

FUGAS DO BEM

MICHAEL MARDER*

A fuga não revela, pois, apenas a realidade como esse todo (totalidade sem lacuna, sem saída) da qual é preciso fugir: a fuga é esse próprio todo que se esconde e para onde ela nos atrai rejeitando-nos ao mesmo tempo (...) A fuga é o engendramento do espaço sem refúgio (...) Refugiemo-nos na fuga que retira todo o refúgio.

Maurice Blanchot, *A conversação infinita*

Musa, ensina-me o canto
Imanente e latente
Eu quero ouvir devagar
O teu súbito falar
Que me foge de repente

Sophia de Mello Breyner, “Musa”

Abstract: This paper investigates the Platonic Good beyond Being from a Levinasian point of view. I argue that, if the Good does not dwell, does not abide, or is not **in** Being, then it constantly flees both the ontological and the epistemological apparatuses intended to capture and identify it. In its multiple instantiations, the flight of the Good complicates all ethical programs, including the injunction to avoid excesses, and, thus, precipitates confusions with the worst injustices. Its fugal character ultimately absolves it from definitional exigencies and inflects it with the kind of vagueness, which is, itself, productive or generative of an excess over the realm of ontology.

Keywords: Ethics, Good, Ontology, Ideas, Plato, Illusion

* Department of Philosophy, Duquesne University; marderm@duq.edu. Trad. Henrique Miguel Carvalho

Resumo: Este artigo investiga o Bem platónico para além do Ser, de um ponto de vista levinasiano. Defendo que se o Bem não habita, não se mantém, ou não está no Ser, ele constantemente se subtrai aos aparatos tanto ontológico como epistemológico que o deveriam captar e identificar. Nas suas múltiplas instanciações, a fuga do Bem complica todos os programas éticos, incluindo a injunção para evitar excessos, precipitando assim confusões com as piores injustiças. O seu carácter de fuga, em última análise, isenta-o de exigências definidoras e inflecte-o com uma espécie de vagueza que é, ela mesma, produtora ou geradora de um excesso no âmbito da ontologia.

Palavras-Chave: Ética, Bem, Ontologia, Ideias, Platão, ilusão.

Em *Outramente que Ser*, Emmanuel Levinas insiste no carácter enigmático do Bem platónico que excede o Ser e o conhecimento e que «não é Ser mas está ainda para lá do Ser [*epekeina tes ousias*] (*A República*, 509b)¹. Inscrevendo anacronisticamente no texto de Platão a sua noção de diacronia – uma relação sem relação com aquilo que (ou, melhor ainda, com aquele que) está absolvido e separado – ele escreve: «Esta anacronia é ela própria um enigma: o para lá do Ser reverte e não reverte para a ontologia; a afirmação, o para além, o infinito, torna-se e não se torna o sentido do Ser»². E, com efeito, poderá ser impossível falar do Bem fora de uma linguagem de puzzles, charadas, ou até fábulas, uma linguagem que se oferece somente de forma alusiva ou obscura (*anissesthai*), e que, portanto, sonega o que oferece no próprio momento em que o oferece. Qualquer tentativa de aproximação ao Bem deve ser oblíqua e indirecta, se quiser respeitar o aparecer não-fenomenico do que aborda. Dentro do discurso filosófico tal desvio pode trazer consigo as violações da lógica formal e do princípio da não-contradição que a afirmação de Levinas antecipa, mas o elemento de fabulação da linguagem que acolhe o Bem aponta, igualmente, para lá da filosofia ligada, num nível mais íntimo, ao Ser como aquilo que se mostra fenomenologicamente (a si próprio)³.

Dizendo-o de outro modo: daqui em diante e, portanto, desde Platão e desde o princípio da filosofia, a própria e propriamente filosófica questão «O que é?» mostra ser inexpressa e inadequada, pelo menos quando o seu

¹ Todas as referências a este texto reportam à tradução de Alan Bloom: *The Republic of Plato*, 2ª ed. (New York: Basic Books, 1991).

² Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being*, trad. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), p. 19.

³ John Sallis, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, 3ª ed., (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1996), p. 412. Este artigo é, por conseguinte, uma exploração de pensar “para lá da filosofia” similar àquela idealizada pelo Heidegger tardio.

objecto é o Bem. Tal afirmação não significa que este “objecto” particular não se insira na jurisdição da pergunta e do perguntar, que são o modo de inquirido filosófico privilegiado. Ao contrário, e em linha com a fenomenologia de Husserl e, especialmente, tendo em atenção as recomendações de Heidegger, será mais produtivo perguntar não o que o Bem é, mas o que faz e como o faz. Qual é a actividade do Bem? O que faz ele? Como funciona ele?

No que se segue, mostrarei que a actividade do Bem vai desde um certo desengajamento de actividade – lembremos a “diacronia” levinasiana e a passividade mais passiva que a passividade – a um fugir à apreensão eidético-ontológica, e também, por fim, a uma fuga (a um abandonar da sua posição, ou, em termos gerais, qualquer posição) expressa ou encriptada no verbo grego *phygein* e no nome derivativo *phygas*. Esta actividade é profundamente exilante, sem refúgio, sem lugar. O Bem enquanto *phygas* e, mais acentuadamente, enquanto processo de *phygein*, é um desviar, um esquivar, exilado do Ser e, portanto, em certa medida, de si próprio. Mas é, igualmente, um esquivar que dá abrigo e refúgio a tudo *no* Ser. O Bem para lá do Ser funciona concretamente e sem prorrogação não apenas enquanto princípio, a *arché*, e o progenitor do Ser mas também enquanto refugiado ou fugitivo em fuga, ou, nas palavras de Levinas, enquanto terceiro excluído, expulso de todo o lado e de tudo.

A caça ao Bem

O Bem foge. Põe-se em fuga, como um animal perseguido, do enquadramento de Ideias que, em vão, procuram apreendê-lo. Tal enquadramento aparece desenhado no final do *Filebo* onde Sócrates se representa a si e aos seus interlocutores enquanto caçadores desesperados em perseguição ao Bem: «Se não conseguimos pois apanhar o Bem [*to agathon thereusai*] com uma Ideia, apanhemo-lo com três – beleza, proporção, e verdade (...)» (65a)⁴. A identificação da caça com as três ideias faz eco de outros diálogos socráticos (*A República*, *O Banquete*, etc.) mas o triplicar da rede eidética lançada à volta do rasto do seu elusivo alvo é exclusiva do *Filebo*; ousaria chamá-lo *a acontecimento do Filebo*. O aparecimento de uma rede sobreposta de ideias, cosidas e entrelaçadas entre si mas infinitamente distantes daquilo que tentam agarrar, não ocorre sem certa dose de ironia. Se uma ideia não pode apreender o Bem que, enquanto fonte não-eidética

⁴ Todas as referências a este e a outros diálogos (salvo *A República*) reportam à coleção da Loeb Classical Library (Cambridge, MA & London: Harvard University Press).

das Ideias, excede a esfera eidética em geral, então o reforço que Sócrates pede à beleza, à proporção e à verdade não pode senão levar a um triplo fracasso revelador, entre outras coisas, do zelo mal direccionado e excessivo dos seus interlocutores⁵. Este desenlace irónico torna-se ainda mais notório no final do diálogo quanto, numa inversão mordaz, o próprio Sócrates é capturado por Filebo e Prótarco e forçado a rogar-lhes que o libertem (67b). A subrogação da pessoa de Sócrates no lugar do Bem não deve surgir como surpresa dado o número de “ameaças jocosas” lançadas no decurso da discussão – as ameaças de o não deixar ir embora se a sua argumentação e se a própria dialéctica forem deixadas incompletas (19d-e, 23b, *passim*). A sua captura é uma prova adicional de como o Bem ele próprio já escapou.

A caça atrás do Bem no *Filebo* faz eco da linguagem de *A República*, onde o Bem aparece enquanto algo que «toda a alma persegue e pela qual tudo faz» (505d-e). Toda a alma está “atrás do Bem” no duplo sentido de suceder ao Bem e à sua emanção e de o perseguir numa ardente – seja predatória, ou erótica – busca. Esta “especulação” linguística não é vã, pois encontra justificação na qualidade especulativa do verbo *dioko* que fala da caça em perseguição de um objecto e, ao mesmo tempo, do acto de afugentar esse mesmo objecto. Indo atrás do Bem, forçando-o a tornar-se num acusado – *pheugon* – na jurisdição do conhecimento e, mais tarde, no tribunal do julgamento moral, a alma afugenta-o, repele-o, põe-no em fuga. A causa final, “pela qual tudo se faz”, escapa sempre, sobrecarregando a busca erótica e todas as outras demandas da alma. No melhor dos casos, poderemos achar-nos no pórtico, o *prothyron* do Bem, defronte ao seu lugar de residência – *oikēsis* (*Filebo*, 64c) – mas mesmo esta perspectiva mostrará ser inalcançável uma vez que o Bem, não possuindo uma morada fixa, não permanece, ou, melhor dizendo, habita apenas na fuga.

Aquí, um longo parêntesis sobre a onto-etimologia grega, através de um ainda mais longo desvio pela heideggeriana *Wiederholung* da “tradição” filosófica, seria indispensável para consubstanciar a relação entre o Ser e a habitação, como entre o Bem para lá do Ser e o Bem enquanto habitação. Entre as numerosas consequências desta relação, quero

⁵ A abordagem que Hans-Georg Gadamer faz desta passagem chave que marca o que chamei “o acontecimento do Filebo” resulta algo diferente. Para ele, significa que “*o bem já não é mais o um*. Pelo contrário, ele é explicitamente concebido de acordo com a mistura ideal e enquanto tendo três aspectos» [*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. P. Christopher Smith (New Haven and London: Yale University Press, 1986), p. 115, ênfase no original].

apontar o facto de que o Bem nem institui, nem obedece ao princípio económico, à lei do *oikos*, à ordem do domicílio. Por outras palavras, não é uma questão de herança, como Platão demonstra pela sua tipologia genealógica das almas em *A República*.

Tomemos um jovem timocrático, por exemplo (549c-550b). Apesar de ser o filho de um bom pai (*patros agathous*), cuja bondade o leva a fugir às honras (*pheugontos tas te timas*) e aos decretos oficiosos de uma cidade má, ele cai sob influência materna e, vivaz e de mente ativa, apaixona-se pelas honras (torna-se *philotimos*). O filho não herda a bondade do pai porque esta se define, essencialmente, pela privação e fuga às honras, ao reconhecimento público, e, *mutatis mutandis*, à larga luz diurna da fenomenalidade. Mas a questão da herança matrilinear do filho é, talvez, ainda mais complicada. Por um lado, embora não abertamente rejeitada, a sua economia, neste caso, tem a ver não com o Bem mas com a sua privação. Por outro lado, se «a lei feminina [é] a lei da singularidade»⁶, então já não é certo se a influência materna participa de um qualquer tipo de economia, ou se é demasiado insistemática e demasiado “anárquica” para ser transferida na forma de herança.

O elemento não-económico do Bem simultaneamente participa em e evade uma peculiar economia do excesso. O Bem está para lá do Ser na medida em que o excede com um singular peso que sobrecarrega todos os outros extremos, incluindo a dor e o prazer, a riqueza e a licenciosidade. Começemos por recolher e indexar os exemplos destes extremos e imoderações das quais o Bem foge e dos quais é bom fugir, não perdendo de vista que eles são mais (e menos) do que exemplos, que eles ultrapassam a função representacional circunscrita de um exemplo, e que cada um deles põe em perigo o Bem, ameaçando esmagá-lo enquanto tal e como um todo.

A fuga excessiva ao Ser

A criação de uma criatura mortal no *Timeu* dá conta do aparecimento das “paixões” (*pathemata*): «primeiro, o prazer, um poderoso engodo para o mal; a seguir, as dores que põem o bem em fuga [*agathon phygas*]» (69d). Ambas as paixões estão situadas numa relação negativa com o Bem: 1) em consonância com o *Filebo*, o prazer indiferenciado, não misturado ainda com o discernimento, não leva ao Bem mas, ao invés, seduz para o

⁶ Jacques Derrida, “The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel’s Semiology” in *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. 77, FN#7.

seu oposto, e 2) a dor de qualquer género faz o Bem fugir. Timeu já demonstrara (64d), além disso, que a etiologia da dor e do prazer é necessariamente excessiva e intensa – mesmo violenta – sendo que a primeira é produzida por uma afecção contra a nossa natureza, enquanto o segundo deriva de um igualmente intenso retorno às condições naturais do nosso corpo. O prazer também não funciona enquanto refúgio, *apophygas*, da dor (*Filebo*, 44c) mas mistura-se com ela num movimento de contrabalanço, do qual o Bem foge, independentemente de este movimento levar a uma perturbação imoderada do corpo, ou ao processo de restabelecer o seu equilíbrio.

Ainda assim no *Timeu*, e em termos ainda mais fisiológicos, a expulsão da bílis do corpo que «resiste à dissolução» é apresentada enquanto “sendo ejectada do corpo como os fugitivos de uma cidade em revolta [*oion phygkas ek poleōs stasiasasēs*]» (85c-e). Esperar-se-ia que uma tal expulsão levasse a uma certa purificação, resistindo à tendência da bílis impura a «misturar-se com o sangue puro» envenenando-o, e à restauração de uma ordem orgânica óptima. Porém, a analogia sugere outra coisa. Alude à fuga de uma desordem corporal que é análoga à evasão política de fugitivos de uma cidade em processo de dissolução e que purifica não a cidade agonizante mas os próprios fugitivos. A fuga à discórdia é, aos olhos de Platão, algo de intrinsecamente político (mesmo se, de forma mais imediata, diga respeito à parte corporal da nossa estrutura mortal) e algo intrinsecamente bom na medida em que evita a perturbação da proporção, *symmetria*, a qual é uma das três formas sobrejacentes ao Bem. É bom, por conseguinte, estar afastado dos «excessos do fogo» que causam inflamações, tremores sísmicos, e revoluções violentas na constituição tanto do corpo quanto da política.

No *Górgias* Sócrates postula que aquele que «deseja ser feliz» deve «fugir da licenciosidade [*akolasian de pheukteon*]» (507d). O elogio da temperança⁷, que acompanha este pré-aviso, pertence à «perfeição de um homem bom [*agathon andra einai teleōs*]» (507d), à sua capacidade para atingir o seu fim (*telos*), em ficar completo de uma maneira inacessível ao seu oponente licencioso rasgado ao meio por ânsias insaciáveis. A fuga do Bem à licenciosidade explica assim a fuga deste de tudo o que é excessivo e desordenado e que não deixa espaço para a completude que este requer.

⁷ Se a temperança se refere ao «acordo entre as partes da alma» [Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 226], então, de alguma maneira, ela corrige a criação inicial de uma criatura mortal, “apaixonada” e instável. Por conseguinte, ao nível cósmico, esta virtude efectua uma certa recriação, ou a perfectibilidade da produção inicial dos mortais.

Platão liga explicitamente esta insaciabilidade e incompletude aos efeitos políticos do despotismo na *Carta VIII*, a qual põe a operar na prática as lições do *Górgias*. «Aqueles de vós que correm atrás o poder despótico», escreve ele, «eu exorto a mudarem de direcção e a cedo fugir do que é considerado “felicidade” [*eudaimonisma*] por homens de ânsias insaciáveis e mentes vazias (...)» (354c). A natureza intemperada e licenciosa do déspota está em oposição à perfeição do homem bom evocado no *Górgias* e é esta incompletude, uma fenda aberta pelo desejo insaciável, que transforma a felicidade em mera aparência. Platão adverte os recipientes desta missiva (os parentes e companheiros de Díon) em nome do Bem a fugir a estas tentações na direcção oposta à corrida atrás do poder despótico. Traduzida em termos políticos, a fuga ao Bem é a fuga à tirania e ao despotismo.

O mito de Er, uma lição de despedida dada por Sócrates ao potencial tirano Gláucon, resume a admoestação para evitar o excesso. Louvando aquele estudo que nos dá a capacidade para diferenciar entre a boa e a má vida (*A República*, 618b) e que, em si mesmo, constitui uma boa vida, Sócrates conclui que alguém que adquira essa capacidade «não ficará deslumbrado pela riqueza e outros males (...) nem correrá na direcção das tiranias» mas «saberá sempre como escolher a vida entre tais extremos e fugir do excesso [*pheugein ta hyperballonta*] em qualquer direcção, tanto quanto possível, como em toda as outras vidas para além desta. Pois é assim que o homem se torna mais feliz» (619a-b). Isto é: é necessário *escolher não escolher os extremos* “em qualquer direcção”, abstendo de se fazer a escolha hiperbólica que falha o alvo da boa vida, e fugir destes excessos excessivamente, ao ponto de incorporar “todas as outras vidas” vividas sobre e para além da vida do aqui e do agora na fuga. A vida de felicidade que se estende entre ambos os extremos – a célebre «vida média [*mesos bios*]» (Filebo, 43e) – coloca, por sua vez, o propósito abertamente ambíguo de anestesiar a alma a *certos géneros de prazer*, reproduzindo a original e imperfeita criação de um ser mortal e apaixonado.

Finalmente, a injunção para fugir ao mal enunciada por Timeu é seguida de uma prescrição para alcançar esse objectivo. Mesmo que se nasça numa cidade pobremente governada, «cada homem deve esforçar-se, o melhor que possa, por via da educação e pelas suas investigações e estudos [*mathēmatōn*] a fugir do mal [*te phygein men kakian*] e a perseguir o Bem» (87b). A rota de fuga do mal é aberta por estudos que, presumivelmente, exercem uma influência moderadora e atenuadora naqueles que os praticam. Praticando-os, esses estudos adquirem a medida, a qualidade “métrica” da “simetria” do Bem e saciam todas aquelas imoderações e ânsias que tornam a vida ética impossível. Harmonizam as almas dos estudantes, que se desviam assim do mal e se aproximam do Bem.

Contrastando com este cenário idílico, convém lembrar que *A República* designa a Ideia do Bem «o maior dos estudos [*megiston mathēma*]» (505a), com o superlativo a assinalar um outro género de excesso, ou mais precisamente, completamente um outro excesso. O poder de moderação atribuído ao Bem enquanto estudo marca o seu não-lugar no terceiro excluído, irreduzível a uma versão diluída de qualquer dos opostos que ele dialecticamente contrabalança. Mas o terceiro excluído é ele próprio excessivo na lógica de não-pertença que ele alberga quando contemplado à luz do outro significado de *megiston*: o de o mais vasto, o mais espaçoso. O estudo da ideia de Bem é descrito, de forma superlativa, como aquele que é mais abrangente. Como a *chōra*, dá lugar e distende para acomodar todas as coisas eidéticas na espacialidade não-eidética que imita a largueza do Bem ele próprio. Copia a actividade generativo-produtiva do Bem equiprimordialmente coligada com a *chōra*, cujo auto-apagamento e retirada permite ao Ser ser. O Ser é aquilo que o Bem, na sua fuga, deixa para trás. Para trás estão os destroços que ficam “depois” do Bem, em lugar do Bem que não tem lugar nenhum que seja seu.

Num dos momentos mais famosos de *A República*, como que enfatizando propriamente esta inubiquidade, Sócrates recusa falar do Bem ele mesmo e, recorrendo a uma analogia, trata do seu descendente, o sol. Nascendo do Bem, o sol herda o excesso deste, que esmaga as capacidades de percepção de alguém que, pela primeira vez, é «compelido a olhar para a própria luz». Sócrates pergunta em relação a este prévio habitante da caverna: «Não doeriam os seus olhos e não fugiria ele voltando-se [*pheugian apostrephomenon*] para aquelas coisas que é capaz de discernir tomando-as por realmente mais claras do que o que lhe é mostrado?» (515e). A copiosa luz do sol força-nos a desviar o olhar, a fugir do intolerável brilho daquilo que deriva do Bem na sua incessante fuga, virando-o para o próximo e familiar escondido na obscura intimidade das sombras. Em resposta a esta intuitiva aversão à luz ou, melhor ainda, à sua plenitude açambarcadora, o cuidadoso, paciente, e preciso estudo do seu progenitor não-sensível é requerido. Se a Ideia de Bem é o maior dos estudos, então isso equivale a aprender *para longe* do quê e *em direcção* a quê nos devemos voltar. A dificuldade desta revolução, a exigência impossível desta reorientação revolvente, consiste em requerer o acto de se virar em direcção a uma entidade que não se queda, que não pode ser capturada, mas está em perpétua fuga.

Envolvido em fumo: uma confusão de fugas

Prosseguindo na senda do uso Platónico do verbo *phygein*, sugiro que a actividade do Bem se espelha no que lhe é igualmente próprio e

impróprio. Isto, claro está, equivale a dizer que não há nenhuma actividade exclusiva ou própria ao Bem. Não é apenas o Bem que foge, mas também aqueles que não estão iniciados no seu maior estudo fogem dele. A despeito da ilusão de absolvição, de absoluta separação, e desligamento, a despeito do desejo de encontrar refúgio na perfeição e na auto-suficiência, o Bem oblíqua e indirectamente partilha o caminho da fuga, ou seja, da fuga aos piores excessos do mal e da injustiça enquanto uma maneira de “Ser”.

Atribuir, por exemplo, o aumento do aparelho judicial ao refinamento e crescente licenciosidade da cidade, como Sócrates faz, é acusar aqueles que são «astutos a exercer a injustiça e competentes a praticar toda a manha, escapando através de cada hiato legal contorcendo-se e torcendo-se e esquivando-se assim à penalização» (*A República*, 405b-c). A justiça, na sua acepção institucional, surge acusada por Sócrates, que foi sua vítima, como a falta de direcção do torcer e do virar, rejeitando a interrogação ética que almeja descobrir *para longe* do quê e *em direcção* a quê nos devemos voltar. A justiça é revelada enquanto injusta, mas não surge o Bem – no qual a justiça supostamente se baseia – como o mais bem sucedido dos fugitivos, denotando o próprio torcer do virar? Não é ele capaz de se evadir das redes eidéticas que esperam pela sua captura? Não será ele confundido, em resultado disso, com o fora-da-lei que explora os hiatos no sistema judiciário?

Uma das pistas a propósito da confusão das fugas está literariamente escondida na cortina de fumo da liberdade. A aparência da liberdade prevalece na cidade licenciosa onde o aumento do aparelho judicial afecta mesmo «aqueles que pretendem ter sido guiados de maneira livre [*en eleutherō schēmati prospoioumenous tethraphthai*]» (405a). A ilusão da liberdade evocada no Livro III de *A República* antecipa o pronunciamento sócrático sobre a ilusão da tirania no Livro VIII do mesmo texto:

Falas do tirano como um parricida e um duro enfermeiro da velhice (...) e isso já seria o que chamaríamos tirania, como o provérbio diz, o povo fugindo ao fumo da escravatura de homens livres para cair no fogo do domínio de escravos; em lugar dessa grande e intemperada liberdade teriam vestido a indumentária mais pesada e amarga da escravatura dos escravos (569b).

Não temos quaisquer garantias de que a fuga para a liberdade não será a fuga à mera aparência de injustiça, a qual é apenas um fantasma encarnado no fumo da escravidão. Todo o fumo emana do fogo e, ao mesmo tempo, oculta o seu ponto de origem, tornando-o indeterminado. Em resultado disso, corremos, diz-nos Sócrates, em direcção àquilo que consideramos ser mais temível, em direcção àquilo de que queríamos fugir, e fazemo-lo tanto mais intensamente, quando mais negligenciarmos o maior

estudo do Bem. Embora (ou porque) a escravidão centrifugamente nos repele, somos centripetamente atraídos para a sua fonte incinerada e envolvida em fumo, para fogo que consome as pistas de liberdade ao duplicar os jugos do agrilhoamento (“da escravatura dos escravos”), ao mesmo tempo que finge, de forma vazia (tendo “vestido a indumentária”) ser a liberdade. A designação desta fuga ao fantasma da iliberdade que resulta no domínio de escravos é a “a tirana esvaziada da sua auto-consciência de tirania» – numa palavra, a democracia. Assim, a democracia seria a fuga da escravidão para uma escravidão mais insidiosa.

Quais são as lições que “o maior dos estudos” pode aprender de tão terríveis e amedrontadoras experiências? Afinal de contas, o Bem também foge, mas o que evita a sua fuga em direcção àquilo que procura evadir a todo o custo? O que o impede de cair no maior dos males no decurso de tentar dele desembaraçar-se? Já vimos que o Bem foge de diversas imoderações e hipérbolos. Mas fá-lo de um modo exagerado, contendo aquele excesso singular que reclama ser de um totalmente diferente género “daimónico”⁸ e que está, não obstante, perdido no terceiro excluído sem categoria ou taxonomia. Ao conceder espaço a tudo o que é, o Bem não adquire qualquer pé firme, muito menos um refúgio, no reino do Ser, nem mesmo na fuga ao Ser. O único caminho que permanece aberto é o de fugir da fuga ela própria, ou seja da sua ossificação no discurso moralizante e prescritivo que inadvertidamente induz à mudança do fumo para o fogo e vice-versa. Esta, e apenas esta resistência, poderá conceder o absoluto não-envolvimento e a absolvição que o Bem sempre procurou atingir.

Às vezes Platão, o advogado por excelência do relembramento, sucumbe à irresistibilidade do envolvimento e esquece-se da necessidade da absolvição. Nestes momentos de olvido, escreve cartas. Uma destas missivas regista uma notável advertência platónica que junta, ou antes, que combina a fuga da liberdade excessiva e a fuga do Bem:

E devo aconselhar aqueles que buscam os caminhos da liberdade e rejeitam como algo de verdadeiramente mau [*pheugousi ton douleion zugon os on kakon*] o jugo do agrilhoamento, a ficarem atentos que pela sua insaciável ânsia por liberdade imoderada tombem doentes com a maleita dos seus antepassados, que os homens desse tempo sofriam por causa da sua excessiva anarquia, ao contemporizarem com um amor sem medida pela liberdade [*ametron eleutherias chrōmenoi erotēi*] (*Carta VII*, 354c-d).

⁸ Note-se a resposta “ridícula” de Gláucon ao Bem para lá do Ser de Sócrates: «Por Apolo, que excesso daimónico» [*daimonias hyperbolés*] (*A República*, 509c).

Esta advertência ecoa a *A República* mas resume os mesmos deploráveis efeitos com diferentes palavras: “anarquia” em vez de “democracia”, “o jugo do agrilhoamento” em vez de “fumo da escravidão”. Diferentemente do Bem, que não é transferível do pai para o filho timocrático, “a insaciável ânsia por uma liberdade imoderada” é objecto de herança passada dos progenitores aos seus filhos amantes da liberdade. Herdar uma tal ânsia é já estar equivocado em relação à natureza desse “algo de verdadeiramente mau” que deve ser evitado no *modus operandi* do Bem. Qual é a conclusão de Platão? Para ele, não é o “jugo do agrilhoamento”, mas o excessivo e desmedido amor da liberdade que incorpora o que é verdadeiramente mau. Para além da manifestação que reside na doença, é o próprio facto de uma transmissão trans-geracional da doença tanto quanto da saúde que já insinua a impossibilidade de univocamente identificar a *forma* da herança com o Bem. Adicionalmente a aprender para longe do quê e em direcção a quê nos devemos voltar, o maior estudo do Bem será obrigado a discriminar entre o que pode e o que não pode ser herdado.

Dos absolutos, ou evitar a tirania

O que chamo “a cõnfusão das fugas” não deve ser tido por uma falta de rigor teórico: em vez disso, a actividade de fugir comum ao Bem e ao pior dos excessos tirânicos deve ser mais claramente explicitada. Em *A República* Sócrates menciona como o tirano “uma vez tendo fugido à lei e ao argumento [*phygon nomon te kai logon*], habita com [*ounoikei*] o guardião de certos prazeres escravos» (578c). Sem lei e sem discurso, o tirano rejeita os elementos propriamente humanizantes que são defendidos num regime político bom⁹. Submergido nas profundezas mais baixas da sua condição, o tirano aparenta ter chegado ao fim do caminho (o que é diferente da perfeição e a auto-suficiência) de um fuga que lhe permite morar, coabitar com os prazeres escravos, e estabelecer a economia e o domicílio atolado no hedonismo. Diferentemente do Bem que não se delonga, o sedentário desejo tirânico pode ser identificado, medido, e julgado baseado em quão longe está afastado da lei e da ordem, da filosofia e da argumentação (587a).

⁹ «Platão (...) permanece em solo familiar quando faz as suas personagens usar imagens bestiais contra qualquer coisa hostil à razão» [John Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato* (Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press, 2005), pp.259-60].

Mas a confusão das fugas não pode ser posta entre parêntesis mesmo quando diz respeito a duas dificuldades tão diferentes quanto as do desejo tirânico e filosófico. Relativamente à última, como devemos ler o esquivar Sócrates a favor ou contra a imutabilidade no *Filebo*? É Sócrates alguém que por vezes foge de um argumento, instigando Filebo e Prótarco a seguirem-no: «Gostaria de evitar este argumento que vem de encontro a nós. Vou escapar-lhe, venham e fujam comigo [*fed oun dianooumai pheugein, kai su moi xympheuge*]» (43a). É certo – uma objecção adiantaria – ele tenciona abandonar um particular género de argumento não-dialéctico, não a argumentação em geral, pois, sob que género de circunstâncias poderia Sócrates avançar contra a via do *logos*? Mas, no contexto do *Filebo*, o seu incitamento a fugir soa a uma metonímia para o resto do diálogo, no qual Sócrates está impaciente por deixar cair o assunto, assim como os seus interlocutores que são forçados a rogar-lhe que fique e que «conduza a discussão até ao fim» (65b). O seu pedido mostra-se impossível de conceder, uma vez que o fim sem fim é a única resolução possível da dialéctica do Bem cuidadosa o suficiente para nunca almejar ao seu elusivo objecto directamente¹⁰.

Regressemos ao tirano ou, mais precisamente, àqueles que recusam voltar-se para ele. Enquanto o tirano se evade da lei e do *logos*, os cidadãos que permanecem decentes evadem-se dele ao ponto de serem conduzidos ao exílio: «E estes companheiros [os escravos libertos] admiram-no (...) e os novos cidadãos mantêm relações com ele, enquanto os cidadãos decentes o odeiam e fogem dele [*oi d'epieikeis misousi te kai pheugousi*]» (*A República*, 568a). Aqui, mais uma vez, a bondade ou, pelo menos, o valor dos “velhos” cidadãos é uma questão de dupla fuga, de fugir daquilo que foge, de abandonar a sua posição na comunidade que abandonou a lei e a razão. A sua decência não reside numa acção política revolucionária que tenta depor o tirano e, pela mesma bitola, o enfrentaria nos mesmos termos de ausência de lei e falta de argumentação. Antes, a decência dos decentes encontra abrigo no absoluto não-envolvimento, na separação face à figura de desumanização, no distanciamento incondicional do fenómeno situado longe do Bem. Recusando partilhar o terreno do mal, os fugitivos confirmam a impossibilidade de algo como “a dialéctica da tirania” e a inexequibilidade de uma troca simétrica mas não-simbólica de um golpe-por-golpe com o tirano.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, pp. 29-30. Curiosamente, o argumento relativo à imutabilidade é ele próprio instável, fugidio, lesto: “corre para nós”. É a dialéctica, por conseguinte, um esforço dinâmico para escapar a um argumento relativo à imutabilidade o qual ele próprio é imutável? Ou, é a dialéctica, antes, movida e centrifugamente conduzida por este argumento que constitui o seu cerne principal?

Por outro lado, qualquer intervenção guiada por uma argumentação com o tirano é, por definição, fútil. Platão o conselheiro, apesar de tudo, oferece o seu discurso, a sua palavra, e o seu conselho a um tirano instando-o a «repudiar o título de déspota e o seu trabalho [*pheugein men tounoma te kai tourgon touto*], trocando o seu despotismo por um reinado» (*Carta VIII*, 354a). O seu trabalho e o seu título estão entre aqueles excessos de que o Bem foge. Mas qual é a “logística” de uma tal fuga e como pode o tirano ele próprio comprometer-se com ela?

Fica por ver se Platão prescreve uma particular ordem sequencial de acordo com a qual o tirano primeiro efectuará uma mudança nominal no seu título, e alteraria depois gradualmente os seus “labores” para corresponder ao seu novo título de rei. Fica por determinar por que via os dois elementos que precisam de ser repudiados devem ser inter-relacionados: de como o título funcionaria e de como o trabalho justificaria o título¹¹. Além disso, fica por decidir se o aconselhamento de Platão se basearia numa posição “moral” afastada da tirania ou se enveredaria pelo tipo de “raciocínio” a que o tirano já está habituado (com que dizendo, “precisas de fazer pouca coisa no início – apenas chama-te a ti próprio por um nome diferente, um outro título, dando uma mera aparência de mudança). Mas mesmo que este seja o caso, mesmo que, no início, este absoluto mínimo de mudança nominal seja tudo o que o conselheiro esteja a pedir, o tirano que acede a abdicar do próprio título, repudia-se a ele mesmo e, por conseguinte, foge da fuga à lei e à argumentação, seguindo o caminho dos cidadãos decentes que já se afastaram do regime. A instituição do rei será, pois, definida como a fuga perpétua ao título e ao trabalho despótico, diferenciando-se e deferindo o colapso do *logos*.

Uma vez que o tirano abandonou a lei e a argumentação, a intervenção política do conselheiro, o reino da deliberação e o domínio do simbólico a que este conselho pertence, já está fadado a fracassar antes de ter começado. A única decisão sólida que um fisiatra de regimes políticos pode fazer é não se envolver com o que está mais afastado do Bem como um médico que «foge [*pheugonta*] de aconselhar o paciente nesses termos» (*Carta VII*, 330d). Pois, presumindo que seria possível obter alguma medida de boa vontade da parte dos “doentes”, convencendo-os a sair fora

¹¹ Por outras palavras, devemos modificar o nosso julgamento inicial sobre o “maravilhoso espelhamento da palavra no acto” nos diálogos platónicos em geral [Ronald M. Polansky, *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus* (London and Toronto: Associated University Presses, 1992), p. 23] e nos conselhos epistolares em particular. Em vez de se espelharem um ao outro, a palavra e o acto estão imbricados um com o outro mas de tal modo que a ascensão ou passagem do primeiro para o segundo é sempre insegura, precária e em perigo.

(*ekbainô*) do seu modo de vida, não seria este sair fora dos limites consistente com a excessiva etiologia da doença? Não se refere “sair fora dos limites” ao excesso da ausência de lei abraçada pelo tirano? Não é por isso que Sócrates imediatamente conclui que qualquer tratamento irá apenas «tornar a sua doença maior e mais complicada» (*A República*, 425e-426a)?

O próprio Platão dá testemunho da experiência fútil do aconselhamento político na *Carta VII*. O tirano Dionísio não dá valor ao conselho mas aprecia a presença do conselheiro que, embora incapaz de instilar no tirano o desejo por uma vida filosófica, confere ao imberbe regime a aparência de legitimidade. Platão conta que, depois do exílio de Díon, acusado de conspirar contra o regime, ele, também, decidira fugir, distanciar-se do tirano que lhe rogava que ficasse: «Porque para ele [i. é, para Dionísio] a minha fuga [*phygein*] não lhe traria nenhum crédito só a minha permanência; e por isso ele fingiu suplicar-mo tão urgentemente» (329d).

A fuga ao tirano, estendendo-se desde a recusa da “amizade do tirano” até à retirada física, não é um gesto apolítico ou extra-político característico exclusivamente da ética e do bem. Em vez disso, replica voluntariamente o auto-exílio do dissidente, que é um gesto político por excelência. A fuga contém o potencial para a emergência de uma nova figura da liberdade enquanto não-evolvimento que se afasta da imoderada absorção anárquica na tirania e do seu culminar na duplicação do escravizar dos escravos. Aponta na direcção de uma certa síntese precária da liberdade, por um lado, a do bem, por outro, marcando o momento quando já se escapou à tirania mas ainda não se mergulhou no agrilhoamento de uma outra iliberdade. Tal síntese depende da imagem da volta estudada sob a rubrica da “ideia de bem”; suspende e prolonga infinitamente o acto de se voltar para longe do tirano à custa daquilo para que se deveria virar.

De ser um refugiado do Ser

Se fosse possível falar fenomenologicamente do não-fenomenal Bem possuidor da sua própria “intencionalidade” e “intuição”, então a distinção categórica entre “dirigir-se-em-direcção” ao Bem e “aquilo-em-direcção-ao-qual” é dirigido ou voltado poderia ser invocada. Enquanto a intencionalidade do Bem parece ser negativa (ele foge, dirigindo-se para longe de vários excessos e imoderações), o destino da sua fuga permanece cada vez mais obscuro porque foge sem repouso, sem um lugar de descanso e, ao mesmo tempo, fornece razão, propósito e resistência a tudo o mais que está no Ser. Nos limites da fenomenologia, o Bem dá cobertura mas não se delonga e, portanto, aproxima-se da intencionalidade da intencionalidade

– a sua razão de ser e excesso sobre e para além de qualquer explícito direccionar.

O bem é um eterno refugiado mas isso não o impede de encontrar refúgio numa mão-cheia de belos momentos platónicos e, especialmente, no belo ele próprio. De acordo com o argumento do *Filebo*, só aquelas coisas a que não faltam medida e proporção serão sustentadas, preservadas, mantidas em segurança no Ser. Porque o Bem assegura esta sustentação e segurança, e, além disso, porque a medida e a proporção constituem o belo, “o poder do Bem [*agathou dynamis*] refugiou-se [*katapepheugen*] na natureza do belo [*kalou physin*]”. «[P]ois a medida da proporção», continua Sócrates, «coincide absolutamente com a beleza e a virtude» (64e)¹². O Bem entrou numa cripta bela. Tomou refúgio aí, mas pelo menos duas complicações sérias surgem deste abrigar que evidencia as redes eidéticas sobrepostas, cuja fracassada tentativa de capturar o Bem não revela nada a não ser uma cripta vazia.

A primeira complicação: O lugar de refúgio é formado através de uma coincidência inevitável, ou seja, o co-acontecimento ou o evento comum do Bem do belo. Mas o Bem que se esconde no belo imediatamente se dissolve em visibilidade, aparência, com a fenomenalidade do bem a tornar-se indistinguível do seu esconderijo. O Bem ele próprio desaparece (não por trás mas) no véu desvelador do fenómeno belo, que dá uma imagem do Bem em virtude do que este não é, traindo-o. Presumindo, como Sócrates faz, que a coincidência dos dois é absoluta, na medida em que acontece em toda a parte independentemente do lugar em que ocorre, estamos, de facto, confrontados com o “já-não-ser-um” do Bem, como lhe chamaria Gadamer¹³. A questão é que este “já-não-ser-um” tem de ser entendido no estrito sentido do Uno – o Bem – que é privado da sua unicidade fora da inelutável co-ocorrência como Outro, com o segundo termo, com o belo que o Bem ele próprio não é. Nem em si mesmo, nem unido ao seu parceiro simbiótico é o Bem Uno.

A segunda complicação: O poder do Bem foge em direcção à natureza do belo. Pondo de lado a diferença problemática entre a exterioridade do “poder” raiando a violência e a interioridade da natureza que fecha, encripta e dá abrigo ao dinamismo interno do fenómeno¹⁴, observamos que,

¹² Tradução modificada. Ver também *Timeu*, 87c.

¹³ Cf. nota 5.

¹⁴ Para Kenneth Sayre, a questão do poder do bem e da relativa impotência do belo torna-se central: «O impedimento básico para pensar o Belo e o Bem equanto intercambiáveis nesta ligação, é porém que a Beleza por ela mesma parece inadequada enquanto putativa fonte de “existência e ser”» [*Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1995), p. 190].

na medida em que contém o Bem, o belo está afectado pela possibilidade de fugir. Com efeito, como Agatón atesta em *O Banquete*, o amor, «o mais belo e o melhor», «recua e foge da velhice [*pheugōn fygē to gēras*] – coisa lesta sem dúvida, pois avança sobre nós demasiado depressa para o nosso gosto» (195b). O amor acelera o voltar-se contra o processo de se tornar (velho). A sua fuga deve-se à inflexão do seu objecto belo, acicatado e exagerado para um recuo infinito de “fazer-fuga” pelo movimento poderosamente abrangente do Bem. Na mesma acepção, pode-se dizer que a *chōra* na qual o Bem está albergado adquire a sua errância caracterizada por abanões, balanços, tremores, e «fugindo sempre como um fantasma [*pheretai phantasma*] de outra coisa» (*Timeu*, 52c), do poder imanente do Bem em fuga, do qual é o recipiente¹⁵. Enquanto que o Bem afecta os seus lugares de refúgio com uma tendência a não se delongar, a segura, fixa, e dilatada dupla identificação (da bondade com a beleza e da natureza com o poder) dá nota da tentativa desesperada para compensar a sua errância no pensamento e no discurso.

Junto com belo, o próprio discurso aparece enquanto lugar de refúgio para o Bem. Como declara *Timeu*, «o que é bom merece ser descrito mais do que o que é mau [*gar tōn agathōn peri mallon ē tōn kakōn ischein logon*]» (87c). O discurso é bom o suficiente para acomodar o Bem, particularmente porque o Bem merece que se fale dele, muito mais que o mal. Um problema suplementar que decorre desta sentença é o esbater das fronteiras entre o que parece ser bom e o que é bom, entre a sua actividade de fugir à fenomenalidade (leia-se: do discurso e do *logos*) e a da dissimulação eufemística da ética no discurso. Iguamente complicada é a diferença incomensurável entre o que o Bem merece ou aquilo de que este é digno e o que recebe. Do ponto de vista da recepção, os escritos de Platão exibem uma «notável escassez de discussão»¹⁶ sobre o assunto do Bem – uma escassez que corrói o desejo de projectar a partir do *logos* um lugar de refúgio para este tópic. Mais uma vez, o refúgio que se busca mostra ser provisório e temporário, nada mais que o sonho de selectivamente acolher o Bem, mas não o mal, no discurso.

¹⁵ Sobre a errância da *chōra*, cf. John Sallis, *Platonic Legacies* (Albany, NY: SUNY Press, 2004). Sallis escreve: « (...) é decisivo que ao fornecer um abrigo para as coisas, a *chōra* também lhes comunica errância» (140). Mas é esta errância própria da *chōra*? E se aventarmos a hipótese de que uma certa “não-coisa”, o bem que habita a *chōra*, é que contribui para a errância que a última comunica às coisas que recebe? Será esta, talvez, a maneira geral como o bem modifica os seus lugares de refúgio?

¹⁶Drew Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues* (Albany, NY: SUNY Press, 1995), p. 188.

A hospitalidade que o discurso estende ao Bem reforça a condenação da fuga tirânica ao discurso, à lei, e a ser humano, uma vez que a fuga ao discurso é equiparável à fuga ao Bem. Mas o mito de Er lança sobre a busca por um lugar de refúgio longe de uma ordem humana uma luz diferente, uma vez que as almas de heróis míticos escolhem predominantemente encarnações animais. Assim, a «alma a quem coube a vigésima vez escolheu a vida de um leão; era a alma de Ajáx (...) que fugia de ser humano [*pheugousan anthrōpon genesthai*], lembrando o julgamento das armas». E a alma de Agémemnon «odiava a humanidade em resultado dos seus sofrimentos e portanto mudou a sua vida para a de uma águia» (*A República*, 620b).

A fuga a ser – e a tornar-se – humano¹⁷ é motivada por mais do que o desejo de uma mais atractiva encarnação que seria boa para a alma individual no sentido de se lhe adaptar melhor. Mais significativamente, ela é conduzida pela memória e pelo sofrimento – pelo sofrimento da memória tanto quanto pela memória de um sofrimento, convocando a finitude da condição humana – e, finalmente, pela ânsia de evitar ambas. Previsivelmente porém, o refúgio do Bem na animalidade, a sua suposta fuga à “ontologia fundamental do Dasein”, está eivada de imperfeições e contradições. Com vista a fugir de tornar-se humano com alguma medida de sucesso, deve-se esquecer não tanto este ou aquele evento ou sensação, mas a memória ela própria, cuja função, na interpretação socrática «seria trazer de volta à presença do *eidos* tudo o que vai e vem»¹⁸. Por um lado, o esquecimento radical da memória põe término à herança sem negar o Bem que é estruturalmente incapaz de herdar alguma coisa. Por outro lado, acabamos com seguinte aporia: na medida em que a alma conduzida pelo Bem permanece no limiar de se tornar um animal, ao lembrar-se da injustiça passada retém alguma humanidade, mas quando esquece a história dessa injustiça, juntamente com a própria memória, arrisca-se a desfazer o trabalho do Bem e a retornar novamente numa encarnação humana que não se lhe adapta. O Bem foge ainda mais daqueles que directamente o perseguem. Inventar novas, oblíquas, e indirectas aproximações ao Bem – tal é o legado platónico que nos é deixado.

¹⁷ Há uma diferença subtil entre a fuga tirânica a ser humano e a fuga heróica a tornar-se humano – uma diferença que tem a ver com a explicitação da escolha, ou do grau de consciência envolvido na escolha. Enquanto que, no primeiro caso, o tirano escolhe a sua condição inumana indirectamente (por privar-se de lei e argumentação), no segundo, as almas dos heróis conscientemente repudiam a humanidade no preciso patamar do seu tornar-se.

¹⁸ John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999), p. 43.

