcança. De sorte que não há coincidência com o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας que não esteja *eo ipso* remetida e atirada para uma outra determinação ainda em falta (cujá falta nasce do próprio μεταξύ, é posta por ele). Quer dizer: o μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας é sempre a sua própria determinação e, nela (por via dela, por força dela), uma outra determinação, para que remete justamente ainda na ausência desta última (ou com ela *fora de alcance*). E algo de equivalente sucede não apenas com o seu correlato (o μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος), mas também com o μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου e com o μεταξύ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ e com o μεταξύ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

Em todos os casos se verifica esta peculiar *duplicidade* da forma “μεταξύ” enquanto tal – que sempre tem como que um “duplo” no para-lá-de-si para que tende, i.e. no superlativo absoluto que de certo modo já é, no modo de projecto (mas justamente só no modo de projecto). De sorte que o μεταξύ está sempre a remeter para o *outro* que é a realização do projecto (quer dizer, então: a realização de si mesmo).

Desta peculiar forma, o enunciado que declara que o μεταξύ é a “arqui-determinação” (a determinação fundamental, a determinação de todas as determinações) tem implicada na sua própria verdade uma consequência que, de certo modo, o põe em causa: precisamente porque a “arqui-determinação” é o μεταξύ – dado que ele orbita sempre em torno desse *outro* de que é o projecto, o que caracteriza o μεταξύ é a) que, nele, o essencial é sempre *o que falta* (o projectado, o “demandado”), e isto de tal modo que, por outro lado, b) *tudo depende do que falta*.⁷²² Neste sentido, há como que uma “arqui-determinação” da “arqui-determinação” (uma determinação fundamental da determinação fundamental, uma determinação que é a determinação da determinação de todas as determinações): *aquela para que está voltado e para que remete o próprio μεταξύ enquanto tal*.

Há, portanto, no sentido etimológico, algo de *paradoxal* na “arqui-determinação” (na “determinação fundamental”, na “determinação de todas as determinações”) aqui em causa. Trata-se de algo que sempre vai a caminho de qualquer-coisa-de-outro, a que se acha constitutivamente dirigido ou votado e em relação à qual como que se *secundariza*, constituindo-a naquilo em torno do qual ele próprio orbita e que já está em causa nele.

Em suma: se o μεταξύ (a constelação de μεταξύ para que Platão aponta) constitui a determinação fundamental, o que caracteriza essa determinação fundamental é o estar sempre a remeter para outra. Nesse sentido, dizer que o μεταξύ (sc. a referida constelação de μεταξύ) é a “arqui-determinação” (a “determinação fundamental”, a “determinação de todas as determinações”) é o mesmo que dizer que todo o plano em que nos encontramos é, em todos e cada um dos seus momentos, não algo que pura e simplesmente “está”, mas o ponto de partida para algo de outro, que ainda falta, que ainda se mantém por alcançar e descobrir. Ou seja: dizer que o μεταξύ (sc. a referida constelação de μεταξύ) é a “arqui-determinação” (a determinação fundamental, a determinação de todas as determinações) é o mesmo que pôr em tudo, no centro de

⁷²² É claro que isso que ainda falta não desempenharia qualquer papel (pura e simplesmente não figuraria e não teria nenhuma importância) se não houvesse já o próprio μεταξύ a introduzi-lo (a fazê-lo entrar em cena). Mas o facto de ser assim não altera o que acabamos de focar. Com efeito, mesmo que seja aquilo que já há (i. e. o μεταξύ) a introduzir e fazer entrar em cena *o que ainda falta*, a verdade é que, a partir do momento em que o faz, tudo fica *na dependência do que ainda falta* (e não a depender disso *na forma como o μεταξύ já o inclui*, mas sim na forma do “ainda-não” para que o μεταξύ já remete).

tudo, como que o “cais” de uma demanda, de uma navegação a haver – ou melhor, o “cais” de múltiplas demandas ou de múltiplas navegações a haver.⁷²³

O enunciado em causa exprime, portanto, aquilo que a imagem da Alegoria da Caverna tão sugestivamente ilustra: a ideia da completa negação da sedentaridade – de, onde estamos, não haver absolutamente nada que não seja multiplamente o “cais” de navegações a haver, pois falta ainda alcançar aquilo de que nisso já se trata (quer dizer, porque ainda falta ir onde de certo modo já se está – uma vez que tudo quanto já se tem não consiste senão em remissões e projectos de *idas por haver*).

O que leva, por último, a um aspecto que é decisivo em tudo isto. Esse aspecto tem que ver com a inversão da “lógica natural” do μεταξύ – aquela inversão dessa “lógica” que está implicada no facto de se tratar, no sentido mencionado, da “*determinação fundamental*”. Ao falarmos da “lógica natural” do μεταξύ, estamos a reportar-nos à circunstância de a própria designação adoptada (“μεταξύ”) tomar por referência os extremos e conceber o μεταξύ como uma espécie de *terceiro* intrinsecamente relativo a eles e “montado” sobre o respectivo antecedente. Por outras palavras, a concepção do μεταξύ tende naturalmente a compreendê-lo como algo a) derivado e b) derivado no quadro de um ponto de vista panorâmico, que abarca um intervalo global – aquele intervalo que vai de um extremo ao outro e inclui o μεταξύ justamente numa posição intermédia.

Ora, vendo bem, esta perspectiva muda (tem de mudar) quando o μεταξύ passa a ser percebido como determinação *total* (absolutamente omnienglobante) e como “arqui-determinação” (como “determinação fundamental” sc. como “determinação de todas as determinações”). Pois, como pusemos em evidência, o que passa a estar em causa é, então, o μεταξύ como determinação *original* e como determinação que *abarca todo o horizonte* – que se estende, omnipresente, até onde se consegue ir.

Mas como pode haver esta inversão da “lógica” do μεταξύ e a que é que ela propriamente corresponde?

Antes do mais, importa ter presente que ela não corresponde ao desaparecimento da estrutura ternária “extremo | μεταξύ | extremo”. Sucede é que, em vez de acontecer

⁷²³ Um “cais” que, na verdade, se caracteriza por não ser justamente senão o projecto dessas navegações em falta.

que se tenha acesso independente aos três termos em questão⁷²⁴, se verifica, pelo contrário, que o acesso que se tem *radica no próprio μεταξύ*: está sediado nele, vê a partir dele e segundo a sua óptica. De sorte que o extremo inferior é aquilo por que o μεταξύ se acha embargado sc. aquilo que o retém ou o prende à distância do extremo superior, para que tende. Por outras palavras, os extremos deixam de ser instâncias completamente independentes do próprio μεταξύ – para se revelarem, por assim dizer, componentes estruturais dele (da sua natureza *atravessada*), como que incluídos na própria constituição do μεταξύ. Isso não significa que se negue em absoluto a possibilidade de ocorrência independente dos extremos. Não se está, de modo nenhum, a negá-la como possibilidade. Nem há condições para o fazer legitimamente. Está-se é a dar conta de que, em última análise, não se tem acesso a nada disso. Toda a nossa relação com os extremos radica no próprio μεταξύ, está mediada por ele e presa da sua óptica (de tal modo que é o μεταξύ que “põe” os extremos “puros”, mas justamente como os pontos de fuga da própria posição atravessada que lhe corresponde e da “dinâmica” que lhe inere). Por outras palavras: para que figurem os extremos aqui em causa – a σοφία e a ἄγνοια (ou melhor, a pura γνώσις e a pura ἀγνωσία), o εἰλικρινῶς/παντελῶς ὄν e o μηδαμῇ ὄν, o puro ἀγαθόν e o puro κακόν, o puro καλόν e o puro αἰσχρόν, o puro ἀθάνατον e o puro θνητόν – para que tudo isso figure, conte, seja decisivo –o, não é preciso que haja nada disso em posição absolutamente independente; basta que haja o correspondente μεταξύ (que “põe” os respectivos extremos a partir de si mesmo)⁷²⁵.

Mas isso, por sua vez, significa duas coisas.

Em primeiro lugar, significa que pode muito bem acontecer que os extremos em causa nas diferentes instâncias de μεταξύ que compõem a referida constelação (o acontecimento de petição – de ἔρως – sc. de múltiplas petições que é um ser humano) pura e simplesmente não tenham lugar senão como *termini ad quos* do próprio μεταξύ. Quer dizer: à partida, o diagnóstico do μεταξύ como “determinação fundamental” (o diagnóstico de tudo aquilo com que lidamos e que somos como “cais” ou ponto de partida de múltiplas navegações a haver) – ou seja, todo esse diagnóstico de que é emblema a “segunda identificação” do δαίμων Ἔρως e o reconhecimento da “natureza

⁷²⁴ A partir de um ponto de vista sinóptico, que tem acesso, em pé de igualdade, aos três.

⁷²⁵ *N.b.*: que os “põe” como instâncias absolutamente independentes, a partir da tensão em que ele próprio consiste.

humana” como δαίμων Ἔρως – não pode excluir que o extremo positivo para que cada instância de μεταξύ tende não seja mais do que algo “posto” por ele mesmo e que não corresponda senão a uma “*miragem*” dele.⁷²⁶

À partida, não se pode excluir isso. Da mesma forma que também não se pode excluir o contrário.

Ora, isso leva-nos à segunda coisa que está implicada naquilo a que chamámos a “inversão da lógica natural do μεταξύ”. A incerteza que acabamos de sublinhar (a incerteza sobre se os extremos – e, em particular, o extremo positivo, para que o μεταξύ tende – são mais do que uma “miragem”) faz que toda a remissão inerente ao μεταξύ e toda a navegação que lhe corresponde possam não ser mais do que a remissão para uma “miragem” e a navegação de uma “miragem” – em última análise, completamente desprovida de sentido. Quer dizer: o que está em causa na possibilidade de os extremos – e, em particular, o extremo positivo para que tende o μεταξύ – não passarem de uma miragem é a possibilidade de o μεταξύ enquanto tal⁷²⁷ não passar, ele mesmo, do projecto dessa miragem – da referência a (e da prescrição de) algo que pura e simplesmente não tem nem pode ter lugar nos termos em que o μεταξύ o prescreve.

Assim, pode muito bem suceder connosco aquilo que Hölderlin descreve como o «segredo eterno» da “natureza humana”: não só termos um modo de ser que excede aquilo com que podemos ter contacto (de sorte que o que possuímos ou encontramos ainda não traduz realmente o nosso modo de ser sc. esse “mais” que de algum modo já somos), mas, para além disso, tudo aquilo que procuramos ou para que tendemos ser algo que, de todo em todo, não é possível encontrar:

«O ewiges Geheimnis! was wir sind
Und suchen, können wir nicht finden; was
Wir finden, sind wir nicht.»⁷²⁸

Nesse sentido, a “arqui-determinação” (a “determinação fundamental, a “determinação de todas as determinações”) para que Platão aponta é uma determinação que, por mais fundamental que seja, *não está assegurada*, não está a salvo, mas antes

⁷²⁶ Ou como que a “cenoura” que o próprio acontecimento do μεταξύ pendura num “pau” diante dos seus olhos.

⁷²⁷ Que está, como vimos, intrinsecamente votado ao extremo positivo e regulado por ele.

⁷²⁸ HÖLDERLIN, F., *Der Tod des Empedokles*, 165-167, in: IDEM, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart, Kohlhammer/Cotta, 1961, 17-18.

ameaçada e dependente do que vier a acontecer na navegação (na ida, na procura, na demanda para que remete). Mas isso de tal modo que, por outro lado, a própria navegação enquanto tal (e, em particular, o facto de, *pro tempore*, a navegação não encontrar nada daquilo que o μεταξύ prescreve) não basta só por si para garantir que os *termini ad quos* do μεταξύ⁷²⁹ não passam de uma miragem. Põe-se mesmo problema de saber que tipo de navegação (que tipo de apuramento) seria requerido para garantir legitimamente (quer dizer: com base suficiente para o efeito) que algum dos extremos positivos na constelação de μεταξύ identificada por Platão é, em definitivo, uma miragem do próprio μεταξύ – e nada mais do que isso.

Mas, sendo assim, isto não altera o ponto decisivo que aqui se trata de pôr em evidência: que, para o próprio μεταξύ (i.e. na esfera da própria determinação em causa), o μεταξύ é algo cujo estatuto (cuja natureza, cujo significado, cujo destino) ainda está – e está radicalmente – por decidir. De sorte que a descoberta dele, tal como se acha expressa no *Corpus Platonicum*, é também a descoberta disso.

⁷²⁹ Os *termini ad quos* correspondentes à constelação de instâncias μεταξύ identificadas por Platão.

BIBLIOGRAFIA

ACKRILL, J. L., "Anamnesis in the *Phaedo*: Remarks on 73c-75c", in: LEE, E. N./MOURELATOS, A. P. D./RORTY, R. M. (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Van Gorcum, Assen, 1973, 177-195.

ADAM, J./ADAM, A. (ed.), *Platonis Protagoras*, Cambridge, University Press, 1893.

ADLER, A. (ed.), *Suidae Lexicon (Lexicographi Graeci 1.1-1.4)*, Leipzig, Teubner, 1967-1971 (1928-1935).

ALBERT, K., *Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin, Academia, 1989.

ALLEN, R. E., "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 13 (1959), 165-174.

ANDERSON, D. E., *The Masks of Dionysos: a Commentary on Plato's Symposium*, New York, State University of New York Press, 1993.

ANNAS, J., "On the Intermediates", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975), 146-166.

APELT, O, *Platon-Index als Gesamtregister zur Übersetzung in der philosophischen Bibliothek*, Leipzig, Meiner, 1920.

ARCHER-HIND, R., *The Timaeus of Plato*, London, Macmillan & Co, 1888.

AST, F., *Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index*, 2 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

BAE, E., *Soul and Intermediates in Plato's Phaedo*, Diss. University of California, Los Angeles, 1996.

BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000 (1894).

BALANSARD, A., *Technè dans les Dialogues de Platon: l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.

BALTZLY, D., "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (2009), 239-272.

BEIERWALTES, W., *Lux intelligibilis*. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, Diss. München, 1957.

BENITEZ, E. E., "*Republic 476d2-e2*. Plato's Dialectical Requirement", *Review of Metaphysics* 49 (1996), 515-546.

BENARDETE, S., *The Being of the Beautiful*. Plato's *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1984.

BLOOM, A., *The Republic of Plato*, New York et al., Basic Books, 1991² (1968).

BLUCK, R., *Plato's Meno*, Cambridge, University Press, 1961.

BOBONICH, C./DESTREE, P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy from Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

BONELLI, M. (ed.), *Timée le Sophiste*. Lexique platonicien, Leiden/Boston, Brill, 2007.

BORDT, M. (ed.), *Platon: Lysis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

BOUSSOULAS, N.-I., "La structure du mélange dans la pensée de Parménide", *Revue de métaphysique et de morale* 69 (1964), 1-13.

BOUSSOULAS, N.-I., "La causalité du Bien et la métaphysique du Mélange platonicien", *Revue de métaphysique et de morale* 67 (1962), 65-109.

BOUSSOULAS, N., "Étude sur l'esthétique de la composition platonicienne des mixtes (suite et fin)", *Revue de métaphysique et de morale* 66 (1961), 142-158.

BOUSSOULAS, N., "Étude sur l'esthétique de la composition platonicienne des mixtes", *Revue de métaphysique et de morale* 65 (1960), 422-448.

BOUSSOULAS, N.-I., "La structure du mélange dans la pensée antique", *Bulletin de l'Association G. Budé* 19 (1960), 481-498.

BOUSSOULAS, N.-I., "Les Pythagoriciens: essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique", *Revue de métaphysique et de morale* 64 (1959), 385-395.

BOUSSOULAS, N.-I., "Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Empédocle", *Revue de métaphysique et de morale* 63 (1958), 135-148.

BOUSSOULAS, N.-I., "Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Leucippe-Démocrite", *Revue de métaphysique et de morale* 60 (1957), 13-26.

BOUSSOULAS, N.-I., "Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique: Le νοῦς et le Mélange dans le système d'Anaxagore", *Bulletin de l'Association G. Budé* 3 (1956), 18-43.

BOUSSOULAS, N.-I., "Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Héraclite", *Revue de métaphysique et de morale* 60 (1955), 287-298.

BRANDWOOD, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney, 1976.

BRENTLINGER, J. A., "The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates", *Phronesis* 8 (1963), 146-166.

BROADIE, S., "Soul and Body in Plato and Descartes", *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001), 295-308.

BRISSON, L./PRADEAU, J.-F., *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.

BROMMER, P., *Eἶδος et ἰδέα*. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon, Assen, Van Gorcum, 1940.

BRUMBAUCH, R. S., *Plato on the One: The Hypotheses in the Parménides*, New Haven, Yale University Press, 1961.

BYRD, M., "Dialectic and Plato's Method of Hypothesis", *Apeiron* 40 (2007), 141-158.

BUCHNER, H., *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*, Bonn, Bouvier, 1965.

BULTMANN, R., "Zur Geschichte der Licht-Symbolik im Altertum", *Philologus* 97 (1948), 1-36.

BURKERT, W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, Carl, 1962.

BURKERT, W., "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'", *Hermes* 88 (1960), 159-177.

BURNET, J., *Platonis opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.

BURNET, J., "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy* 7 (1915-1916), 235-259.

BURNYEAT, M., *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1990.

BURY, R., *The Philebus of Plato*, Cambridge, University Press, 1897.

BURY, R. (ed.), *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons Ltd, 1973² (1909).

BURY, R. G. (ed.), *Plato: Laws*, vol. XI, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 1926.

BURY, R., “Δύναμις and φύσις in Plato”, *The Classical Review* 8 (1894), 297-300.

CAEIRO, A., *A Areté como Possibilidade Extrema do Humano. Fenomenologia da Práxis em Platão e Aristóteles*, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2002

CAEIRO, A./CARVALHO, M. J. (eds.), *Incursões no Filebo. Estudos sobre Platão*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2012.

CALOGERO, G., *Il Simposio di Platone*. Versione e saggio introduttivo, Bari, Laterza, 1928.

CAMPBELL, L. (ed.), *The Theaetetus of Plato*, With a revised Text and English Notes, New York, Arno Press, 1973 (1861).

CAMPBELL, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1867.

CAMBELL, L./JOWETT, B., *Plato's Republic*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1894.

CARLÉ, M., “Vom Welten der *Harmonia* durch *Mimesis* zu den musikmathematischen Elementen von Platons *Methexis*”, in: KOCH, D. *et al.*, *Platon und die Mousiké*, Tübingen, Attempto-Verlag, 2012, 8-54.

CARVALHO, M. J., *Problemas fundamentais de fenomenologia da finitude*, Diss. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996.

CARVALHO, M. J., “Μέθοδος e ὑπόθεσις – O Problema do Pressuposto na Fundação Platónica da Filosofia”, in: FERRER, D. (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007, 9-69.

CARVALHO, M. J., *Die Aristophanesrede in Platons Symposium. Die Verfassung des Selbst*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

CARVALHO, M. J., *Sobre a Prescindibilidade ou Imprescindibilidade do Φροεῖν. Um Gedankenexperiment no Filebo e no Protréptico*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2013.

CARVALHO, M. J., “Do Belo como Constituinte do Humano segundo Sócrates/Diotima”, in: *Revista Filosófica de Coimbra* nº 38, 2010, 369-468.

CARVALHO, M. J./CAEIRO, A./TELO, H. (eds.), *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013.

CARVALHO, M. J./FIDALGO, T. (eds.), *Plato's Gorgias: Labyrinth and Threads*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 2016 (e-QVODLIBET 3).

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Tome III, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

CHERNISS, H., “The Sources of Evil According to Plato”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 (1954), 23-30.

CHIEREGHIN, F., *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, Firenze, Olschki, 1963.

CLASSEN, C. J., “Untersuchungen zu Platons Jagdbildern”, in: *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 25, Berlin, Akademie-Verlag (1960).

CLASSEN, C., *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München, Beck, 1959.

CLASSEN, C., “Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie”, *Studium Generale* 18 (1965), 97-116.

CONSTÂNCIO, J., *Imagens e Concepções da Vida Humana em Platão. Investigações sobre Bios e Psychē*, Diss. Univ. Nova de Lisboa, 2005.

CONSTÂNCIO, J., *Percepção e Compreensão em Platão. Um Estudo Fenomenológico com Especial Referência ao Teeteto*, Diss. Univ. Nova de Lisboa, 1995.

COOPER, N., “Between Knowledge and Ignorance”, *Phronesis* 31 (1986), 229-242.

COOPER, J./HUTCHINSON, D., *Plato: Complete Works*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1997.

CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1958 (1939).

CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1935.

CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running Commentary*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956 (1937).

CROSS, R. C./ WOOZLEY, A. D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London/ N.Y., Macmillan/ St. Martin's Press, 1964, reed. 1979.

CURI, U., *La forza del sguardo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

DELCOMMINETTE, S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden/Boston, Brill, .2006.

DELCOURT, M., “Utrumque-Neutrum”, in: BAREAU, A. (ed.), *Mélanges d'histoire des religions: offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 117-123.

DEMOS, R., “Eros”, *The Journal of Philosophy* 13 (1934), 337-45.

DESCLOS, M.-L., *Aux marges des dialogues de Platon*. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne, Grenoble, J. Millon, 2003.

DESCLOS, M.-L., „Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon“, *Revue de métaphysique et de morale* 105 (2000), 301-327.

DESJARDINS, R., “Between the Horns of Dilemma: Dreaming and Waking Vision in Plato’s Theaetetus”, *Ancient Philosophy* 1 (1981), 109-126.

DESJARDINS, R., *The Rational Enterprise*, Albany (N. Y.), State University of N. Y. Press, 1990.

DETIENNE, M., *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

DETIENNE, M., “La « démonologie » d’Empédocle”, *Revue des Études Grecques* 72 (1959), 1-18

DETIENNE, M./VERNANT, J.-P., *Les ruses de l’intelligence: la Mètis de grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

DIELS, H./KRANZ, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960⁹ (1903).

DIÈS, A., *Autour de Platon*. Essais de critique et d’histoire, Paris, Beauchesne, 1926, reed. N.Y., Arno Press, 1976.

DIMITRAKÓPOULOS, M., *Die ‘Mischung’ und das Reine in der platonischen Dialektik*, Diss. Freiburg i. Br., 1974.

DODDS, E., *Plato: Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1951.

DODDS, E. R., "Plato and the Irrational", *The Journal of Hellenic Studies* 65 (1945), 16-25.

DOOB, P. R., *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1992.

DOVER, K., *Plato: Symposium*, Cambridge, University Press, 1980.

DOVER, K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1974.

DRIESCH, R., *Platons Wegbilder. Untersuchungen zur Funktion der Wegbilder und -metaphern im Aufbau der Dialoge Platons*, Diss. Köln, 1967.

EMING, K., *Tumult und Erfahrung. Platon über die Natur unserer Emotionen*, Heidelberg, Winter, 2006.

ENGLAND, E., *The Laws of Plato*, 2 vols., Manchester, University Press, 1921.

ENTZ, G., *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*, Tübingen, Mohr, 1911.

FARINELLI, A., *La vita è un sogno I. Preludi al dramma di Calderon*, Torino, Fratelli Bocca, 1916.

FERRO, B., *Masters, Slaves and Philosophers. The Origin and Fate of a Platonic Idea*, Diss. Universidade Nova de Lisboa, 2017.

FESTUGIÈRE, A.-J. (ed.), *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris, Klincksieck, 1948.

FIGAL, G., *Sokrates*, München, Beck, 1995.

FIGAL, G., *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*, Stuttgart, Metzler, 1991.

FINE, G., "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978), 121-139.

FOERSTER, W., "δαίμων, δαιμόνιον", in: KITTEL, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, W. Kohlhammer Verlag, 1935, 1-20.

FOGELIN, R. J., "Three Platonic Analogies", *Philosophical Review* 83 (1974), 371-382.

FOWLER, H. N. (ed.), *Theaetetus · Sophist*, vol. VII, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 2006 (1921).

FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, Beck, 1968³ (1955).

FREDE, D., "Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima", in: ROSEN, R. M./ FARRELL, J. (eds.), *Nomodeiktes*. Greek Studies in Honor of Martin Oswald, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, 397-422.

FREDE, D., *Platon: Philebos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

FREDE, M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, 3 vols., Berlin, De Gruyter, 1964³ (1928).

FRIEDRICH, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1-10, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, W. Kohlhammer Verlag.

FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1960.

Von FRITZ, K., "Νοῦς, νοεῖν, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy

(Excluding Anaxagoras). Part I: From the Beginnings to Parmenides”, *Classical Philology* 40 (1945), 223-242.

Von FRITZ, K., “Νοῦς, νοεῖν, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). Part II: The Post-Parmenidean Period”, *Classical Philology* 41 (1946), 12-34.

Von FRITZ, K., “Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems”, *Classical Philology* 38 (1943), 79-93.

FRUTIGER, F., *Les Mythes de Platon*, Paris, New York, Arno Press, 1976.

FÜRST, A., *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1996.

GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen u. geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, Klett, 1963.

GAISER, K. “Platons Farbenlehre”, in: FLASSHAR, H./ GAISER, K. (ed.), *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965*, Pfullingen, Neske, 1965, 173-222.

GALIMBERTI, U., *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1987.

GALLOP, D., “Image and Reality in Plato’s *Republic*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), 113-131.

GENTILE, M., *Filosofia e umanesimo*, Brescia, La scuola, 1947.

GERNET, L. “Dénomination et perception des couleurs chez les Grecs”, in: MEYERSON, I. *Problèmes de la couleur (Exposés et discussions du Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative tenu à Paris les 18, 19, 10 Mai 1954)*, Paris, 1957, 313-324.

GLASER, K., "Gang und Ereignis des platonischen Lysis", *Wiener Studien*, 53 (1935), 47-67.

GOODWIN, W. W. *Greek Grammar*, Boston, Ginn & Company, 1900³ (1870).

GOSLING, J., "Reply to White", *Canadian Journal of philosophy* 7 (1977), 307-314.

GOSLING, J., *Plato: Philebus*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

GOSLING, J. "Δόξα and Δύναμις in Plato's *Republic*", *Phronesis* 13 (1968), 119-130.

GOSLING, J., "*Republic*, Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.", *Phronesis* 5 (1960), 116-128.

GRAEFE, *Der gespaltene Eros. Platons Trieb zur "Weisheit"*, Frankfurt am Main *et al.*, Peter Lang, 1989.

GRAESER, A., "Platons Auffassung von Wissen und Meinen in *Politeia* V", *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 365-388.

GREENE, W. C. (ed.), *Scholia Platonica*, Hildesheim, Olms, 1988 (1938).

GRISWOLD, C., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven/London, Yale University Press, 1986.

GRONINGEN, B. van, *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1958.

GROVES, J., *A Greek and English Dictionary*, Boston, Hilliard, Gray and Company, 1834.

GUICHETEAU, M., "L'art et l'illusion chez Platon", *Revue philosophique de Louvain* 54 (1956), 219-227.

GULLEY, N., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Methuen, 1962.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy IV: Plato The Man and His Dialogues Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

HACKFORTH, R., "Plato's Divided Line and Dialectic", *The Classical Quarterly* 36 (1942), 1-9.

HACKFORTH, R., *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

HACKFORTH, R., *Plato: Phaedrus*, Cambridge, University Press, 1952.

HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

HADOT, P., "L'homme, plante 'celeste'", *Les études philosophiques* 16 (1961), 79-83.

HADOT, P., "Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26 Août 1953*, Amsterdam/Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, 31-36.

HALL, D., "Interpreting Plato's Cave as an Allegory of the Human Condition", *Apeiron* 14 (1980), 74-86.

HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: IDEM, *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, ed. J. Nadler, Wien, Herder, 1950.

HARDIE, W. F. R., *A Study in Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

HARE, M., "Plato and the Mathematicians", in: BAMBROUGH, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*. London, Routledge & Kegan Paul, 1965, 21-38.

HARTMANN, N., *Platos Logik des Seins*, Gießen, Töpelmann, 1909, reed. Berlin, de Gruyter, 1965.

HEBBEL, F., in: IDEM, *Sämtliche Werke*, Bd. I-VIII, ed. R. M. Werker, Berlin, Säkularausgabe, 1904-1907³ (1901-1903).

HEITSCH, E. *Platon: Phaidros*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

HELLWIG, D., *Adikia in Platons Politeia*. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX, Amsterdam, Grüner, 1980.

HERMANN, A. *Plato's Parmenides*, Las Vegas et. al., Parmenides Publishing, 2010.

HERTER, H., "Die gute Mittellage bei Platon", in: OELBERG, H. M./ SCHMIDT, G., (eds.), *Sprachwissenschaftliche Forschungen*. Festschrift für Johann Knobloch. Zum 65. Geburtstag am 5. Januar 1984 dargebracht von Freunden und Kollegen, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft, 1985, 147-155.

HILLER, M., "Methexis, Anamnesis, Psyche. Auslegung eines Verhältnisses in Platons *Phaidon*", in: KOCH, D./BARBARIC, D. (eds.), *Denkwege 2. Philosophische Aufsätze*, Tübingen, Attempto, 2001, 61-76.

HOCHE, R. G. (ed.), *NIKOMAXOY ΓΕΡΑΣΗΝΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ*, II, Leipzig, Teubner, 1866, XXVII.

HOEY, T., „Fusion in Pindar“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 70 (1965), 235-262.

HOFFMANN, E. E., "Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch", in: IDEM, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1964, 53-64.

HOFFMANN, E. E., "Methexis und Metaxy bei Plato", in: IDEM, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1964, 29-51.

HOFFMANN, E. E., "Platons Lehre von der Weltseele", in: IDEM, *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1964, 9-28.

HÖLDERLIN, F., *Der Tod des Empedokles*, 165-167, in: IDEM, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart, Kohlhammer/Cotta, 1961.

HOROVITZ, T., *Vom Logos zu Analogie. Die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich, Verlag Hans Rohr, 1978.

Van der HORST, P. C., “ΔΑΙΜΩΝ”, *Mnemosyne* 10 (1941), 61-68

HUART, P., *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris, Klincksieck, 1968.

HUBER, E., *Anamnesis bei Plato*. München, Hueber, 1964.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in: IDEM, *Gesammelte Werke*, Band III/1, Erstes Buch, ed. Karl Schuhman, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

HURWIT, J. M., *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

HYLAND, D., *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany (NY), State University of New York Press, 1995.

IERODIAKONOU, K., “Plato’s Theory of Colours in the *Timaeus*”, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2005), 219-233.

IHM, O., *Über den Begriff der platonischen Doxa und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen*, Leipzig, Edelmann, 1877.

IORDANOGLU, D./ PERSSON, M., “In the Midst of Demons, Eros and Temporality in Plato’s *Symposium*”, in: NILSSON, I. (ed.), *Plotting with Eros: Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2009, 17-44.

JAEGER, W., "Die Griechen und das philosophische Lebensideal", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 11 (1957), 481-496.

JÄGER, G., "Nus" in *Platons Dialogen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

JEBB, R. C. (ed.), *Sophocles: The Plays and Fragments*, 6 vols., Cambridge, University Press, 2010 (1883-1894).

JOWETT, B., *The Dialogues of Plato. Volume V: Index*, Oxford, Clarendon Press, 1892.

JOWETT, B./CAMPBELL, L. (eds.), *Plato's Republic*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1894.

KAHN, C. M., "Plato's *Ion* and the Problem of *Techne*", ROSEN, R. M./ FARRELL, J. (eds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, 369-378.

KÖRTE, A., „Εἰδωλον“, in: PAULY, A./WISSOWA, G. (ed.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. V, Stuttgart, Metzler, 1905, 2084-2096.

KOOP, H., *Über die Lehrbarkeit der Tugend. Untersuchungen zum platonischen und nachplatonischen Problem des Lehrens und Lernens*, Würzburg-Aumühle, Konrad Triltsch Verlag, 1940.

KRÄMER, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Winter, 1959.

KRANZ, W., "Diotima von Mantinea", *Hermes* 61 (1926), 437-447.

KURZ, D., *Akribeia: Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göppingen, Alfred Kümmerle, 1970.

KUTSCHERA, F. von, *Platons "Parmenides"*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1995.

LAFRANCE, Y., *La théorie platonicienne de la Doxa*, Collection Noêsis, Montréal/Paris, Bellarmin/ Les Belles Lettres, 1981.

LANDMANN, M., *Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewußtsein*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.

LANGERBECK, H., *DOXIS EPIRHYSMIE: Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, Weidmann, 1967² (1935).

LAUTNER, P., "Plato's Account of the Diseases of the Soul in *Timaeus* 86B1-87B9", *Apeiron* 44 (2011), 22-39.

LEE, S.-I., "Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens", *Antike und Abendland* 46 (2000), 93-115.

LEROY, D., "Μεταξύ", *Les Études classiques* 35 (1967), 321-331.

LEUTSCH, E./SCHNEIDEWIN, F(eds.), *Corpus Paroemiographorum Graecorum II*, Hildesheim, Olms, 1965 (1851).

LEVIDIS, A., "Why did Plato not Suffer of Color Blindness? An Interpretation of the Passage on Color Blending in *Timaeus*", in: TIVERIOS, M. A./TSIAFAKIS, D. S. (eds.), *Color in Ancient Greece. The Role of Color in Ancient Greek Art and Architecture 700-31 BC*, Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki/Lambrakis Research Foundation, 2002, 9-21.

LICHTENBERG, G. C., *Sudelbücher* K 308, in: IDEM, *Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, vol. II, *Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher*, München, Hanser, 1971.

LIDDELL, H. G./SCOTT, R./JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹ (1843).

LLOYD, A. C., "Falsehood and Significance According to Plato", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26 Août 1953*, Amsterdam/Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, 68-70.

LLOYD, G. E. R., *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

LODGE, G., *Plato: Gorgias*, Boston et al., Ginn & Company, 1891.

LONG, A./SEDLEY, D. (eds.), *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 2010.

LOUIS, P., *Les métaphores de Platon*. Rennes, Imprimeries réunies, 1945.

LÜNSTROTH, M., *Teilhaben und Erleiden in Platons Parmenides: Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν*, Göttingen, Ruprecht, 2008.

MARCELLINO, C., "I μεταξύ nella Repubblica: loro significato e loro funzione", *Rivista di filosofia neoscolastica* 84 (1992), 410-467.

MARTIN, T. H., *Études sur le Timée de Platon*, Paris, Ladrang Libraire-Éditeur, 1841.

MARZULLO, B., *I sofismi di Prometeo*. Firenze, La Nuova Italia, 1993.

McDOWELL, J., *Plato: Theaetetus*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1973.

McGIBBON, D. D., "The Fall of the Soul in Plato's *Phaedrus*", *The Classical Quarterly* 14, 1 (1964), 56-63.

McKIRAHAN, R. D., *Plato and Socrates: A Comprehensive Bibliography (1958-1973)*, New York & London, Garland Publishing, 1978.

MEISSNER, H., *Der tiefere Logos Platons*. Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken, Heidelberg, Winter, 1978.

MERLAN, P., "Ambiguity in Heraclitus", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26 Août 1953*, Amsterdam/Louvain, E. Nauwelaerts, 56-60.

MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, Paris, NRF-Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, NRF-Gallimard, 1964.

MICHELI, G., *Kant storico della filosofia*, Padova, Antenore, 1980.

MOHR, R. D., "The Number Theory in Plato's *Republic* and *Philebus*", *Isis* 72 (1981), 620-627.

MONTANARI, E., *KPAΣΙΣ e ΜΙΞΙΣ*. Un itinerario semantico e filosofico 1 Dalle origine ad Eraclito, Firenze, Clusf, 1979.

MOORHOUSE, A. C., *Studies in the Greek Negatives*, Cardiff, University of Wales Press, 1959.

MORAVCSIK, J., "Learning as Recollection", in: VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, I: Metaphysics and Epistemology, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1978, 53-69.

MOREAU, J., *Le sens du platonisme*, Paris, Belles Lettres, 1967.

MOURELATOS, A. P. D., "Nothing as Not Being. Some Literary Contexts that Bear on Plato", in: BOWERSOCK, G./ BURKERT, W./ PUTNAM, M. (ed.), *Arktouros*. Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of his 65. Birthday, Berlin/ N.Y., De Gruyter, 1979, 319-29.

MÜLLER, C. W., *Gleiches zu Gleichem*. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens,

Wiesbaden, Harrassowitz, 1965.

MÜRI, W. “Das Wort Dialektik bei Platon”, *Museum Helveticum* 1 (1944), 152-168.

NAILS, N., *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis (IN), Hackett, 2002.

NAPOLITANO, L. M., “Sul rapporto tra matematica e dialettica in Platone”, *Atti del Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 134 (1975-1976), 285-310.

NATORP, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Meiner, 1921, 2^a ed. aum. (1^a ed. 1903).

NICOMACHUS OF GERASA, *Introduction to Arithmetic*. Translated by Martin Luther D'Ooge, with Studies in Greek Arithmetic by Frank Eggleston Robbins and Louis Charles Karpinski, New York, Macmillan, 1926.

NIELSEN, C., “Metaxy ti. Zu Platons Phänomenologie der Wahrnehmung”, in: STAUDIGL, M./ TRINKS, J. (eds.), *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, Wien, Turia + Kant, 2007, 179-197.

NORTH, H. F., “The Acropolis of the Soul”, in: ROSEN, R. M./FARRELL (eds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, 423-433.

NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 1986.

O'BRIEN, M. J., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, University of California Press, 1967.

OLIVEIRA, S., *Platão e o Cavalo de Pau. Aspectos do problema da síntese e da constituição do acesso no Teeteto*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2015.

- OLSON, S. D. (ed.), *Aristophanes: Acharnians*, Oxford, University Press, 2002.
- OLSON, S. D./AUSTIN, C. (eds.), *Aristophanes: Thesmophoriazusae*, Oxford/N.Y., Oxford University Press, 2004.
- PALUMBO, L., *Il non essere e l'apparenza*, Napoli, Lofredo Editore, 1994.
- PASSOW, F., *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, vol. I, 2, Leipzig, Vogel, 1831.
- PENNER, T./ROWE, C., *Plato's Lysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- PERSKY, R. K., *Kairos: a Cultural History of Time in Greek Polis*, Diss. Doutoramento, University of Michigan, 2009.
- PERLS, H., *Lexikon der Platonischen Begriffe*, Bern/München, Francke, 1993.
- PESSOA, F., *Livro do Desassossego*, ed. Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011⁹ (1998).
- PESSOA, F., "Horizonte", in: *Mensagem*, ed. Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000 (1997).
- PETERS, H., *Platons Lysis. Untersuchungen zur Problematik des Gedankenganges und zur Gestalt des Kunstwerks*, Witterschlick b. Bonn, Schwarzbild, 1968.
- PINOTTI, G. E., "Error y memoria (Platón, *Teeteto* 190e-195b)", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 15 (1989), 5-18.
- PINOTTI, P., "Metaxy", in: SETTIS, S. (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2 Una storia greca II Definizione*. Torino, Einaudi, 1997, 1117-1129.
- PIRAS, C., *Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis. Eros, Mythos und Gedächtnis in Platons Symposion*, Frankfurt a. M., Lang, 1997.

Des PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

RADKE, G., "Sokrates' große Liebe. Der philosophische Eros in den Dialogen Platons", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 34 (2004), 9-40.

Von RANKE, L., *Leopold von Ranke's Sämmtliche Werke*, vol. 33/34, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514, Leipzig, Duncker und Humblot, 1885³ (1824).

RAMOS, J. S. L., *Força e Fraqueza da Imagem – A Versão Platónica de La Trahison des Images*, Diss. Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2018.

REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano, Ed. CUSL, 1984.

REALE, G., "Il discorso di Socrate sull'Eros. Il gioco drammaturgico incrociato di tre maschere fatto da Platone nel *Simposio* per la rivelazione della verità sull'Eros", in: GÜNTHER, H.-C./RENGAKOS, A. (eds.), *Beiträge zur antiken Philosophie*. Festschrift für Wolfgang Kullmann, Stuttgart, Franz Steiner, 1997, 59-80.

REALE, G., *Eros demone mediatore*. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone, Milano, Rizzoli, 1997.

REALE, G., "Il discorso di Socrate sull'Eros. Il gioco drammaturgico incrociato di tre maschere fatto da Platone nel *Simposio* per la rivelazione della verità sull'Eros", in: GÜNTHER, H.-C./RENGAKOS, A. *Beiträge zur antiken Philosophie*. Festschrift für Wolfgang Kullmann, Stuttgart, Franz Steiner, 1997.

RINELLA, M. A., *Pharmakon: Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Plymouth, Lexington Books, 2010.

RIST, J. M., "Equals and Intermediates in Plato", *Phronesis* 9 (1964), 27-37.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l' amour*, Paris, Alcan, 1908, reed. Paris, Puf, 1964.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris, Alcan, 1908, reed. Hildesheim, Olms, 1963.

ROHDE, E., *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I-II, Tübingen, Mohr, 1921^{7/8} (1893)

ROSEN, S., *Plato's Symposium*, New Haven/London, Yale University Press, 1968.

ROWE, C., *Plato: Phaedo*, Cambridge, University Press, 1993.

ROWE, C., *Plato: Phaedrus*, Oxford, Aris & Phillips, 1988² (1986).

ROWE, C., *Plato: Statesman*, Warminster, Aris & Philipps, 1995.

ROWE, C., *Plato: Symposium*, Warminster, Aris & Philipps, 1998.

SAÏD, S., „Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône“, in: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, Boccard, 1897, 309-330.

SANSONE, D., *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Wiesbaden, F. Steiner, 1975.

SANTAS, J., “The Socratic Paradoxes”, *The Philosophical Review* 73 (1964), 147-164.

SAYRE, K. M., *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame/Indiana, University of Notre Dame Press, 1996.

SCHEIER, C.-A., “Schein und Erscheinung im platonischen *Symposion*”, *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983), 363-374.

SCHADEWALDT, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978.

SCHMALZRIEDT, E., *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*. München, Piper, 1969.

SCHMITT, A., *Freiheit und Lust. Über eine zu wenige beachtete Erklärung der Willensfreiheit*, Marburg, Blaues Schloss (*Uni im Café*, Bd. 23), 2018.

SCHMITT, A., *Denken und Sein bei Platon und Descartes*. Kritische Anmerkungen zur “Überwindung” der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts, Heidelberg, Winter Verlag, 2011.

SCHMITT, A., *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2008.

SCHÖPSDAU, K. (ed.), *Platon: Nomoi (Gesetze)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

SCHUDOMA, I., *Platons Parmenides: Kommentar und Deutung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

SCHWABE, W., “Mischung” und “Element” im Griechischen bis Platon: Wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von “*stoicheion*”, Bonn, Bouvier, 1980.

SCHWARTZ, M., *Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben*, Freiburg/München, Alber, 2013.

SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

SERRANITO, F., *Lovers and Madmen: The Μανία-Φρονη̃ν Opposition in Plato's Phaedrus*, Diss. Universidade Nova de Lisboa, 2015.

SHAPIRO, H. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

SHEFFIELD, F. C. C., *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

SHOREY, P. (ed.), *Plato: The Republic*, vol. VI, Loeb Classical Library, London/Cambridge, Harvard University Press, 2006 (1935).

SHOREY, P., “Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 40 (1909), 185-201.

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, New York/London, Garland Publishing, 1980.

SIER, K., *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*, Saur Verlag, Stuttgart/ Leipzig, 1997.

SLINGS, S., *Plato's Apology of Socrates*, Leiden/New York, Brill, 1994.

SNELL, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Σοφία, γνώμη, σύνεσις, ιστορία, μάθημα, ἐπιστήμη, Berlin, Weidmann, 1924.

SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg, Claassen, 1955³ (1946).

SOMMERSTEIN, A. H. (ed.), *The Comedies of Aristophanes: Birds*, Warminster, Aris & Phillips, 1988.

SOMMERSTEIN, A. H. (ed.), *The Comedies of Aristophanes: Thesmophoriazusae*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1994.

SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des*

dialogues, Paris, Alcan, 1919.

SPICQ, S. (ed.), *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, I-II, Fribourg (Suisse)/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

STANFORD, W. B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, New York, Johnson Reprint Corp, 1972 (1936).

STEINER, P. M., *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

STEVENS, P. T., “Coloquial Expressions in Aeschylus and Sophocles”, *The Classical Quarterly* 39 (1945), 95-105.

STOKES, M., *Plato: Apology of Socrates*, Warminster, Aris & Phillips, 1997.

STRUYCKEN, P., “Colour Mixtures According to Democritus and Plato”, *Mnemosyne* 56 (2003), 273-305.

SZAIF, J., *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg/München, Alber, 1996.

SZAIF, J., “Platon über Wahrheit und Kohärenz”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), 119-148.

SZLEZÁK, T., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1985.

TAILLARDAT, J., *Les images d'Aristophane*. Études de langue et de style, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

TARRANT, D., *The Hippias Major*, New York, Arno Press, 1976.

TARRANT, D., “Colloquialisms, Semi-Proverbs and Word-Play in Plato”, *The Classical Quarterly* 40 (1946), 109-117.

- TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
- TEISSERENC, F., *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2010.
- TELO, H., *The Unexamined Life on Trial: A Crucial Problem in Plato's Writings*, Diss. Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2018.
- THEIN, K., “Ἀνάμνησις and φρόνησις in the *Phaedo*: Bond of Life oder Deadly Nosse?”, in: HAVLÍČEK, A./KARFÍK, F. (eds.), *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Prague, 2001, 266-274.
- THEODOR, E., *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Steiner, Stuttgart 1994.
- THESLEFF, H., *Studies on Intensification in Early and Classical Greek (Societas Scientiarum Phennica. Commentationes humanarum litterarum XXI, 1, 1955)*, Helsingfors, Centraltryckeriet, 1956 (1954).
- THESLEFF, H., *Studies on the Greek Superlative (Societas Scientiarum Phennica. Commentationes humanarum litterarum XXI, 3, 1955)*, Helsingfors, Centraltryckeriet, 1956 (1954).
- THOMAS, H., *Ἐπέκεινα. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Würzburg, Konrad Triltsch, 1938.
- THOMPSON, E., *The Meno of Plato*, London, Macmillan, 1901.
- THOMPSON, W., *The Phaedrus of Plato*, London, Whittaker/George Bell, 1868.
- THOMPSON, W., *The Gorgias of Plato*, London, Whittaker/George Bell, 1871.
- TIELSCH, E., *Die platonischen Versionen der griechischen Doxalehre. Ein philosophisches Lexikon mit Kommentar*, Meisenheim Gl., Hain, 1970.

TIMOTIN, A., *La démonologie platonicienne*. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers Néoplatoniciens, Leiden/Boston, Brill, 2012.

TRABATTONI, F., *Platone: Liside*, 2 vols., Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2003-2004.

TRACY, T. J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Chicago, Loyola University Press, 1969.

TREDENNICK, H./TARRANT, H., *The Last Days of Socrates. Euthyphro – Apology – Crito – Phaedo*, London, Penguin, 1954.

TUGENDHAT, E., *Ti kata tinos*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg, Alber, 1958.

UHLMANN, G., *Die Kindheit des Mythos – die Erfindung der Literaturgeschichte in der Antike*, München, Beck, 2007.

UHLMANN, G., *Das Lächeln des Parmenides – Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin, De Gruyter, 2006.

UHLMANN, G., *Die Theorie der Zahl im Platonismus – ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen/Basel: A. Francke, 2003.

VATER, H., *Die Dialektik von Idee und Teilhabe in Platons "Parmenides"*, Diss. Hamburg, 1971.

VEGETTI, M., *La Repubblica*, 7 vols., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007.

VERDENIUS, W. J., "Notes on Plato's *Phaedrus*", *Mnemosyne* 8, 4 (1955), 265-289.

VERNANT, J.-P., „Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos“, in: VERNANT, J.-P. (ed.), *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris, François Maspero, 1969.

VERNANT, J.-P., „Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimêsis*“, in: IDEM (ed.), *Journal de psychologie normale et pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, 133-160.

VERNANT, J.-P., *Figures, idoles, masques*. Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1990.

VERNANT, J.-P., „Figuration et image“, in: *Mètis* 5 (1990), 225-238.

VLASTOS, G., „Degrees of Reality in Plato“, in: BAMBROUGH, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, 1-19.

De VOGEL, C., „Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?“, *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26 Août 1953*, Amsterdam/Louvain, E. Nauwelaerts, 61-67.

VOIGTLÄNDER, H. D., *Der Philosoph und die Vielen*. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des *argumentum e consensu omnium*) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles, Wiesbaden, Steiner, 1980.

VOIGTLÄNDER, H.-D., „Der Wissensbegriff des Sokrates“, *Rheinisches Museum für Philologie* 132 (1989), 26-46.

De VRIES, G. J., *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969.

De VRIES, G. J., „Σωφροσύνη en grec classique“, *Mnemosyne* 11 (1943), 81-101.

WADDELL, W. W., *The Parmenides of Plato*, Glasgow, James Maclehose and Sons, 1894.

WALDE, A./POKORNY, J., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen*

Sprachen, I, Berlin/Leipzig, de Gruyter, 1973 (1930).

WEDBERG, A., *Plato's Philosophy and the Mathematics*, Stockholm, Almqvist & Wixell, 1955.

WEST, M. L. (ed.), *Hesiod: Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (1966).

WEST, M. L. (ed.), *Hesiod: Works & Days*. Oxford, Clarendon Press, 1978.

WHITBY, M., "Quasi-elements in Aristotle", *Mnemosyne* 35 (1982), 225-247.

WHITE, F. C., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett, 1976.

WHITE, F. C., "The 'Many' in Republic 475e-480a", *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977), 291-306.

WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Der Glaube der Hellenen*, I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976³ (1931).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Platon*, 2 vols., Berlin, Weidmann, 1919.

WIPPERN, J., "Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions", in: FLASSHAR, H./ GAISER, K. (ed.), *Synusia*. Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965, Pfullingen, Neske, 1965, 123-159.

WOODRUFF, P., *Plato: Hippias Major*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

WOOLF, V., "On Not Knowing Greek", in: EADEM, *The Essays of Virginia Woolf*, vol. 4: 1925-1928, ed. A. McNeillie, London, The Hogarth Press, 1994, 38-51.

YUNIS, H. *Plato: Phaedrus*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 2011.

ZIMBRICH, U., *Mimesis bei Platon*. Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichterischen Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur Politeia, Frankfurt am Main/etc., Peter Lang, 1984.