

FILOSOFIA DA RELIGIÃO E METAFÍSICA

Henrique C. de Lima Vaz
CES — BH

GEORG PICTH, *Die Fundamente der griechischen Ontologie* (Vorlesungen und Schriften, Studienausgabe hrsg. von Constanze Eisenbart/Enno Rudolf). Mit einer Einführung von Hellmut Flashar, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, 337 p.

I

O presente volume recolhe o texto das aulas que Georg Picht ministrou no semestre de inverno 1965/1966 na cadeira de Filosofia da Religião então instituída na Faculdade de Teologia Evangélica da Universidade de Heidelberg. Aos 52 anos Picht assume pela primeira vez uma cátedra universitária e nesse seu curso inaugural deixa-nos um admirável documento da sua grande erudição, da profundidade do seu pensamento e da densidade espiritual da sua meditação filosófico-teológica.

Ao assumir a cátedra em Heidelberg G. Picht não era um desconhecido do mundo intelectual, tendo notadamente dirigido o *Platons-Archiv* da *Deutsche Forschungsgemeinschaft* e exercido outros cargos importantes no campo da promoção cultural. De formação clássica redigiu sua dissertação doutoral sobre a Ética de Panécio de Rodes que, porém, per-

maneceu inédita. A publicação póstuma (Picht faleceu em 1982) dos *Escritos e Lições* em 10 volumes revelou finalmente toda a amplitude, a profundidade e o alcance de uma obra que passa a ser, com justiça, contada entre as mais importantes da filosofia alemã contemporânea.

“Ontologia”, como é sabido, não é um termo da língua filosófica grega clássica. Encontra-se, pela primeira vez, no *Lexikon Philosophicum* (1613) de Rudolf Goclenius. A evolução do termo, ou melhor, do objeto por ele designado, o *ser como ser*, na filosofia clássica alemã é acompanhada por Picht até Hegel (pp. 21-23) para justificar o uso da expressão “Ontologia grega” e a significação das lições sobre as origens gregas da Ontologia como introdução a um curso sobre *Filosofia da Religião* no âmbito de uma Faculdade de Teologia (pp. 24-25).

Com efeito, os ouvintes de Picht e, hoje, seus leitores terão tido ou têm, inicialmente, um movimento de surpresa em face da perspectiva na qual a Filosofia da Religião é por ele situada e do próprio conceito com que apresenta essa disciplina recente do corpo didático filosófico-teológico. Em geral o tratamento recebido pela Filosofia da Religião na literatura filosófica do século XX permanece em visível dependência dos ramos das *ciências humanas* que estudam o *fenômeno* religioso, sobretudo a Antropologia cultural, a História das Religiões e a Fenomenologia religiosa. De acordo com tal tendência a Filosofia da Religião é entendida, quase sempre, como uma *fenomenologia* (no sentido pós-husserliano) do *fato* religioso empiricamente observado e descrito. Nesse caso a leitura fenomenológica oferece o ponto de partida para a reflexão filosófica mas essa se aplica, sobretudo, à *crítica* das manifestações históricas da religião ou à sua *interpretação* nos quadros de uma Filosofia da Cultura. Semelhante evolução recente da Filosofia da Religião na sua metodologia e no seu conteúdo deve-se, sobretudo, a dois dos fatores principais que determinaram o clima filosófico do século XX: o rápido e abrangente crescimento das *ciências humanas*, no caso das *ciências da Religião* e da *Antropologia*, e o florescimento da Fenomenologia no terreno deixado pelo declínio da Metafísica.

É sabido no entanto que, na sua origem, a moderna Filosofia da Religião foi pensada em perspectiva profundamente diversa. Ao fazer da Religião um dos momentos dialéticos estruturais seja do caminho da *consciência* na *Fenomenologia do Espírito*, seja do Espírito absoluto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Hegel, o fundador da moderna Filosofia da Religião, retomava intencionalmente a tradição especulativa da antiga Teologia, e é obedecendo às exigências conceptuais dessa tradição que se desenrolam as suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Aqui a Religião, no seu *conceito* e nas suas *formas* ou nas suas *determinações lógicas*, é exposta ao mesmo tempo na sucessão histórica dessas formas e na necessidade conceptual com que se submetem ao progresso do Espírito no tempo como manifestações do Espírito absoluto na forma da *representação* religiosa, até que essas manifestações se cumpram ple-

namente na chamada *religião absoluta* (*Lições sobre a Filosofia da Religião*), ou *religião manifesta ou manifestada* (*Fenomenologia e Enciclopédia*), a saber, no Cristianismo. A moderna *Filosofia da Religião* nasce, pois, em Hegel, sob o signo de um pensamento altamente especulativo e goza explicitamente, como de resto todos os momentos do Espírito, do predicado de *científica* no sentido hegeliano, ao receber sua estrutura conceptual da *Ciência da Lógica*, vem a ser, da versão hegeliana da antiga *Metafísica*. Eis porque as *Lições sobre as provas da existência de Deus*, tema clássico da *Metafísica* pre-kantiana, ministradas por Hegel como complemento às suas aulas de *Lógica*, acabaram anexadas pelos primeiros editores às *Lições sobre a Filosofia da Religião*.

Compreende-se pois que G. Picht, ao inaugurar seu curso sob o signo de Hegel, retome uma tradição fundadora e o inicie com uma reflexão sobre a compreensão ontológica da *verdade* tendo como pré-condição existencial do exercício do filosofar a “coragem da verdade e da crença no poder do Espírito” tal como Hegel a propunha aos seus ouvintes ao iniciar em Heidelberg, em Outubro de 1816, seu curso sobre a História da Filosofia (p. 8). Picht lembra aliás que a Filosofia da Religião nesse sentido rigorosamente especulativo desaparecera, desde os tempos de Schelling e Hegel, do *corpus* oficialmente reconhecido das disciplinas filosóficas na Alemanha. Retomar, pois, essa tradição no âmbito de uma Faculdade de Teologia (pp. 3-4), tal o propósito de G. Picht cujo primeiro passo são as lições sobre os fundamentos da Ontologia grega, agora publicadas como décimo volume da edição das suas *Lições e Escritos*.

Por que, porém, começar com a Ontologia grega, ou seja, com a doutrina sobre o *ser* tal como foi primeiramente formulada e desenvolvida pelos filósofos gregos e, exemplarmente, por Platão e Aristóteles? Picht responde a essa pergunta nas suas primeiras aulas com clareza e extraordinária força persuasiva, definindo assim a perspectiva teórica na qual se situa a sua concepção de uma Filosofia da Religião pensada e pensável apenas dentro da tradição da teologia cristã: exatamente a perspectiva e o desafio da concepção hegeliana (pp. 4-33).

Ora, o fundamento e ponto de partida dessa concepção é a idéia hegeliana da *verdade*, expressa na célebre proposição do Prefácio à *Fenomenologia*: “O verdadeiro é o todo”. O inevitável confronto com Hegel imposto à Teologia na medida em que conserva alguma ambição *teórica* (e a uma Filosofia da Religião a ela organicamente articulada) deve iniciar-se necessariamente tendo por tema o problema da *verdade* (pp. 5-6) ou ainda, para usar uma terminologia clássica, o problema da *verdade* na sua amplitude *transcendental*, ou seja, idêntica logicamente ao *ser*. Em outras palavras, trazendo a Religião na sua vertente *teórica* ou *teológica* uma intenção de explicação do *todo*, tal intenção deverá ser refletida filosoficamente a partir de um conceito de *verdade* que traduza, igualmente, a verdade do *todo*. Essa a grandiosa ambição especulativa que impele o pensamento hegeliano na construção de um Sistema da to-

talidade (dito *Enciclopédia* do saber filosófico) no qual Religião e Filosofia, ambas apresentando-se como *verdade do todo*, são *expostas* (no sentido da *Darstellung* hegeliana) na sua *identidade* na *diferença* da *representação* e do *conceito*. As chamadas Filosofias da Religião na versão *fenomenológica* ou *crítica* usual permanecem muito aquém desse nível especulativo, mas a elas deve ser dirigida a questão decisiva (p. 6) que se eleva das proposições fundadoras da teologia cristã expressas no Prólogo joanino: como acolher e explicar nos limites da verdade fenomenológica a Verdade absolutamente universal do *Logos*?

Podemos dizer que as lições de G. Picht sobre os fundamentos da Ontologia grega, iniciadas sob o signo de Hegel, são uma resposta a essa questão na forma de uma alternativa que não admite terceira solução: uma Filosofia da Religião que venha depois do Cristianismo e da sua tradição teológica, ou se funda no conceito *ontológico* de Verdade ou fica irremediavelmente aquém do seu objeto.

Impõe-se, portanto, como introdução obrigatória a uma Filosofia da Religião à altura das exigências teóricas da revelação cristã do *Logos*, a reflexão sobre a Ontologia grega como Ontologia da *verdade*. G. Picht desenvolve essa reflexão em grande estilo nessas suas primeiras lições com a profundidade do filósofo e a ciência do filólogo e do historiador da cultura grega. Como Hegel e como toda a grande tradição metafísica até Leibniz e Espinoza (p. 12) ele se eleva, no seu ponto de partida, à máxima altitude especulativa alcançada pela *identidade* parmenidiana entre o *pensar* (*noein*) e o *ser* (*einai*) (p. 11, nota 6), Com ela se inaugura a história da Ontologia grega, posta diante do imperativo absoluto inicial de *pensar a verdade* como epifania eterna dessa identidade.

No entanto, esse imperativo vê-se diante de outro desafio especulativo não menor do que o pensamento da *identidade*, e provindo também ele da herança hegeliana: como conciliar *verdade* e *historicidade*? Desafio abandonado, como é sabido, pelas filosofias pós-hegelianas que acabaram consagrando a dissolução relativista da *verdade* ou denunciando, como Nietzsche, seu caráter dissimulador de *ilusão* forjada pela vida (p. 10). Tendo tratado desse problema do ponto de vista estritamente conceptual em outros escritos (p. 31 nota 19), Picht limita-se aqui a mostrar a sua inevitável presença numa reflexão sobre a ontologia da *verdade* e, ao mesmo tempo, a assinalar energeticamente a insuficiência da solução relativista. Depois de definir exatamente os termos do binômio “verdade e historicidade” (pp. 13-20) e lembrar os problemas propriamente ontológicos que subjazem à pretendida inconciliabilidade entre eles, hoje aceita sem discussão, e que emergem por exemplo na simples questão *o que é a história?* (p. 20), Picht procede a um esboço preliminar de resposta através de iluminadora comparação, bem à moda platônica (pp. 26-33). O axioma fundamental é assim enunciado: “da relatividade do conhecimento não se segue a relatividade do objeto conhecido” (p. 27). Negado esse axioma como poderia, por exemplo, ser explicada a verdade transtemporal dos teoremas matemáticos descobertos e demonstrados ao longo do tempo? Trata-se, porém, de

explicar igualmente a identidade entre *ser* e *verdade* nas *ciências do espírito*, ou seja, naquelas formas de saber que tem por objeto uma realidade essencialmente *histórica* ou que é *histórica* por definição e submetida, pois, no seu próprio teor ontológico, à ação transformadora do tempo. Picht enfrenta esse problema em dois momentos. No primeiro ele lembra como a partir do século XIX, na nova cultura da sociedade industrial e no *ethos* da burguesia capitalista, o conceito de *verdade* foi substituído pelo conceito de *valor* segundo o padrão do *ter* que é erigido fundamentalmente em medida da *liberdade* (pp. 26-27). A inconsistência filosófica desse conceito foi definitivamente demonstrada com a *Umwertung*, a reviravolta nietzschiana dos valores, nela envolvida a total desvalorização do valor-verdade e o conseqüente *niilismo* que passa a reinar na esfera espiritual da sociedade do *ter*. No segundo momento é apresentada a comparação que poderá ajudar a introduzir no tratamento propriamente especulativo do problema (pp. 28-31). Ela descreve a ascensão de uma montanha segundo a sucessão das paisagens que vão sendo descortinadas pelo alpinista e que traduzem a *identidade* da região contemplada na *diferença* das perspectivas que a subida oferece. Quem poderá dizer que as *diferenças* de perspectiva significam *diferenças* da realidade que se oferece à vista? A identidade parmenidiana entre o *ser* e o *conhecer* permanece, mas o momento do *conhecer*, como viu Platão, introduz nessa *identidade*, dialetizando-a, a *diferença* do movimento que é, primeiramente, o próprio movimento do *conhecer*, a sua *historicidade*, aqui representada pela ascensão do alpinista. Duas estruturas constitutivas do *conhecer* sustentam essa *historicidade* e asseguram a *diferença na identidade*: a *abertura* do conhecimento ao *ser*, seu acolhimento do que é, simbolizados pelo *olhar* do alpinista, e a permanente rememoração (*Erinnerung*) do itinerário já cumprido que simboliza a *identidade* na *diferença* do conhecimento na sua *história*. A comparação proposta por Picht e essas duas estruturas ajudam-nos a compreender melhor a situação *humana* da verdade. Não é a verdade que é *relativa*. É o homem na sua apreensão necessariamente *histórica* da verdade. Expressar de alguma forma, na *relatividade* histórica do discurso humano, o *absoluto* da verdade, sem o qual o próprio discurso se perderia numa irreparável incoerência final, tal o propósito de uma *ontologia* da verdade que assinalou o aparecimento da *filosofia* na Grécia e acompanhou seu caminhar ao longo dos séculos. Repensar, pois, essa *ontologia* e repensá-la nas suas origens gregas aparece a G. Picht não apenas legítimo mas *necessário* no limiar de uma Filosofia da Religião.

II

Como expor, porém, ao discípulo ou leitor do século XX o árduo itinerário especulativo seguido, de Parmênides a Aristóteles, pela Ontologia grega da verdade? Com perfeita sensibilidade seja às exigências *teóricas* seja à incidência dramaticamente *existencial* do problema, Picht escolhe

um caminho inusitado para tratá-lo. A Ontologia grega da verdade será exposta através de uma longa e minuciosa exegese da célebre alegoria da Caverna que abre o livro VII da *República* de Platão. De fato, essa exegese acaba ocupando a maior parte do volume que estamos comentando (pp. 37-236). A alegoria da Caverna é apresentada como uma parábola genial da Ontologia da verdade na medida em que nela o que se descreve é justamente a *história* do *olhar* (com toda a riqueza metafórica do termo grego *idein*) humano que se eleva da sombra da ilusão à plena luz do *ser* ou da *verdade*. Embora essa página, ilustre entre todas na literatura filosófica, deva ser situada no contexto de uma interpretação compreensiva do diálogo *República*, a intenção de G. Picht não é a de apresentar-nos o fragmento de mais um comentário da *República* entre os muitos e excelentes que existem. Sem desconhecer o lugar da alegoria no movimento geral do Diálogo, Picht convida-nos a fixar nossa atenção sobre o fato de que nos encontramos aqui em pleno centro da chamada “digressão filosófica” que ocupa os livros V a VII e que oferece-nos, sem dúvida, a primeira e uma das mais profundas reflexões sobre a *onto-logia* da verdade, ou seja, sobre a presença da verdade, idêntica ao ser (*on*) nas vicissitudes do discurso (*logos*) humano. Ora, ao propor a sua alegoria, Platão une numa só frase inicial cinco termos em torno dos quais irá finalmente girar toda a *história* humana da *verdade* representada na alegoria da Caverna. São eles: *apeikasía*, *pathos*, *physis*, *paideia* e *apaideusia*. *Apeikasia* (aqui na forma verbal *apeikason*) significa estabelecer uma comparação entre duas realidades, de tal sorte que, por meio de uma delas obtenhamos clara e inconfundível imagem ou ícone (*eikon*) da outra. A primeira realidade nos é dada pela *história* do prisioneiro que se liberta ou é libertado das sombras da Caverna. O termo *história* procura traduzir aqui o grego *pathos* que se não refere à estática *condição* humana (p. 41) mas ao movimento essencial e permanente que a nossa *natureza* (*physis*, conceito originariamente dinâmico) cumpre no tempo, ao passar da *ignorância* (expressa no estado de *apaideusia*) ao *saber verdadeiro* (*paideia*). Portanto, o que a *história* do prisioneiro nos oferece é a *imagem* (*eikon*) da nossa *natureza* tal como ela se apresenta confrontada com o mais radical desafio que se levanta no seu itinerário no tempo ou no exercício da sua *condição histórica*: o desafio de alcançar exprimir no seu *saber* (*noein*) a *identidade* com o *ser* (*on*) e, assim, de identificá-lo, por sua vez, com a *verdade* (*aletheia*). Compreende-se, desta sorte, que essa *imagem* da nossa natureza seja a mais adequada para representar o problema fundamental da *República* — o problema do Estado justo ou *verdadeiro* — pois como pensar a *politeia* verdadeira se não se representar o *polites* (o cidadão) como um essencial itinerante na busca da *verdade* (p. 41)?

A *paideia* é, pois, na sua significação mais profunda, uma educação para a verdade; e a *apaideusia* um permanecer longe da verdade. A Ontologia grega, na forma paradigmática que lhe dá Platão, é uma *paideia* e como tal é, pela sua própria natureza, uma *Ontologia da verdade*. A alegoria da Caverna, apresentando-nos a “imagem” (*eikon*) da natureza humana na

sua ordenação peregrinante para a *verdade*, pode ser interpretada portanto como o roteiro da Ontologia grega, e é essa interpretação que G. Picht propõe com soberana erudição e grande penetração filosófica.

A leitura da grande narração platônica, onde a forma dialogal praticamente é suspensa, se desenrola em três estágios ou, mais exatamente, sob três perspectivas, cada uma delas pondo em relevo um dos traços estruturais da alegoria. Propomos designá-las como a perspectiva *antropológica* (I parte, pp. 37-108), a perspectiva *gnoseológica* (II parte, pp. 109-172) e a perspectiva propriamente *ontológica* (III parte, pp. 173-233).

A primeira parte, intitulada justamente “A alegoria da Caverna”, ocupa-se com a história do itinerário *humano* da verdade, simbolizado nas peripécias do caminho que vai desde a prisão no fundo da Caverna até à *conversão* da alma toda e à sua libertação final na *eudaimonia* do conhecimento filosófico — do conhecimento da *verdade*. A alegoria da Caverna fora introduzida como uma *imagem* da *physis* humana no seu *pathos*, isto é, na sua *história*. Picht lembra com razão que as raízes dessa imagem encontram-se, para Platão, na tradição religiosa. Com efeito, a imagem da vida humana, delineada de maneira tão extraordinária (*atopon eikona*, 515 a 4) na situação dos prisioneiros acorrentados no fundo da Caverna, seria incompreensível sem o precedente da doutrina órfico-pitagórica sobre a situação da *psyche* humana, de origem divina mas encarcerada no sepulcro do corpo (*soma* = *sema*, *Górgias*, 492 e 12). Picht explica documentadamente (pp. 48-61) o sentido da *transposição* platônica das tradições míticas no contexto da crítica religiosa da Ilustração grega do V século, e recorre a uma observação de crítica textual a propósito do termo *physei* (515 c 5; v. p. 62) para mostrar como a libertação e a cura do prisioneiro que logra evadir-se do mundo das sombras — onde é ele mesmo apenas o “sonho de uma sombra”, segundo o verso célebre de Píndaro — para alcançar o mundo das coisas reais, traduz a passagem de uma situação umbrátil num mundo de aparências para a manifestação da verdadeira essência (*physis*) do homem no mundo das realidades verdadeiras. Trata-se, em suma, de evocar, nas peripécias de uma história de tão eloqüente simbolismo, o capítulo decisivo na formação da Ontologia grega que é o confronto da Ilustração sofística [Sofistas e poetas, segundo Picht (p. 55), representados pelos portadores, em contínuo ir e vir, de objetos artificiais cuja sombra é projetada no fundo da Caverna] com a Ilustração socrática. A decisiva importância desse confronto para a formação da Ontologia é posta em relevo por Platão na descrição da difícil e trabalhosa ascensão do prisioneiro para a luz (515 c 6 — e 5). O trecho célebre é analisado por Picht (pp. 63-76) com grande rigor filológico e, sobretudo, dedicando particular atenção ao fundo de tradições religiosas sobre o qual Platão tece a sua narração. De fato, duas categorias de inequívoca procedência religiosa recebem aqui uma brilhante transposição filosófica que iria consagrá-las para sempre na linguagem filosófico-religiosa do Ocidente: a categoria da “conversão” (*epistrophe*) e a categoria da “visão” (*kathoran*). Elas evocam

a linguagem do “culto dos mistérios”, mais provavelmente dos mistérios de Elêusis, e do rito de iniciação que nele se desenrola, onde o estágio final é a visão da luz divina. Picht lembra (pp. 66-67) que a mesma referência à iniciação misteriosa subjaz à célebre passagem do *Banquete* em que Diótima, a sacerdotisa de Mantinéia, inicia Sócrates nos mistérios do *eros*. Aqui o iniciante é Sócrates, oculto na anônima e quase evanescente figura do guia que conduz o prisioneiro do fundo tenebroso da Caverna à luz do dia (pp. 73-74). O traço inconfundivelmente socrático dessa libertação é a pergunta que age como o santo-essência a abrir o verdadeiro caminho: *ti esti*; (o que é?), a mais genuinamente socrática de todas as perguntas, sendo igualmente a retomada, em perspectiva inteiramente nova — propriamente *ontológica* — da identidade parmenidiana do *pensar* e do *ser*, que a crítica sofística dissolvera no relativismo do mundo das aparências. Para iluminar essa nova perspectiva do horizonte platônico que se abre ao prisioneiro libertado ao sair da Caverna — ao homem convertido da *aparência* ao *ser* — Picht introduz a essa altura uma erudita digressão sobre os dois termos fundamentais que assinalam o início e o termo da *conversão* filosófica: *thaumadzein* (admirar-se) e *theorein* (contemplar) (pp. 77-85). As ressonâncias religiosas do termo *theorein* são aqui particularmente lembradas (pp. 84-85) para ressaltar que, nessa aurora platônica da Ontologia, contemplar a Verdade é contemplar o que é *divino* (*theoria* é um termo ligado à linguagem religiosa), não podendo, pois, a Verdade submeter-se em definitivo ao *metron* humano, e mostrando-se a Ontologia, na figuração da Caverna, um necessário *itinerarium mentis in Deum*. A progressiva formação do *olhar* do ex-prisioneiro para contemplar as realidades iluminadas pelo Sol e, finalmente, para fixar o próprio Sol descreve, como é sabido, os estágios da *paideia* filosófica e Picht a comenta em três tópicos dedicados a pôr em evidência outras tantas características da nascente Ontologia grega na sua vertente *antropológica*: o conhecimento do *ser* como fonte da verdadeira *eudaimonia*, onde se estabelece o ponto de junção entre Ontologia e Ética (pp. 85-91); o alcance da *conversão* que atinge e faz voltar toda a alma (*syn ole te psyche*, 518 c 7) para a contemplação do *ser* e para o que se manifesta mais luminoso — mais verdadeiro — no âmbito do *ser* (*tou ontos to phanotaton*, *ibid.*) (pp. 92-102); finalmente, é lembrada a sentença famosa de Protágoras sobre o homem “medida de todas as coisas” para descrever o estado do ser humano voltado totalmente para o sensível, estado figurado pelos habitantes da Caverna e por onde começa a *conversão* que leva do mundo regido pelos interesses — o mundo de Protágoras — ao mundo iluminado pela Verdade — o mundo de Platão (pp. 102-105).

A vertente *gnoseológica* da leitura que Picht nos propõe da alegoria da Caverna tem justamente por título “Verdade e aparência”. Estamos aqui no terreno da significação literalmente mais óbvia dessa página platônica e que, por isso mesmo, retém comumente a atenção dos comentadores. Ela se impõe sobretudo em virtude da seqüência imediata que Platão estabelece entre a comparação da Linha, no final do livro

VI e a imagem da Caverna no início do livro VII. Como aquela trata da divisão do conhecimento, esta retoma a mesma divisão do ponto de vista dos estágios da “formação” (*paideia*) do conhecimento até a *noesis*, a intuição final da Idéia do Bem. Se, na leitura *antropológica* Picht recorre sobretudo ao fundo religioso da alegoria platônica, aqui é a tradição literária da história grega do *saber* — da aquisição da Verdade (*aletheia*) — que é evocada na figura das Musas que presidem à iniciação poética de Hesíodo ou que são invocadas em Homero em virtude da sua onisciência (pp. 109-124). Essa história atinge seu *clímax* na teoria do *nous* (*intellectus*) como *olhar* da alma que será retomada por Aristóteles e que irá alimentar, como é sabido, um dos mais importantes capítulos da história espiritual do Ocidente, seja na sua interpretação filosófica seja na sua interpretação mística. A teoria do *nous* situa-se, para Platão, no contexto da concepção do conhecimento como “rememoração” ou “reminiscência” (*anamnesis*) que é apresentado como um dos conceitos centrais da Ontologia grega e cujas raízes literárias e religiosas são investigadas (pp. 124-130) para explicar a origem do conceito socrático-platônico de “alma” (*psyche*). Por sua vez, o conteúdo desse conceito profundamente inovador só pode ser plenamente entendido se o referirmos à grande querela entre a concepção sofística da *doxa* (aparência) e a concepção platônica da *aletheia* (verdade). A essa querela é dedicada a segunda parte da leitura *gnoseológica* da alegoria da Caverna (pp. 131-170), e que é justamente intitulada: “A *skepsis* radical dos Gregos”, onde o termo *skepsis* deve ser entendido no seu sentido literal como uso e modo do *olhar*.

A importância fundamental da oposição *doxa-aletheia* para a formação da Ontologia grega emerge, portanto, da própria história do saber grego, desde que a acompanhemos na perspectiva da transição decisiva que conduz da sabedoria das Musas na poética homérica e hesiódica, à crítica religiosa e ao monoteísmo de Xenófanes no início do V século que, pela primeira vez, formula de modo radical a oposição entre a *verdade* do Deus único e a *aparência* que se estende sobre todas as coisas (pp. 141-146). Um importante parêntese metodológico, no qual se explica mais uma vez a significação de um retorno histórico aos fundamentos da Ontologia grega para a constituição da nossa própria consciência histórica (pp. 146-149), e uma recapitulação na qual se avalia o problema moderno do *fundamento* à luz do ensinamento platônico sobre o caráter *princípioal* (*arque*) da Idéia do Bem “para além do ser” (*epekeina tes ousias*) (pp. 149-154), encaminham a reflexão para o desenlace da grande querela, onde definitivamente se oporão a absolutização da *aparência* por Protágoras e a absolutização da *verdade* por Platão (pp. 154-170).

A terceira vertente da leitura da alegoria da Caverna proposta por Picht é justamente a vertente *ontológica* e é ela que conduz à altitude especulativa desde a qual se poderão dominar todos os caminhos posteriores do pensamento metafísico na história da filosofia ocidental (pp. 173-233). Essa terceira parte é colocada sob o signo de Parmênides e tem

como título “Tempo e Verdade”. Aqui o campo da reflexão se estabelece na tensão propriamente dialética entre os dois pólos que são a descoberta parmenidiana do *princípio de identidade* e a concepção platônica do *tempo* como lugar da *manifestação* do efetivamente real e da Verdade como “eterno presente”.

O primeiro tópico, dedicado a Parmênides (pp. 173-200), propõe uma comparação estrutural entre o poema parmenídeo e a alegoria da Caverna ressaltando no texto do poema a celebração do poder do pensamento puro (*noein*) para penetrar pelas portas da mansão da Verdade, em paralelismo com o que será, na alegoria da Caverna, a passagem do domínio do sensível para o reino do puro inteligível. Aqui todo o movimento do pensar se desenrola sob o signo da *unidade* parmenídea entre o Ser (*einai*) e o Pensar (*noein*). A unidade em Parmênides apresenta-se sob a forma da *identidade* (*tauton*), de tal sorte que só pode ser uma *unidade absoluta*. Pensar a *unidade absoluta* no tempo, tal o alto e temeroso desafio que se levanta desde o primeiro passo na rota da Ontologia, pois o *Pensar*, idêntico ao *Ser*, se exerce no tempo ou no movimento temporal do *logos* humano. Picht mostra (pp. 199-200) como Parmênides caminhou ao encontro desse desafio ao apresentar na segunda parte do poema o mundo sensível como domínio da *doxa* ou do *aparecer*, que não deve ser interpretado como a vazia *aparência* mais tarde propugnada pelos Sofistas e assim correntemente interpretada pelos exegetas de Parmênides, mas como *imagem* do divino — do Ser. Mas nenhum intermediário é possível, para Parmênides, entre a *aparência* e o *Uno absoluto*, e a *imagem* permanece uma simples metáfora. A Platão estava reservado, ao introduzir o movimento ou a *diferença* na identidade parmenídea, escrever o primeiro e definitivo capítulo da Ontologia. Picht afasta-se aqui decididamente da leitura heideggeriana da alegoria da Caverna e da versão nela proposta do conceito de Verdade em Platão (pp. 201-202), ao mostrar entre Parmênides e Platão a continuidade profunda que reside exatamente na afirmação da *identidade* entre o *nous* e o *noeton*: inamovível ponto de partida da história da Ontologia. O passo para diante dado por Platão nessa história mostra-se na introdução do “intermediário” (*metacsy*) ou da *mediação* entre a unidade absoluta do Uno ou do Bem e o mundo da *aparência*. Essa mediação, estabelecida dialeticamente no diálogo *Sofista*, Picht a estuda através do conceito de *tempo* tal como é definido no *Timeu* como *imagem móvel* da eternidade e cuja estrutura matemática — número e continuidade — permite pensar a natureza da “imagem” (*eikon*) segundo a sua participação na inteligibilidade do Uno (pp. 202-209). A concepção do *tempo* e, de resto, a cosmologia do *Timeu* como um todo, mostram exemplarmente onde se situa a inflexão platônica da linha de pensamento de Parmênides e que a alegoria da Caverna exprime com incomparável força sugestiva. Picht chama a atenção para dois pontos de decisiva importância: a gradação na ordem do *ser* — e da *verdade* — expressa no uso do comparativo *mallon* como em *mallon onta* (515 d 3) ou do superlativo como o “máximo verdadeiro” (*alethestera*, 515 d 6) em

flagrante violação do interdito de Parmênides, e a atribuição ao Uno do termo Bem (*agathon*) para pôr em evidência a ordenação finalística dos seres para o Uno ou para o Bem, situado “para além do ser”.

A manifestação do efetivamente real ou do inteligível na experiência sensível ou a estrutura eidética do *fenômeno* é explicada através de uma iluminadora análise (pp. 211-217) da freqüentemente mal entendida concepção platônica da *idéia* ou *forma* (*eidos*). Picht manifesta aqui uma rejeição liminar da interpretação vulgarizada da teoria da *idéia* por meio de um *dualismo* simplista, em oposição tanto com a unidade estrutural da alegoria da Caverna quanto, por conseguinte, com a doutrina sobre a natureza humana e sua *paideia* através do caminho do conhecimento, que ela pretende significar em imagem.

Como é sabido, a doutrina platônica da *mediação* entre o Ser e o fenômeno recebera já uma primeira explicação em forma de *imagem* na célebre comparação da linha ao final do livro VI. O paralelismo entre as divisões proporcionais da linha, representando a estrita correspondência entre as formas do conhecimento e a natureza dos objetos conhecidos, e os estágios da *paideia* filosófica na alegoria da Caverna tem sido posto em evidência pelos comentadores, e é claro que as duas imagens devem ser interpretadas como representações de uma mesma concepção. A sucessão espacial dos segmentos da linha e dos estágios do caminho para fora da Caverna é um elemento integrante da *imagem* e não deve ser interpretada como descontinuidade *gnoseológica* entre os objetos, pois eles estão entre si na relação do modelo e da imagem ou do Ser e do fenômeno. Tal é o sentido da proporção matemática entre os segmentos da linha pois, caso contrário, não se poderia passar de um para outro e se recairia no monismo parmenídeo. Picht ilustra essa doutrina central da Ontologia platônica com uma célebre passagem do *De Anima* de Aristóteles (*De An.*, I, 404 b 16-27) sobre as “doutrinas não-escritas” na interpretação proposta por Konrad Gaiser. Trata-se de uma passagem controvertida (ver uma crítica da interpretação de Gaiser por Gian Carlo Duranti, *Verso un Platone “terzo”*, Veneza, Marsilio, 1955, pp. 194-204). Como quer que seja a comparação da linha e a alegoria da Caverna autorizam-nos a falar de uma tríplice *mediação* admitida por Platão entre o Ser e o fenômeno e que a imagem da linha visualiza como sendo exercida pela *dianoia* ou conhecimento dos objetos matemáticos, pela *pistis* (ou *alethes doxa*) ou conhecimento dos objetos sensíveis reais, e pela *eikasia* ou conhecimento das imagens dos objetos sensíveis.

As últimas lições de G. Picht retornam ao tema que deu origem a essa sua introdução à Filosofia da Religião sob a forma inusitada de um estudo sobre os fundamentos da Ontologia grega: o problema da *Verdade*.

Um primeiro tópico trata da Verdade como “presente eterno da unidade do tempo”, ou seja, da presença eterna do Uno, que Platão exprime sob a forma da *Idéia* do Bem. A verdade do tempo e no tempo procede da Verdade dessa *identidade* originária que não é negada contraditória-

mente pelo tempo ou o movimento, mas *mediatizada* segundo uma gradação de formas intermediárias de *ser* — e, portanto, de *verdade* e *conhecimento* -: tal a decisiva *suprassunção* (negação e conservação) por Platão do princípio parmenídeo de identidade. Picht introduz aqui uma crítica filologicamente fundamentada da interpretação heideggeriana da concepção platônica da verdade, que repousa numa leitura equivocada do termo *orthos*. Heidegger traduz esse termo como “retidão”, sendo pois a verdade originariamente a conjunção ou adequação correta do conhecimento e do ser. A verdade passa a ser uma conseqüência da relação entre a inteligência e a realidade, derivando daí a definição clássica *adaequatio intellectus et rei*. Picht mostra, com abundância de citações sobretudo dos trágicos (p. 226, n. 138), que *orthos* significa originalmente “na direção reta ou certa” do olhar em oposição ao olhar esgazeado do louco (*Edipo-Rei*, vv. 528 segs.), sendo pois a verdade do *conhecimento*, na concepção platônica, o olhar da mente retamente dirigido à Verdade (*aletheia*) do *ser*, o que implica justamente a *conversão* descrita na alegoria da Caverna. A Verdade é primeira e fundante com relação à mente (*nous*). Eis aí uma conclusão de extrema importância para se compreender a intenção de G. Picht ao inaugurar seu curso sobre Filosofia da Religião com uma introdução à teoria grega da Verdade.

Qual, porém, a verdadeira significação da inteligência (*nous*) ou da alma (*psyche*) na relação entre o Ser verdadeiro (o inteligível) e a sua *manifestação* no sensível? As últimas páginas do texto das lições de G. Picht (pp. 228-233) tratam de maneira densa e profunda dessa questão fundamental que encerra o ciclo dos grandes problemas levantados pelo primeiro e emblemático modelo da Ontologia grega — a Ontologia platônica. Picht levou-nos a estudar esse modelo no seu ícone genial que é a alegoria da Caverna. Essa última questão faz-nos retornar, de alguma maneira, ao ponto de partida, pois só a clara antevisão do termo do itinerário poderia orientar o anônimo guia a conduzir o prisioneiro pelo árduo caminho que leva das sombras do sensível no fundo da Caverna à claridade solar do inteligível. Uma sentença do diálogo *Menon*, no contexto da teoria da *anamnesis* ou “reminiscência”, define exatamente o tema a ser aqui tratado: “A verdade dos seres está sempre, para nós, na alma” (*Men.*, 81 b 1). No Prólogo do *Parmênides* Platão exclui com firmeza a tese de um idealismo vulgar de que as Idéias sejam pensamentos, ou de que a alma seja propriamente o *topos ton eidon* (*Parm.*, 132 b 4 — c 12; observe-se que, para Aristóteles (*De Anima*, III, 4, 429 a 28-29) a expressão *topos ton eidon* pode ser aplicada à Alma, desde que se entendam as formas em *potência*, o que não tem lugar na gnoseologia platônica). A comparação com o *olhar*, fio condutor da alegoria da Caverna, oferece-nos também aqui a analogia que nos permitirá entender a relação da alma com as Idéias, ou seja, com a *verdade*. O Sol no mundo sensível não somente ilumina os objetos mas produz no olhar a capacidade de contemplá-los, de tal sorte que o espaço do olhar torne-se, para o contemplante, o lugar dos objetos iluminados. Analogamente, a Idéia do Bem não somente confere o ser

(*ousia*) e a verdade às idéias dos seres — permanecendo ela “para além do ser” (*epékeina tes ousias*) — mas confere igualmente à Inteligência (*nous*) a capacidade de, contemplando a própria Idéia do Bem, contemplar as idéias ou os seres (*ousiai*) na luz que dela procede. A Inteligência ou a alma, enquanto iluminada pela plenitude inteligível da Idéia do Bem, torna-se, assim, o lugar da *manifestação* da verdade dos seres (pp. 230-231).

A ontologia grega cumpre aqui uma inflexão decisiva. Ao afirmar a precedência ontológica do Bem (*agathon*) sobre a inteligência (*nous*) Platão rompe com a identidade estática parmenidiana entre o *einai* e o *noein* e levanta o problema da *diferença ontológica* na ordem do inteligível, pela oposição entre a transcendência absoluta do Bem-Uno e a ordem do múltiplo que participa, segundo uma gradação ascendente que tem seu ápice na Inteligência, da plenitude do Inteligível — do Bem — constituindo, pela *identidade na diferença*, a estrutura ontológica profunda de toda a realidade. O *Nous* exerce, desta sorte, como *mediador*, uma dupla função (p. 232): a de contemplante do Bem-Uno e a de *intermediário* entre o Bem e as outras formas de atividade da Alma, conferindo-lhes o poder de atualizar em si a estrutura de semelhança que torna a Alma homóloga à *manifestação* do Bem-Uno nos seres.

Fica assim escrito o primeiro capítulo dessa “metafísica do Espírito”, estudada particularmente por H. J. Krämer (*Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotinus*, Amsterdã, Schippers, 1964), expressão especulativamente mais alta da Ontologia grega e da concepção grega da Verdade, e que encontrou no fim da Antigüidade as duas versões destinadas a permanecer como paradigmas em toda a história espiritual do Ocidente: a teologia trinitária cristã (a *identidade na diferença* desdobrando-se como Princípio, *Logos* e Espírito no próprio interior do Absoluto) e a teologia trinitária neoplatônica (a *identidade na diferença* constituindo-se pela *emanação ad extra*, em ordem hierárquica, da Inteligência e da Alma a partir do Uno absolutamente transcendente).

III

As perguntas com que G. Picht termina essas suas lições introdutórias à Filosofia da Religião (p. 233) reconduzem-nos ao seu ponto de partida e à própria razão de ser de um acesso ao problema *filosófico* do fenômeno religioso através de um estudo sobre os fundamentos da Ontologia grega tendo como fio condutor a alegoria da Caverna. Picht pergunta: a proposição de uma identidade do Ser consigo mesmo e do Ser com sua *manifestação* traz consigo a *manifestação* da essência da Verdade? E ainda: é a Verdade a unidade do Ser e do tempo na sua *manifestação*? A resposta a essas perguntas é deixada aqui à reflexão dos ouvintes e

dos leitores. Para o Professor já foi bastante o ter ousado formulá-las. Depois de ter percorrido o trabalhoso itinerário da Ontologia grega de Parmênides a Platão, alegorizado na página célebre da *República* como *história* da natureza humana na vicissitude essencial do seu existir no *tempo*, ou seja, na passagem sempre recomeçada das sombras do sensível para a luz do inteligível, um primeiro e definitivo passo já foi dado em ordem a uma possível resposta: a *essência* da Verdade é *metafísica*, pois “a Verdade é o todo” e é como tal que ela pode *manifestar-se* na infinita multiplicidade dos seres. Assim sendo, a Verdade não se pulveriza no tempo num relativismo irrecuperável. *Filia temporis* segundo o dito famoso do medieval Bernardo Silvestre, ela é tal no seu *manifestar-se* mas, na sua *essência*, preside ao tempo enquanto *identidade* absoluta com o Ser.

Se agora nos perguntarmos sobre as condições teóricas preliminares para uma Filosofia da Religião, temos que convir que a primeira delas se apresenta como uma *metafísica* da Verdade, sobretudo se se trata de *pensar* filosoficamente a religião que anuncia a *manifestação* da Verdade absoluta do *Logos* feito homem no tempo da história humana. Trata-se, com efeito, de *pensar*, na filosofia, a *verdade* da religião na sua *constituição* originária como evento e como discurso, e não suas *formas* históricas, antropológicas, sociológicas, culturais ou outras de que se ocupam as ciências humanas.

A coragem intelectual de ter colocado esse problema no nosso tempo de *pensiero debole* e de difuso ceticismo é o grande mérito de Georg Picht que merece toda a nossa admiração.

Como apêndice a esse importante livro os Editores reimprimiram um estudo de Picht de 1951 no qual o A. examina minuciosamente e adere à tese de Bruno Snell que atribui a Hípias de Elis a autoria da informação sobre Tales e os primeiros filósofos transmitida por Aristóteles no livro I da *Metafísica*. Hípias seria, assim, o primeiro historiador da filosofia ocidental.

Endereço do Autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 - Belo Horizonte — MG