

FILOSOFIA: VERDADE E TRABALHO

Cláudio Gomes Ribeiro¹

O que se espera do aluno que ao longo do ensino médio tenha cursado a disciplina de Filosofia? Se tal pergunta se referisse ao aluno de uma graduação, a resposta óbvia não seria omitida: que havemos filósofo. E isso deve sempre ser entendido literalmente: que o concludente tenha se conformado em um amante da sabedoria – o que, por ora, sem mais, traduzimos: amante da verdade. Pois bem, parece igualmente óbvio não se esperar de um aluno de ensino médio que se torne filósofo; mas, ainda na obviedade, que não obstante se torne afeito à verdade, qual um filósofo o seria. Será isso apenas um verniz, uma sofisticação diletante e pequeno-burguesa, ou de fato se quer a conquista de uma maturidade que dê acesso a níveis mais concretos da constituição de nossa circunstância?

Admitamos que a única resposta cabível seria a segunda alternativa. Em seguida, reconheçamos que essa alternativa comporta em seu significado todas as finalidades do ensino médio elencadas pelos incisos do artigo 35 da Lei 9394/96, em especial o III. É que lá estão referidos os desenvolvimentos da autonomia intelectual e do pensamento crítico. Portanto, é a questão da verdade que, por ser uma e a mesma que a do fundamento último, tem o poder de dar unidade ao conjunto de finalidades do ensino médio propriamente expostas no texto da lei. Mais uma vez, vale dizer, é a questão da verdade ou do fundamento do real que pode unicamente mobilizar o desenvolvimento da autonomia e do pensamento crítico. Ou, ainda melhor, seria dizer: o exercício de tal questão já é a marcha *pari passu* de constituição do sujeito autônomo e crítico.

Por outra, a organização curricular do ensino médio, ao espírito e letra da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) e das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN), é sustentada pelos conceitos de contextualização e interdisciplinaridade. Naquele primeiro, o trabalho é apresentado como o mais importante contexto da experiência curricular do ensino médio, segundo os artigos 35 e 36 da LDB (PCN, p.92). Aqui, trabalho aparece como contexto, mas fazendo a vez de “situação” para a aprendizagem escolar se tornar significativa. De tal forma que formação geral e preparação básica para o trabalho não se dissociam. E, se assim o é, a interdisciplinaridade da formação geral haverá de assumir o trabalho como o privilegiado elo situacional ou contextualizador do diálogo que a caracteriza como tal nos DCN.

Chegamos então à conclusão de que há uma estreita relação entre a questão da verdade ou fundamento do real e o contexto do trabalho. Porém, por uma índole incorrigível da filosofia, ou do pensamento autônomo e crítico, tal relação ganha destaque no horizonte investigativo e do desenvolvimento da maturidade crítica e autônoma. Mais do que contexto, trabalho passa a ser objeto de pergunta filosófica: qual é a verdade do trabalho? E, de vez que tal interrogação exige que nos ponhamos sob a orientação da verdade, necessariamente então se deve experimentar outro

¹ Mestre em Filosofia pela UFRJ e Coordenador Geral do Ensino Técnico de Nível Médio em Saúde da EPSJV/FIOCRUZ.

questionamento: qual é o trabalho da verdade? Daí, aquela relação se desfaz em outra mais fundamental, qual seja, entre verdade e trabalho.

Nosso texto seguinte buscará trilhar um caminho de abordagem dessa questão, desde onde se alcance uma compreensão da relação aludida para além da instrumentalidade com que são apresentados tanto o trabalho quanto a valência filosófica nos documentos oficiais. Por um método analítico-descritivo, se não nos traímos ao mencioná-lo assim escoimado de alguns outros, inicialmente iremos aos fundamentos histórico-filosóficos do conceito de verdade. Em seguida, provocados pelos limites que o fio condutor da linguagem corrente oferece à clara visão do fundamento da verdade como a tradição a define, chegaremos à oportunidade de aproximarmos o quanto possível for, no escopo deste veículo, as experiências da verdade e do trabalho.

Mas cuidemos então do prometido. Segundo a compreensão subliminar ao exposto, a filosofia assemelha-se às demais ciências disciplináveis. Por isso escoam-se ao aprendizado daquela os mesmos preconceitos destas.

Parece evidente então que a filosofia tenha um objeto específico previamente determinado e pelo qual se orienta a si própria, tal como a física o tem na natureza ou a biologia na vida; pois está dito que todo saber é saber de algo. Essa determinação prévia atesta um conhecimento impreciso dos objetos das ciências comum a todos. A uma ciência nunca acedemos ignorantes. Pelo contrário, é dado corrente saber acerca do horizonte indeterminado do que é natureza ou vida, por exemplo.

Porém, a evidência desse saber aparenta imprecisão somente em relação a seu aperfeiçoamento, o que chamamos de estudo. Com a experiência escolar, superamos os limites da mera indicação que discerne, do pobre saber identificador, e ganhamos a robustez, e até a soberba, do saber das causas, leis, propriedades dos respectivos objetos científicos. É próprio das ciências empenhar-se em descobrir as formas de ordenamento dos seus correlatos objetos; talvez melhor, inventá-las e, por conseguinte, progredirem. A cada novo passo desse progresso atribui-se, como não poderia deixar de ser, paternidade e data de nascimento. Passar em revista a linha evolutiva de uma ciência, transmitindo seus constitutivos momentos qual produtos acessíveis em silogismos, é o que o uso chama ensinar; lembrá-los e reproduzi-los é comprovar o ensinamento e provar o saber. Com isso nada foge à planificação da “naturalidade”: que toda a história estende-se linearmente em precursores e sucessores, aquilo com que cada vulto do pensamento contribuíra para tal desenvolvimento e que tais contribuições, suas doutrinas, tornem-se domínios públicos através da educação é naturalíssimo, dir-se-á mesmo: é “lógico”.

Tamanho naturalismo cresce, pois, em meio a uma crença na linguagem como instrumento (vaso-) comunicativo do saber, da verdade, então. Se a filosofia é ou não uma ciência e, caso o seja, qual será seu objeto, são questões cujas horas oportunas estão por vir. Cabe por enquanto ganhar, ainda que levemente, uma compreensão da estrutura subjacente à linguagem usual; de vez que é ela quem, em última instância, responde pela transmissão ou facilitação do saber, pela ideologia do progresso. Em outros termos, esboçaremos desde já uma conquista da gênese da supracitada “naturalidade” do comércio da verdade.

Em toda comunicação, além dos extremos interlocutores, está implícito um acordo semântico. Quando a mensagem é um saber, evidencia-se a polarização fundamental entre homem ou linguagem referente e real referido ou comunicado, portanto, convencionalmente semantizado. Através de sua estrutura predicativa, a linguagem representa ou simboliza como que a sintaxe do real. Ao nome substantivo, cuja função sintática é de sujeito, corresponderia a substância real a que se refere a proposição. A aparência ou realização suportada pela substância real é o que se espera apresentar representativamente pela proposição através do predicado incidente sobre o sujeito. Havendo enfim uma perfeita concordância entre o fato real e a enunciação representativa, expressando o real tal como aparece, dizemos a verdade, nossa enunciação é verdadeira. Somente quando falamos algo sobre algo, sobre o real, é que há possibilidade de um discurso verdadeiro.

Mas também as coisas são ditas verdadeiras. E o são quando se mostram de acordo com as suas respectivas idéias que todos previamente temos. Quando uma coisa é de fato aquilo que deve ser, chamamo-la autêntica. Verdade, no âmbito das coisas, é sinônimo de autenticidade e legitimidade.

Não é preciso mais que uma esguelhada para percebermos na ordem do dia uma corruptela do conceito tradicional de verdade. Verdade como correspondência, tal como se entende naquelas duas dimensões, quanto à proposição e às coisas, lembra a formulação escolástico-medieval *veritas est adaequatio rei et intellectus*, sedimentada com a propriedade e a autoridade de S. Tomás de Aquino.

Discutindo questões sobre a verdade, ele afirma que esta consiste na conformidade entre a coisa e o intelecto (Aquino, 1988, Artigo Primeiro, II, contra-tese, p. 22). Conformidade se expressa também com o termo “correspondência que se denomina assemelhação ou concordância entre o objeto e a inteligência, sendo isto em que se concretiza formalmente o conceito de verdade” (Aquino, op. cit, Artigo Primeiro, III, resposta, p. 22). Assumindo a pergunta pela medida ou critério da verdade, ou seja, se a verdade encontra-se primeiramente nas coisas ou na inteligência, Tomás toca diretamente nas duas aludidas regiões da verdade. “Posto que uma coisa só se diz verdadeira na medida em que concorda com a inteligência que a conhece”, conclui que “o verdadeiro se encontra primeiramente na inteligência, e só depois nas coisas” (Aquino, op. cit, Artigo Segundo, III, resposta, p. 26).

Todavia, *intellectus* e *res* no horizonte escolástico são homônimos nas definições das verdades da coisa e do conhecimento. Daí a ressalva:

cumprir notar que uma é a relação que o objeto tem com o conhecimento prático e outra a que tem com o conhecimento teórico. O conhecimento prático causa as coisas, razão pela qual constitui a medida das coisas que vêm a ser por obra dele. Ao contrário, o conhecimento teórico, pelo fato de receber das coisas, é de certa maneira movido pelas próprias coisas, sendo, portanto, estas que constituem a medida dele. Daqui se conclui que são as coisas da natureza, das quais a nossa inteligência houve o conhecimento, que constituem a medida do nosso intelecto (...) Estas, porém, derivam a sua medida da inteligência de Deus, no qual tudo está encerrado, da mesma forma que tudo o que constitui

produto da mente humana se encontra na inteligência do artífice (...) Segundo a conformidade com a inteligência divina, a coisa se denomina verdadeira na medida em que cumpre a função para a qual foi destinada pela inteligência divina (...) Segundo a conformidade com a inteligência humana, a coisa se denomina verdadeira na medida em que é apta a fornecer por si mesma uma base para um juízo correto (Aquino, op. cit, Artigo Segundo, III, resposta, p. 26).

E, por fim, conclui S. Tomás: “Conforme se evidencia do que precede (...), a verdade reside em sentido próprio na inteligência divina ou humana” (Aquino, op. cit, Artigo Quarto, III, resposta, p. 31).

Uma vez que todas as coisas naturais procedem do plano criador do espírito de Deus, nada existente será falso, se comparado com a inteligência divina; pois Deus conhece todas as deficiências ou privações das criaturas, apesar de não lhes ser a causa (Aquino, op. cit, Artigo Décimo, III, resposta, p. 50).

Por outra, porque o conhecimento humano parte sempre da percepção das qualidades sensíveis do seu objeto, verifica-se por vezes a discordância entre a inteligência humana e a coisa (Aquino, op. cit, Artigo Décimo, III, resposta, pp. 50-51). Isso não quer dizer que a própria coisa seja necessariamente a causa do juízo falso, mas apenas conaturalmente tende a provocá-lo através do que dela aparece externamente. Ou seja, uma coisa exterior ao intelecto é circunstancialmente falsa na medida em que afeta com suas aparências o engano no juízo da atividade formadora das quiddidades, isto é, conceptora das definições das coisas (Aquino, op. cit, Artigo Décimo, III, resposta, p. 50 e Artigo Onze, resposta, p. 53). É que

o conceito de verdade se verifica na inteligência primariamente no instante que esta começa a possuir algo de próprio, que a coisa existente fora do intelecto não possui, mas que corresponde ao objeto, de modo que possa surgir a concordância entre ambos (a inteligência e a coisa) (Aquino, op. cit, Artigo Terceiro, III, resposta, p. 28).

Passados aproximadamente quatro séculos de tomismo, René Descartes confessa, numa carta a Mersenne, que jamais duvidara do conceito de verdade como conformidade entre o pensamento e o objeto, parecendo-lhe mesmo “uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la” (Adam-Tannery apud Landim Filho, 1993, pp. 21-22). E ainda, consoante à tradição escolástica, considera que a verdade e a falsidade, no sentido próprio dos termos, não estão senão no entendimento (Descartes, 1984, pp. 102 e 116).

Não obstante, o conceito tradicional de verdade é problematizado e não apenas pressuposto no pensamento cartesiano. Em suas *Meditações Metafísicas*, Descartes escreve que é preciso “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (Descartes, 1991, p. 167) e compara tal imperativo ao arquimediano “ponto fixo e seguro” ou, em suas outras palavras, “uma coisa que seja certa e indubitável” (Descartes, op. cit, p. 173) desde onde apoiar-se-ia a alavanca que deslocaria o mundo. Portanto, Descartes reclama para sua empresa de refundação do saber algo de certo, seguro e indubitável, e não algo formalmente verdadeiro. Isso aponta para uma distinção

possível entre saber e verdade. Esta última implicaria uma relação entre os termos extremos sujeito cognoscente e objeto conhecido, mas não sua indubitabilidade. Aquele, por sua vez, abarcaria não apenas a formal relação de verdade, mas aduzida de sua certeza.

Certeza, segurança, são, por assim dizer, o estado subjetivo precípua para a reta valoração objetiva e conseqüente edificação do saber. Elas não de obedecer então a um critério que possibilitará sua conexão com o outro aspecto constitutivo do saber, a verdade. A esse critério Descartes chama de clareza e distinção.

É então de posse desse critério matemático, a priori, que todos os gêneros de conhecimento (os meios de acesso ao real) são postos em dúvida, inclusive o próprio critério de verdade (clareza e distinção) na medida em que é aventada a possibilidade da malignidade de Deus. Com a hiperbolização da dúvida, o buscado primeiro princípio não pode ser extraído senão do próprio fato de se duvidar, isto é, pô-lo em dúvida acarretaria uma contradição; daí constata-se: eu penso (duvido), eu existo.

Decorre da perfeição da idéia de infinito representada pela *res cogitans*, o “Eu”, naturalmente finito e imperfeito, a necessidade de uma causa perfeita: Deus existe e não é enganador, é veraz. É que somente Deus, posto que substância infinita e sumamente perfeita, poderia ser autor das demais substâncias menos perfeitas e finitas, dentre as quais a substância pensante, a alma, cujo atributo principal é o pensamento eternamente finito. Na doação da luz que nos essencializa então, a luz natural, é-nos dada a faculdade de concebermos e julgarmos “clara e distintamente”. Nada que se aflore sob a luz de tal critério “concedido” por Deus haverá de ser enganoso. Por isso diz Descartes que o primeiro dos atributos de Deus “consiste em que ele é muito verdadeiro e fonte de toda luz, de maneira que não é possível que nos engane (...)” (Descartes, 1989, art. 29, p. 77).

Permitindo a correspondência entre a ordem das idéias representadas clara e distintamente pela *res cogitans* e a ordem do mundo físico, a *res extensa*, a existência e a veracidade de Deus funcionam como garantia epistêmica no pensamento cartesiano.

Já o erro ganha sua causa no seio do pensamento finito. Dividindo o pensamento em duas espécies — a percepção do entendimento e a ação da vontade (Descartes, op. cit., art. 32, p. 79) (por vontade entenda-se a liberdade ou livre-arbítrio) —, Descartes considera o fato de esta última possuir maior extensão objetiva, “de certo modo infinita” (Descartes, op. cit., art. 35, p. 81) e, portanto, a “maior perfeição do homem” (Descartes, op. cit., art. 37, pp. 81-82) ser precisamente a causa dos juízos transgressores dos limites da clareza e distinção. O erro, enfim, está no mau uso do livre-arbítrio, da liberdade, da vontade (Descartes, 1989, art. 38, p. 82 e 1991, 4ª Meditação, p. 201) .

Por substância entende Descartes aquilo “que existe de tal modo que só tem necessidade de si próprio para existir” (Descartes, 1989, art. 51, p. 92). Segundo tal compreensão, substância se concretiza na interioridade criteriosa, isto é, distintiva e julgadora do pensamento. O Eu-substância é princípio de realidade. “Com isso, a filosofia – comenta Hegel – entra de um só golpe num campo totalmente novo e

situa-se num ponto de vista completamente distinto, pois se desloca à esfera da subjetividade. Abandona-se a premissa da religião e se busca somente a prova” (Hegel, 1977, p. 60).

Eis o ponto – a verdade – arquimediano fixo, seguro e eterno, buscado pelo projeto refundacional do saber empenhado por Descartes e por cuja descoberta a ele se credita a inauguração da modernidade. A filosofia moderna, como que seguindo o endereçamento cartesiano, qual filosofia da consciência, agravará o enraizamento da relação verdade – *adaequatio rei et intellectus* – na subjetividade substancial; o que implicará a unidimensionalização do modo racional-substancialista de compreensão de realidade em compasso com o aperfeiçoamento auto-analítico da razão.

Ainda que com grande margem de simplificação, essas ilustrações deixam facilmente entrever o quão moderna, digo, cartesiana é nossa hodierna compreensão do real e a sua dependência das determinações escolásticas da verdade e de todo seu horizonte de problematização. Podemos destacar os elementos que nos corroboram essa conclusão: 1) verdade como relação de adequação entre sujeito e objeto, intelecto e coisa, a partir, portanto, desses dois termos previamente existentes e polarizados; 2) disjunção também entre mundo aparente enganoso e mundo inteligível verdadeiro; e 3) localização do erro ou bem na desviante aparência ou bem na inobservância do reto julgar. Tudo isso implica dizer que há um aspecto comum possibilitador das diferenças de ambos os momentos históricos do pensamento ocidental, a saber, a gramática, a própria estrutura do pensamento. Nesse sentido, nossa contemporaneidade moderníssima não deixa de ser o mais recente momento da consumação dos limites da apreensão da verdade fundamentada na sintaxe “S → P”, sujeito é predicado.

No entanto, cumpre marcar: não há uma só linha da discussão tomista sobre a verdade para a qual Aristóteles, além dos mais eminentes pensadores cristãos, não seja convidado. E deve-se entender Aristóteles aqui menos como um indivíduo inconfundível que como um herdeiro do pensamento socrático-platônico. É a Grécia que reverbera, portanto, no espírito do Ocidente. Ou ainda, o que é o mesmo, é ela a fonte loquaz das línguas européias. Não apenas em sentido arqueológico-lingüístico, mas fundamentalmente enquanto arqueologia do sentido de realidade.

Antes, porém, de irmos às passagens tópicas e decisivas para o traspasse do conceito de adequação escolasticamente formulado, uma palavra elucidativa de Ortega y Gasset acerca do encontro das tradições grega e cristã:

Al Occidente acaba de acaecerle una gran peripecia: locamente, románticamente, el europeo ha invadido el Oriente con las Cruzadas (...). Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légano de la ciência arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa (...). Es la hecha en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles (...). El cristianismo se encuentra entonces con este dilema (...): o aniquilar el enemigo o tragarselo (...). Sólo cabía la segun-

da solución: Alberto Magno e Tomás de Aquino adaptaron el cristianismo a la ideología griega; es la segunda helenización del espíritu cristiano. La otra, sí se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna; nace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su medula elementos extraños (...) (Ortega y Gasset, 1982, p. 116).

Às imagens refinadas de Ortega, Aristóteles é um *hontanar*, terra de mananciais, fontal. Em se destampando os tratados lógicos, metafísicos e psicológicos de Aristóteles, a cristandade inunda-se, encharca-se de ânimo. Pela segunda vez o cristianismo assume sua sábia postura, o que lhe confere desde sempre a potência de se planetarizar: não resistir, mas curvar-se, acolher o vigor dos gregos, isto é, traduzi-los, interpretá-los sob o imperativo exercício – o de toda hora – de fundamentação de si próprio para si próprio, de auto-afirmação ou justificação de sua própria perspectiva, enfim, filtrá-los *hasta su medula, tragarselos*. Ironicamente, nesta segunda consubstancialização medular, espiritual, característica de um “encontro” de pensadores, de ambas as tradições, novamente o grego fora cristianizado. É preciso encaixar, desta vez, Aristóteles nos dogmas cristãos de Deus, criação, queda, redenção e imortalidade, a título de fundamentação.

Mas, seguindo nossa linha, impõe-se marcar que é no momento socrático-platônico que já surge e cresce a pergunta pela verdade “epistêmica” e a assunção de seus corolários acima destacados.

É Sócrates quem “conhece” a verdade porque “vê”, por anamnese, as “idéias” – formas eternas das coisas mundanas –, portanto, é o filósofo, protagonista dos diálogos platônicos, que instaura um jogo semântico no qual enreda seus interlocutores. Nesse jogo dialógico, sob a orientação régia de suas “visões eidéticas”, donde deriva o compromisso de dizer sempre o mesmo “quê”, conduz à contradição as opiniões (*doxas*) apresentadas. É que já triunfam aqui os princípios de identidade e de não-contradição, fundamentos da lógica. Platão, na voz de Sócrates, expõe-nos primeiramente uma compreensão desse método que fará fortuna pela história:

O método da dialética é o único que procede, por meio de destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie do lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas (...) (Platão, 1973c, VII, 533c-d).

Dialética implica *diairesis* – divisão e classificação – e a noção de verdade como conformidade entre o discurso e o real. Na tentativa filosófica de definir o sofista, no homônimo diálogo platônico, dos mais exemplares exercícios dialéticos repousados na tradição, encontram-se a explicitação do discurso como enunciação de algo de algo outro – cuja definição é “conexão de verbos e nomes substantivos” –, as determinações de suas partes constitutivas similares às posteriores definições aristotélicas, a noção de verdade como conformidade e a definição do pensamento como diálogo da alma consigo mesma, diferindo-se do discurso pela sua inaudibilidade, pois (Platão,

1973d, 261d – 263e).

Na hora socrático-platônica da história da filosofia surge, então, o pensamento representativo lógico-categorial como aparato *sine qua non* para a introspecção ou intro-investigação da alma rumo à verdade epistêmica interiorizada na alma mesma².

Esse advento, a lógica, tem, por assim dizer, como essência a separação das separações, qual seja, aquela entre a alma e o corpo; e essa é, em última instância, a novidade introduzida por Sócrates-Platão. Apresentada detidamente no *Fédon* (1973b, 64a - 67b), essa separação (*chorismós*) tem por sinônimo a dicotomia dos mundos, em cujo horizonte o Ocidente vem cultivando todas as suas dicotomias e seu progresso técnico-científico: mundo verdadeiro, eterno (ideal) “e” mundo aparente, temporal (dóxico). Paralelamente à explicitação do *chorismós* fundamental, morte e mortificação ganham positividade sob a compreensão de purificação do conhecimento ou afastamento espiritual do corpo – este último, sede de todo erro e extravio.

Depuração do conhecimento, afastamento e desvalorização do corpo vêm a ser precisamente a obra da lógica com seu aparato classificante e categorizante da e sobre a totalidade do real, da existência, da vida. Classificar e categorizar diz: prevenir-se, antecipar-se à irrupção do real e fazê-lo configurar-se como indiferente, adequado ao já conhecido segundo os limites das figuras (*schemata*) predicativas (categoriais).

Conhecimento epistêmico caracteriza-se, pois, como um edifício lógico por cuja construção responde uma progressiva poda da floração semântica — em virtude do que se “descobre” seu ordenamento (leis) —, previsibilidade e controle desde e simultaneamente ao distanciamento intelectual-razional. Em tal esquematização da existência não há ocasião para o acaso, o intempestivo, o inopinado: enfim, todo extraordinário no seio do ordinário é suprimido: tudo se torna natural, controlável, lógico. Está garantida a difusão e divulgação do saber, da verdade, com essa naturalidade artificial. Vai-se à escola com a expectativa de se aprenderem as “logias”.

Vimos que a lógica, a argumentação dialética constroem-se a partir das opiniões e, portanto, também o fazem em última instância as demonstrações científicas, visto serem indutivas. Pois bem, essa palavra: *doxa* (leia-se **docsa**) – opinião – e mais radicalmente seu verbo originário, *dokein*, – parecer, parecer ou ter por bem; daí: julgar, decidir – não à toa constituem a base etimológica das denominações dos quadros responsáveis pelo ensino ainda em tempos atuais e dos termos que gravitam em torno do ensinar. Na esteira das interpretações aristotélicas do modo de ser da dialética platônica, a medievalidade denominou “aquele que ensina” como **docens**,

² Apenas um aceno: apesar de caricatural, o Sócrates-Platão aqui traçado não é gratuito. Pelo contrário, ele vem ao encontro dos comentários tecidos por Descartes e Hegel - respectivamente entendidos como o inaugurador e o estertor do projeto moderno-subjetivista do pensamento no qual a verdade é concretizada fundamentalmente como certeza - comentários, dizíamos, acerca de Sócrates e Platão. Descartes os considera, junto a Aristóteles, os únicos antecessores seus que encetaram esforços na conquista das “primeiras causas e os verdadeiros princípios donde se deduzem as razões de tudo o que será capaz de se saber” (*Princípios da filosofia*, p. 33). Hegel diz que “em Sócrates veio a luz a consciência que o que é é mediado pelo pensar” (*Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, p. 275), e que “Platão é aquele que apreendeu o princípio de Sócrates (a saber, que a essência é ser na consciência, é a essência da consciência) em sua verdade ao afirmar que o absoluto é no pensamento, e que toda realidade é o pensamento” (idem, p.389). Esse aceno delinea Sócrates e Platão como pré-modernos, embrionariamente cartesianos.

docente; “aquele que sabe”: **doctor**, doutor; **doctrina**, doutrina, como “o que é sabido” e assim ensinado pelo doutor ou docente; e prova, documento: **documentum**; tudo derivado do verbo **docere**, ensinar, instruir. São as “opiniões dos mais notáveis e eminentes” (*endoxotátōis*) que decidem e decretam o que é real, portanto, as “geralmente aceitas”, não postas à prova elas mesmas em compasso com tal arbitrariedade e gratuidade, aquilo a que se costuma aludir sob o nome de **dogma**.

Dogma, sendo aquilo que já está dito, decretado, decidido, perfeito, enfim, produto, não é isso mesmo o teor de toda cultura? Cultura é, por assim dizer, a soma dos problemas já encontrados e solucionados, entenda-se bem, a construção de uma cosmologia, de um sistema coerente de convicções, valores, crenças, autóctone e reagente a um determinado horizonte histórico; interpretação e solução de mundo realizada pelas gerações e assumida diluidamente pelas gerações conseqüentes, pela maioria ao menos, como o repertório disponível de razões para suas próprias vidas. Cultura é o anquilosamento do que originariamente brota como o singularíssimo, sublime e honesto esforço vital de conquista de sentido de realidade – dito com mais precisão, conquista de verdade –; é o que, portanto, tardiamente viceja no anonimato do coletivo, da indeterminação do sujeito: é o que geral ou naturalmente fazemos todos, ou seja, é o que “se” faz, “se” diz, “se” sabe, “se” aceita.

É que vida, a vida de cada um, não é nada pronto. Vida, essa realidade radical do homem, é, a rigor, iniludível afazer e por fazer, incessante perfeição, intransferível decisão acerca do que ser e fazer, pois. À sombra desse imperativo obrar jaz o suposto de que o homem está irrevogavelmente submetido à busca de uma interpretação do mundo circundante, posto que ele, o homem, se perfila primordialmente por uma indefinição, instabilidade, errância. Isso quer dizer: esse solvente derredor, a cultura, se nos é apresentado como nosso mundo, ganhamo-lo sem que tenhamos lançado mão de um só gesto para a conquista de sua propriedade, em absoluta inércia vital. Ainda que não o tenhamos causado, pedido, isto é, ainda que façamos uso do cabedal de perguntas e respostas, produtos e valores sem que este nos chegue proveniente da assunção dos problemas e da travessia da problematização que o gestam e respondem por ele – e aí grasse qual uma salutar, responsável e inabalável certeza, evidência conquistada mediante tamanho ensimesmamento, auto-exposição, extenuante recriação de mundo – portanto, ainda que o usemos abusivamente, está inexoravelmente dito que ele, este mundo-circunstância é nosso. “Como é triste – dizia a envergonhada pena rodrigueana – o nu que ninguém pediu, que ninguém quer ver, que não espanta ninguém. O biquini vai comprar Grapete e o crioulo da carrocinha tem o maior tédio visual pela plástica nada misteriosa” (Rodrigues, 1996).

Outro nome designativo desse nosso presente coercitivo é tradição; é ela quem se nos apresenta e circunstancia a todos em sua imediatez enquanto cultura, positivada, evidente, desnuda pela luz da lógica, da gramática. E é segundo esse modo dogmático ou natural de herdarmos e lidarmos com a tradição – entediados como se naquelas carrocinhas –, ao menos a princípio, que cresce e vige a desonestidade, a irresponsabilidade, a sensaboria dos habituais saber e modo de ser.

Pois bem, toda realização humana, vida, ao que parece, sendo eminentemente decisão, julgar bem, querer o melhor, é, “naturalmente”, norteadada pelo desejo de

acerto, segurança, de não-engano, pelo saber, pela verdade, pois verdade é o critério, o referencial em que se enraíza toda relação homem-mundo, a dinâmica do viver. E não é “amor à sabedoria”, à verdade, a provocação originária ou, como se diz, a definição tradicional da filosofia? Filosofia não é isso mesmo: profunda imersão no senso comum, petição, reclamação de superfície ao fundamento? E em sendo tal petição, não se condiz: é ela a hora e o trabalho em que a precocidade dogmática – característica da escolar transmissão e apreensão de uma tradição – do comércio da noção de verdade como relação de adequação se detém? Será então a filosofia o amadurecimento da ocupação com a verdade e, assim, daquela petição; esforço, portanto, de esclarecimento da essência da experiência de compreensão de realidade, isto é, elucidação do modo de ser do homem? Já não fora essa a satisfação que Sócrates dera aos seus inquisidores: filosofia como a “ciência do homem”? (Platão, 1973a). E, agora sim, numa palavra muito cara a nós, modo de ser do homem ou vida, segundo nossa caracterização ligeira acima: não é isso mesmo o trabalho!?

A partir de uma exposição superficial da compreensão usual da verdade e sua articulação com a sintaxe detectamos em seu seio os ecos da formulação escolástica do conceito de verdade como *adaequatio* e sua filiação em alguns dos pensadores decisivos na fundação de nossa tradição. Cumpre doravante conquistar o direito desde o qual a noção de uma relação de conformidade entre dois extremos, homem e mundo, atravessa toda a história do platonismo com valor de verdade, ou seja: como se chega a entender verdade como concordância entre dois termos opostos e tão distintos: homem-pensamento-palavra aqui, mundo-coisa lá? Em que sentido se pode admitir uma tal concordância? Sabemos nós a natureza desta relação? Não soa um tanto estranho a verdade ser caracterizada como conformidade, concordância, uma junção, de certo modo, entre termos que se disjuntaram justamente pela vontade de verdade e segundo o método do bem pensar, a lógica? Teria então a vontade de verdade, a lógica, a disjunção alma-corpo, inventado ou até mesmo ser o próprio erro? Como pode a lógica, a gramática mesma, juntar o logicamente disjuntado? Será então a essência da verdade, da relação homem-mundo ilógica e irrepresentável? E, caso o seja, será então a linguagem representativa uma completa falsificação do real?

A interrogação que prossegue não pode ser outra. É preciso que tomemos claro o que é isso com que lidamos em todos os níveis de realização, sob ofuscante evidência, e é referência capital no conceito tradicional de verdade: o real. Percorrendo esse caminho elucidativo, necessariamente lançar-se-á luz sobre a relação verdade-trabalho. Pois abarcando na pergunta pelo real isto a que se alude como a “natureza humana”, conquistar-se-á uma menos dogmática compreensão, esperamos, da incontornável e problemática relação do homem com a natureza, isto é, da experiência do trabalho enquanto tal.

Na mesma índole, o ponto de partida e o fio de nossa caminhada será o mais usual dos instrumentos: a linguagem com sua estruturação gramatical; nossa guia, a criação teórica que elegera a linguagem e a verdade como seu elemento por excelência: a filosofia.

Da *Metafísica* de Aristóteles o Ocidente herdou, paradigmaticamente, uma in-

interpretação acerca do labor filosófico, cujo núcleo de sua formulação errou pela história qual questão originária: “E, pois, o que antigamente e agora e sempre se tem buscado e sempre sem acesso: o que é o ente?” (Aristóteles, 1987, VII, 2, 1028b, 2ss). A insatisfeita busca da filosofia dirige-se ao “é”, ao ser do ente.

Mas não é precisamente a evidência contrária a esse entendimento o que percebemos, após até mesmo a mais aligeirada manipulação de um compêndio qualquer da história da filosofia? Não encontramos lá um rosário de sucedâneas determinações, respostas, soluções à pergunta pelo ente? Certamente, é isso que encontramos amiúde; porém, é justamente essa evidência o que não refuta, mas ratifica a afirmação aristotélica. Por ser toda determinação do ser do ente notoriamente refutável e efetivamente, como se nos parece, superadas umas às outras, ao próprio ser do ente nunca parece se aceder. Com isso, Aristóteles não quis pronunciar uma nova e cabal resposta à questão, a sua. O “novo” de Aristóteles, por ser ele um pensador, haverá de ser, de modo revolucionário, o tradicional, o antiquíssimo, enfim, uma interpretação que deverá permanecer pelos tempos afora como tão somente uma questão, um problema no qual se concentre toda a provocação à repetição da questão do ser do ente àquele que se ocupar da lida filosófica.

Posto que a filosofia caracteriza-se pela pergunta “que é o ente?”, e esta exprime, segundo o vaticínio aristotélico, uma aporia eterna, tal aporia não se dissolverá pelo alargamento do conhecimento, com a pesquisa ou erudição. Pelo contrário, todo e qualquer conhecimento agiganta seu cabedal, segue sua prospecção se, e somente se, se desvia dessa aporia, desse beco sem saída: porque não pergunta pelo ser do ente. A esse apuro, tremendo problema, só chegamos após o atravessamento e esgotamento dos recursos intelectuais dispostos no bojo cultural; quando nos esvaziamos dos pré, ou seja, dos já sempre feitos, perfeitos conceitos, juízos.

Do fato de somente à filosofia sempre caber orientar-se pela pergunta aporética “que é o ente?”, não se depreende, evidentemente, que ela seja um não-saber, mas um saber que não tem como se dizer: e isto é, cremos, o que precisa ser aqui apreendido na caracterização aporética da busca filosófica. O acusado estado de aporia deixa entrever uma rasteira que o pensamento aplica na sintaxe, na gramática. Ao filósofo, parafraseamos, outrora, agora e sempre coube então ouvir a doutrina calada nas palavras da tradição e comunicar aquilo que, quando apreendido, revela-se incomunicável, inabarcável pela semântica. A ele compete percorrer um outro caminho, um outro nobre método: o caminho do coração, da comoção, da concórdia ao tom da questão.

Mas o que pode então falar e ensinar um saber que se silencia diante da sua questão, diante “da” questão?

Se em tudo o que fala a filosofia não responde ou oferece coisa alguma, a imparidade de seu discurso é de conclamar a ouvir; tudo o que ensina é a aprender. Em suma, sua fala é o vetor da aporia de que padece: legítimo presente de grego, cuja inoportunidade já levou alguns à morte.

Portanto, não há outra atitude a se tomar em nossa aprendizagem senão encaminhamo-nos ao beco sem saída, ao *habitat* da filosofia; trabalharemos para o advento deste presente. Trata-se de uma caminhada que tem por coroação a con-

quista do similar estado aporético daqueles que perguntaram pelo ente e, com isso, também a conquista do direito de repetir a pergunta, justificá-la, responder por ela; enfim, torná-la responsabilmente nossa.

Mas, então, o que significa e diz a palavra-objeto da questão: o ente?

Do ponto de vista gramatical, ente é um particípio erudito derivado do latino *ens*, particípio presente do verbo *esse*, ser. Porque o verbo “ser” em português é defectivo no particípio presente, no uso corrente da língua emprega-se outra forma nominal do verbo, seu infinitivo. Daí falar-se “ser” vivo, “ser” humano. Incontornavelmente, com a pergunta “que é o ente?” a filosofia co-pergunta “que é isso, a participação?”. Porém, nosso acesso a ela media-se por essa outra: “que é o particípio presente do verbo ser?”, pois isso é, em termos gramaticais, o “ente”.

Enquanto forma verbo-nominal, o particípio constitui-se pela contração em si mesmo de duas forças semânticas diametralmente opostas: uma processual, a do verbo; outra estática, proveniente de sua natureza nominal. Sendo um nome adjetivo, impinge ao substantivo a que se prende uma determinação qualitativa, portanto uma restrição. Isso quer dizer que o substantivo correspondente é restringido, diferenciado, modelado por um verbo, como seria caso mantivéssemos em nosso sistema lingüístico a forma particípio presente, por exemplo: mulher amante. Em outros termos, o particípio reúne as categorias de qualidade e ação, de modo que a qualidade é a própria ação; ele modula o substantivo ativamente. À pergunta “qual”, isto é, “que modo” de mulher?”, responde-se: aquela “que” ama, “que faz” amar, a “amante”. Conclusão inevitável: o particípio presente do verbo ser, ente, pode também ser dito e entendido de modo extensivo: aquilo “que” é.

Percebe-se, no entanto, que este particípio não guarda nenhum vestígio de adjetivo. Efetivamente, nesse caso, o pronome relativo “que” não restringe “aquilo” algum; não anuncia uma qualidade que irá diferenciar o aquilo referido dentre todos os outros da espécie, como o é no exemplo acima. Com o verbo ser não se modifica um substantivo. Ente, esse particípio, por ser um substantivo, apenas pode, de comum aos demais particípios, desempenhar as funções de sujeito e objeto. Porém, superando tanto essa comunidade formal quanto aquela carência semântica, ente é aquela – digamos meramente a título de esquematização expositiva – realidade anônima subjacente a todo nome: “o” (ente) amante; “aquela” (ente) mulher; “este” (ente) macaco, etc. Pois tudo o que sentimos, imaginamos e entendemos, de que falamos e com o que nos comportamos “é”.

E se dissemos que o particípio “ente” não se presta à adjetivação, agora completamos: todo o real é, pelo reverso, modulação do verbo ser. Todo algo é, embora não o conjuguemos, um modo, uma qualidade de ser. Essa constatação obriga-nos a incluir em nosso entendimento de tudo sobre ou do que dizemos que é um aspecto verbal. Pois todo o real, em sendo um ente, em sendo ôntico, é particípio – particípio do verbo ser – e, lembremos, um particípio reúne em si mesmo as valências antagônicas de movimento, processual (verbo) e de estaticidade, conformação, figuração (nome). É preciso, desconcertantemente, imaginarmos que, por exemplo, quando uma mesa é, ela está realizando o verbo ser-mesa: dizer “a mesa é” significa “a mesa meseia”.

Apesar de ser gramaticalmente uma loucura – e por gramática entenda-se a

estrutura determinante da compreensão do bom senso –; apesar, dizíamos, de ser um, no mínimo, bombástico horizonte de compreensão das coisas, é preciso que se reconheça a força, o interesse que orienta e promove nossa análise. Estamos tentando lançar luz nos porões empoeirados e obscurecidos da gramática, em suas esquecidas fundações reais. Nesse sentido, suportemos, com alegria, a “pedrada”: tudo que é é sempre uma conjugação da ação de ser, uma realização, portanto sempre numa forma, numa figura, numa determinação desempenhada pelo nome. Quem quiser contrariar essa necessidade real precisará encontrar, para tanto, o infinito ser para além de toda e qualquer modulação ôntica. Admitir “algo” assim imodulável, por sua vez, implicaria considerá-lo, entretanto, absolutamente irrealizável, impensável e logicamente desnecessário.

Soma-se a essas uma terceira inferência. Entendemos um ente como o que é. O uso do verbo ser nessa forma intransitiva é oportunidade excelente para atentarmos a sua imbricação com outro verbo: o haver. Diga-se “uma cadeira é”; “que seria de mim se tu não fosses?”; ou ainda, “é um deus nesta pedra magnética!”. Ouvir-se-á o mesmo em todos os exemplos se substituirmos o verbo “ser” pelo “haver”, e este com o sentido de existir, portanto impessoal. Ente é tudo que há, que existe, e a existência é impessoal. Não está submissa a um sujeito a existência nele surpreendida. Ela não se apóia em nada, tal como sobre nada está um fenômeno atmosférico. A existência simplesmente, singelamente acontece, sem fundo ou fundamento, sem razão, sem causa, sem ponto de partida; a existência se dá, assim mesmo: dá-se sem mais nem menos, de graça; ela é uma graça, uma dádiva, um dom, uma doação, pura gratuidade. A existência é nosso ganho ou presente fundamental, nossa última e primeira prenda!

Mas, como isso a que chamamos existência pode ter essa constituição? E mais: o supracitado caráter verbal, ou melhor, verbo-nominal, participial enfim, do real, não nos insinua justamente o contrário do que rejeitamos com veemência, a saber, que a dimensão infinitiva do ser precisa existir para que possamos afirmar o real como uma modulação sua? Em outros termos, não é necessário que, voltando ao exemplo, exista uma mesa infinita, eterna, paradigmática, para que lhe possamos referir modos? Mas, como falar da existência de uma tal mesa, se existência é ôntica, mundana? Isso precisa ficar claro e será em obediência a esse imperativo que as linhas subseqüentes encontrarão sua razão.

Tomemos um ente como exemplo. Qual? Tudo o que nos vem à percepção é ente. Há entes, coisas: uma cadeira aqui, outra ali, este lápis que tenho em mãos, esta mesa de escritório, aquela árvore lá em cima do morro, este gosto ainda presente do café há pouco tomado, e tudo o mais que pudermos indicar. O comum dentre tudo isso elencável é não só o fato de serem entes, mas de serem necessariamente indicados, percebidos e expressos desde uma demonstração. Reside aí a possibilidade de os entes se mostrarem diferenciados uns dos outros não apenas segundo a espécie, explícita no nome, mas sobretudo dentre os coespecíficos. É que não nos aparecem tão somente mesa e cadeira, evidentemente coisas distintas, mas “esta” mesa e “esta” cadeira. Não nos deparamos com “a” mesa ou “a” cadeira em nenhum momento de nossas vidas. Todo ente é apreendido enquanto “um” ente, isto é,

enquanto um exemplo singular disso que ele tem por nome.

O caráter singular de um ente, expresso pelos pronomes demonstrativos, é sustentado pelas determinações de lugar e tempo essenciais em cada um. Tudo o que é “aqui” e “agora”. Eis que me defronto então com “esta” mesa, exíguo apoio sobre o qual vou desfiando pelo pó de grafite o fio que o pensamento me confia, obstruindo a alvura da folha. Ainda que a comparemos com uma outra mesa oriunda da mesma série de fabricação, sua singularidade se mantém inabalável. Pois ambas não ocuparão ao mesmo tempo o mesmo espaço, isto é, no mesmo “agora” o mesmo “aqui”.

Esse aspecto espaço-temporal de um ente, articulado ao seu nome, é o que nos permite identificá-lo como o mesmo em seu movimento, ou seja, com o passar no/do tempo esta mesa se mantém mesa. Ora, aquilo que **unicamente** é dito, **versado**, através de suas diversas versões, conferindo-lhes assim suas identidades e simultaneamente diferenças, qual um limite, princípio de diferenciação necessário a todo aparecer, tanto na multiplicidade quanto no movimento se mantendo o mesmo, é o que chamamos **universal**. O nome “mesa” e os termos “aqui” e “agora” são exemplos de universais.

Com isso acabamos de dizer que tudo o que é é como que duas vezes. É aonde nos levou a observação imediata da articulação dos aspectos espaço-temporal e nominal de um ente. Usualmente expressamos essa dualidade dicotomicamente através de termos como: abstrato e concreto, universal e singular, atemporal e temporal, uno e múltiplo, extramundano e mundano, supra-sensível (ou inteligível) e sensível, transcendente e imanente, sobrenatural e natural, metafísico e físico, etc. Dicotomias essas que se resumem a uma só, qual seja, ser e aparecer. Não basta que esta mesa seja concretamente, seja isto que parece ser; o ser desta mesa não se corrompe ao tempo, é uma abstração que se mantém em tudo e apesar de tudo, como manter-se-ia um resto, um resíduo: a “mesidade”. O ser do ente, sua verdade, isso que irá nos convencer e aquietar nossa insegurança diante da labilidade do tempo, é a “entidade”. Essa entidade, o mais universal dos universais, a tradição latina entendeu por bem denominar *substantia*, *quidditas*, como tradução do termo cunhado por Aristóteles – e já Platão – para precisar o ponto, e assim orientar o olhar, a que se dirige a questão “que é o ente?”. Esse termo é o substantivo abstrato *ousia*, derivado de *on*, ente. É o que Aristóteles nos lega como sua própria tradução ou interpretação de tal questão. Diz ele: “que é o ente? equivale a: que é a substância (*ousia*)?” (Aristóteles, op. cit., VII, 2, 1028b, 2ss) .

Substância é isso que há de responder pela presença e constituição do real, de todo e qualquer ente, e sobre cujo vigor se fia toda tradição filosófica na medida em que assume sua questão como a questão originária, a questão da tarefa do pensar. Surge desde um *parti pris* metafísico que nos conforma a todos – a nós legatários dos gregos – qual seja, o de admitir o real, ele mesmo tal como aparece, tal como é, carente de autonomia, de justificação, insustentável; enfim, carente de verdade epistêmica. Segundo nosso atavismo, o socratismo-platonismo, já sempre estamos na crença de que aquilo que é precisa ser duas vezes; uma é pouco, o mundo é o lugar do apoucamento. À pergunta socrático-platônica *tí estín*; (“que é isso?”), atra-

vés da qual principia a filosofia própria e estritamente, ou seja, filosofia como eros do saber, como volúpia, apetite do saber, vontade de arrancar à luz o mais profundo dos fundamentos do real, escafandrismo intelectual, à tal pergunta responder-se-á imediatamente, sem problema algum, por exemplo: – “Isto é uma abelha”. E insiste a filosofia: – “Mas veja, oh amigo, que isto é uma abelha é uma evidência irrefutável, da ordem do imediato. No entanto, por isso mesmo ela não responde, isto é, o fato de tão simplesmente ser isto uma abelha ainda não me convenceu do que isto é. Entenda-se, pois: com tal pergunta o que está em causa é o que isto a que nomeamos abelha é; nossa pergunta se dirige àquela lacuna que toda e qualquer abelha fática, imediatamente evidente não preenche, mas cujo vigor há de ser desempenhado quiçá por uma outra abelha, uma mais abelha que todas, a abelha pura, em si, forma arquetípica da qual todas as mortais abelhinhas derivam sua forma e desde onde, portanto, podemos identificá-las como abelhas e diferenciá-las umas das outras. Reformulemos, pois então, nos seguintes termos nossa questão: o que é isto – a (proto!-) abelha? Ou ainda: o que faz uma abelha ser o que é? Qual é a substância, a essência, a qualidade, a mais pura e decantada realidade subjacente a toda aparência, a todo modo, à mundanidade, imperecível no profundo da abelha: a abelhidade?!”.

Sob a pecha do enfado, do tédio e até mesmo do bufo, do ridículo, nasce a filosofia, isto é, um discurso cujo nó fulcral se sedimentou como a mania histórico-ocidental: a de perguntar pela presença essencial no seio das aparências, pelo ser, pela verdade. É o que nos relata o próprio Platão, através de uma estória guardada da tradição num de seus diálogos:

Conta-se, acerca de Tales, que teria caído num poço quando se ocupava com a esfera celeste e olhava para cima. Diante disto, uma criada trácia, espirituosa e bonita, ter-se-ia rido e dito que ele queria, com tanta paixão, ser sabedor das coisas do céu, que lhe permaneciam escondidas as que se encontravam diante de seu nariz e sob seus pés. O mesmo escárnio se aplica a todos os que se ocupam da filosofia (Platão, 1973e, 174a)

É isso. No meio do caminho havia um buraco... Por sobre esse buraco não há caminho no meio do caminho; seguindo-o, decerto nele se cai e dele, desse caminho e de quem por ele se encaminha, criados e servos sempre se riem. Será esse caminho da queda, perigoso, essa sua travessia, será ela o caminho, o método de libertação? Um caminho que, uma vez assumido como encaminhamento de vida, mostra-se como o lugar ou o método de realização de liberdade, de libertação do estado de escravidão, servilismo, do modo de ser daqueles – de todos nós – que não descansam da sua ocupação com as coisas, com o rame-rame da vida? Reclamação de substância, fundamento, luz, verdade: o que isso tem a ver com liberdade? Deixemos, por enquanto, dormir essas interrogações.

O fato é que, retomando o fio da meada, a pergunta ou o discurso filosófico é, senão a mais, ao menos sobremaneira insidiosa. Em seu enredo modorrento uma gravíssima, uma vertiginosa exigência se impõe: a de termos de repeti-la para que possamos rejeitá-la. Mas aí... Tarde demais, curvamo-nos a ela. Muito bem, acusamo-

la: “És ridícula! – Mas o que é isto – o ridículo? Precisais sabê-lo para acusar-me assim. Portanto, se, ao que parece, já o sabeis, dize-mo sem mais!” E assim suceder-se-á: “És inútil! – O que é isto – a inutilidade? És ímpia! Subversiva! Corruptora da sociedade! – Pois bem, o que é isto – o herdar e o transmitir? o ensinar e o aprender? a tradição? o saber?”

A questão da substância só pode medrar num contexto em que a filosofia já se interpretou a si própria como tarefa de visão ou iluminação da realidade última da natureza das coisas; ou seja, como tarefa contemplativa ou teórica fundamental à justa vida prática. O filósofo, nesse contexto, é aquele que põe em marcha e provoca o desempenho de tal tarefa somente porque já viu e está lembrado da verdadeira natureza do real. Para que seu discurso seja possível, entretanto, precede-se uma semantização do real, isto é, as coisas são assumidas como o referencial extralingüístico prenhe de significações. Palavras e coisas sendo correlatas, a linguagem torna-se o instrumento excelente de aproximação da intelecção dos (ainda) não-filósofos à substância do real. Aproximação nunca esgotativa, pois tal intelecção é uma experiência singular, privadíssima, chegando à incomunicabilidade. O filósofo é o “condutor de almas” que tem por instrumento de condução e de trabalho a linguagem. Não é à toa que o diálogo é escolhido como o estilo discursivo filosófico. Pois, uma vez garantida a comunicação com a convencionalidade da linguagem, os interlocutores podem estar assegurados de que falam das mesmas coisas e, assim, o discurso pode se amarrar em torno do *tí*, do *quid*, do ser das coisas e aproximar-se dele atravessando o tecido de significações, cabedal intrínseco a toda língua. A esse movimento, deu-se o nome “dialética”. A rigor, no jogo dialético, em meio aos recursos lingüísticos, sempre disponíveis, de nome e verbo, as únicas formas de que se dispõe para fazer uso da língua são as exclusivas “é” e “não é”.

A questão do ser, da substância, manifesta na formulação “que é o ente?”, visa, portanto, à fundamentação da experiência que confere a imparidade ao homem: a experiência de estar sempre na compreensão de ser. Pois, para que todo homem diga que algo é ou não é isso ou aquilo, ou seja, para que se apreendam os modos de ser, as aparências que nos circunstanciam a todos, já, de alguma forma, se conhecem as correlatas essências, a alma já as “viu”, tal como o fez a do filósofo, porém também já as esqueceu. Ora, dizer que o homem está sempre na compreensão do ser é o mesmo que dizer: o homem é o único ente que **participa** do ser, da transcendência, da realidade de todo o real. Ente dotado de transcendência ou participação, o homem é, a rigor, a encruzilhada entre imanência e transcendência, o conectivo “e”, precisamente.

Mas, aí está. Essa faculdade, magicamente, termina por impingir um caráter ôntico àquilo mesmo que diz não o possuir. Falamos de mundo aparente, ôntico e mundo transcendente, mundo do ser. Neste mesmo momento, porque acusamos uma existência a este último, o entificamos. Dizer, por outro lado, que ele não existe, que ele não é, seria cometer uma petição de princípio: como sustentar que o ser não é, e que, portanto, é igual ao não-ser, o que já está implicando a compreensão de algo que é? Cumpre voltarmos às dicotomias aludidas acima, pois o seu referencial é sempre o ente, por excelência o homem, expresso pelo conectivo “e”. Nele se con-

centram as ditas forças antagônicas.

Meta, esse prefixo grego cuja tradução latina é *trans*, não significa apenas “além de”, mas também comporta um sentido mais radical: o de ir de um lado ao outro, *transpassando*, *perpassando*, *atravessando* a totalidade, cumprindo a integração e a integridade. Trata-se do prefixo conformador do substantivo grego *metexis*, cuja tradução é justamente **participação**, bem como o é do verbo participar – *metechein*, donde, *metecho* – participo. É ainda o prefixo de *metokhe* – particípio – aquilo do que, como diz Jean Beaufret (1978, p. 172), os gregos se julgavam amigos (*philometekhoi*). Seguindo ao outro componente, *exis*, palavra de difícil tradução, é o que se costuma traduzir por disposição ou hábito, ou seja, aquilo que se diz possuir (*echo*), porque antes por ele se é possuído.

Participar e participação aqui estão aludindo à experiência de possuir sob o modo de já ser tomado pela disposição ou hábito, portanto, fundador disso que se diz ter posse, qual seja, a disposição em cujo seio toda aparência ou aparecer é uma ordem, uma reunião, enfim, a graça de uma unidade de sentido que, para sê-lo, é fontal, nunca se esgota em suas conformações e encaminhamentos. A essa disposição ou hábito, desde onde se dimana o sentido de tudo o que é, o grego denominou *logos* – palavra, linguagem, sentido, discurso e, por derivação, lógica, *logike*. É essa *exis* que vem explicitamente caracterizando-se como a essência do homem ocidental desde Aristóteles, ao defini-lo como *zoon logon echon* – na tradução latina, *animal rationale*.

Vê-se então que decisivamente o problema da participação, a pergunta pelo ser do ente, pela substância, implica que tomemos o homem como sede de toda realização do real e, portanto, como o foco que orientará tal interrogação. Pois sua imparidade, ser “dotado” de *logos*, atrai para si o privilégio de ser o ente para o qual e desde o qual tudo é, ou seja, de ser o único ente, como já dissemos, que está na possibilidade da compreensão do ser. A questão do ser é a questão do modo de ser do homem. Vê-se paralelamente que, nesse sentido, abre-se caminho para a dissolução da dicotomia ser-aparecer, universal-singular. O ente, como dizíamos, ponto desde onde são decididas as contraposições dos termos constitutivos das dicotomias, deixa de ser, portanto, ponto de divergência e passa a ser de convergência. Talvez melhor dizendo, o ente é uma tensão, uma corda tensionada através do que *personam* em condição, em consonância essência e aparência – se é que ainda devemos usar tais termos dispostos dessa forma.

Impõe-se, portanto, que tentemos uma descrição desse jogo constitutivo do teor ontológico do real, o que está em causa em todo “é” por nós pronunciado ou apenas apreendido. Pois é na experiência trazida à fala por essa palavrinha “é”, que se verificam as realizações de uma compreensão do ser e do ser compreendido, do real, portanto simultaneamente. A pergunta a nos fazermos a nós mesmos é, por fim: como o “antes” – o universal – e o “tardio” – o singular, o ente aqui e agora – se comungam num único fenômeno? Como podemos ainda admitir uma tal anterioridade segundo nossa compreensão do tempo?

Bom, já sabemos que o sentido de tudo que é é transcendente a ele; e essa transcendência é própria da linguagem, do *logos*, sempre universal. Daí acusarmos

uma anterioridade de todo e qualquer nome, ou qualquer outra locução ou termo designativo de sentido, à sua presença singular. Para retomarmos nosso exemplo, sempre que olho para este ente e o entendo mesa, e vejo mesa, mesa “já” estava aí – entenda-se, o sentido mesa não é posto, produzido por mim, mas ele é quem orienta meu olhar. Tanto quanto dar-se-á caso encontremos, por exemplo, um pedaço de madeira a esmo e o apreendamos como “um pé de mesa”. Talvez com maior facilidade perceba-se o que esse “antes” aqui quer dizer: mesa é tudo o que “já” foi visto para que este toco se nos possa vir a conformar como um pé seu; se há pé de mesa, já mesa foi vista, já mesa ordenou, delimitou, amarrou, enredou toda análise que possamos fazer deste ente. Mesa impera, triunfa, governa.

Muito bem, mas o que significa esse “já”? Pois essa existência prévia não possui nenhuma consistência ôntica. Não é, portanto, uma anterioridade temporal linear como o seria 9 horas em relação a 10 horas, um momento que é abandonado para trás devido à consecução temporal rumo ao futuro. Precisa ser, já anunciamos, um princípio que não seja ultrapassado, que não cesse de ser o que é, que não cesse de principiar. E não nos acanhemos de assumir: ora, um princípio que não deixa de sê-lo não é princípio algum. Sim, sem dúvida alguma todos concordamos. Mas também é irrefutável que se trata de uma anterioridade doadora de identidade e diferença, portanto de um princípio que, a rigor, nada pode começar para terminar; um momento que é conjuntamente com o outro dito posterior.

Ora, trazendo essa necessidade de volta ao exemplo, a saber, a necessidade de o “antes”, o “começo” ser conjuntamente com o outro dito “posterior” – portanto não mais posterior, mas igualmente começo – trazendo, enfim, essa estranhíssima, bizarra necessidade de volta ao nosso já habitual exemplo, diríamos: todo ente é em sendo; mesa é em sendo mesa, “na medida em que” é mesa, “enquanto” é mesa, “à proporção”, “ao passo que”, diríamos, “está sendo”, “padece”, “sofre” esse desígnio, destino, sentido mesa. Tais conjunções empregadas e o grifo sobre elas não são gratuidades. São todas, segundo a gramática, conjunções subordinativas proporcionais. Sabemos o que isso significa: estabelecem e explicitam uma relação de proporcionalidade entre duas orações, quando então uma é subordinada e a outra principal. Em nosso caso, a tônica da subordinada é a expressão da idéia de gerúndio; é ele, o gerúndio, que propriamente adverbializa o verbo da oração principal.

Um gerúndio impinge um aspecto de duração temporal e, portanto, restritivo: exprime e encerra a ação tão-somente ao momento de seu discurso. Por isso ele confere um modo ao termo a que se refere. Melhor dizendo, em falando de modo, um gerúndio suprime, isto é, não mais autoriza que o apreendamos como um termo referente a outro extremo então referido. Essa modulação não é como que um terceiro elemento produzido qual uma mistura heterogênea, onde se mantêm distintos, apesar de misturados, os elementos componentes; não é um amálgama, aglomerado, água “e” azeite. A modulação aludida, a gerundial, evoca a experiência da infusão, da configuração de um ente diante do qual não se encontra indício algum de seus termos componentes subsistentes em sua forma primitiva, inicial. No gerúndio, a ação não mais é situada “no” tempo, como o é aparentemente em outros aspectos verbais, mas traz consigo consubstancialmente “o próprio” tempo; ele veicula e revela, talvez do modo mais exemplar em nossa língua, o acontecimento, o dar-se do

tempo; não contando com este como o positivado plano tripartido passado-presente-futuro, em cujo esquadro a ação se encontrará em algum ponto. Dizemos, com isso, que todo gerúndio expressa uma condi(c)ção, um dizer, um vir-à-tona-junto, uma coordenação, e não uma *superposição* ou *acumulação*, entre ser e tempo.

Um “vir-à-tona-junto”? Mais uma vez, que seja tolerado o amuo, mas é mister uma melhor descrição desse fenômeno capital. Reza a gramática que o gerúndio possui duas formas: a simples e a composta. Apenas por fim de concisão, será suficiente a consideração sobre a primeira, não excluindo de todo a possibilidade de as depreensões subseqüentes referirem-se também à segunda forma. Assim, segundo o esquematismo gramatical, a forma simples expressa uma ação em curso que pode ser imediatamente anterior ou posterior à ação do verbo principal, bem como simultânea a esta. Tal localização temporal do gerúndio seria determinada por sua colocação na frase. Todavia, o que não é visto pela gramática é a arbitrariedade dessas determinações locativo-temporais do gerúndio. Em outras palavras, falta-lhes legitimidade, sustentabilidade a partir do fenômeno gerundial mesmo. Em todos os casos mostra-se incontestável que o local, para usar o termo, da ação principal é o próprio gerúndio. Dizer que este tem seu lugar naquele significa: o gerúndio é desde onde, ou seja, é o elemento, o ambiente onde o verbo principal ganha seu vigor; o gerúndio é o lugar de realização, portanto de presentificação, situação ou concretização da ação principal, numa palavra, seu mundo. A esse movimento de surgimento, de afloração ou irrupção de sentido, aqui por nós referido ao verbo principal, os gregos chamaram *analogia*; onde o prefixo “*ana*” tem por significado o movimento de ascensão, de trazer de baixo, do obscuro, para cima, à luz, à tona, pois. Nesse caso, o trazido à luz é o sentido, o *logos* (do verbo) principal. *Analogia*, não por acaso, costuma ser traduzida por proporção. Por isso a gramática manualesca nomeia, sem clareza do motivo, as supracitadas conjunções subordinativas de proporcionais e nós explicitamos a expressão própria de um gerúndio como um “vir-à-tona-junto”.

No fio de nossa investigação acerca do ser de todo e qualquer ente, trata-se do gerúndio do verbo ser, constitutivo de todo real, posto que este, o real, é, em todo caso, um modo de ser. A proporção ou analogia, portanto, é entre um ente consigo próprio. O gerúndio do verbo ser exprime o fato de um ente ser a realização, a presentificação, o vir-à-luz do sentido de si próprio, recolhido, retraído ainda em irrealização, apenas em potência, em possibilidade de ser. Daí o caráter gerundial de um ente ser o “vir-à-luz-junto” de ser e tempo; quando o dar-se da possibilidade mostra um “é”, uma atualidade, portanto quando o tempo simultaneamente faz-se presente.

Chegamos, finda essa digressão, a articular as três formas verbo-nominais constitutivas de uma coisa. Toda coisa é, portanto, um particípio do verbo ser. Sendo assim, esse particípio é necessariamente um modo de ser, um modo da forma infinita, atemporal dessa ação. Ainda decorrente da intransitividade do verbo ser evidenciada na formulação extensiva da descrição de um ente, falou-se toscamente da existência. A forma intransitiva aproxima-se do campo semântico de um verbo impessoal, do haver. Daí a aligeirada caracterização da existência, em última instância, como aquilo que se dá a si própria, independentemente de um outro sujeito. Não obstante, tornou-se um problema desde então a “dupla” existência insinuada pelo fato de tudo

que é ser um modo. Estávamos com isso adentrando na problematização da determinação metafísica de mundo, em que grassam as dicotomias familiares a todos, decorrentes daquela originária: ser e aparecer. Agora se vê que a realização da existência, talvez melhor, que sua auto-realização, a relação desse nível transcendente de um ente e sua presentificação é gerundial. Com isso dissolve-se o paradoxo da duplicidade, posto que se apoiava no ingênuo entendimento do modo de realização do tempo. O gerúndio, trazendo a consubstancialidade de tempo e ser, diz que todo “é” é em sendo; um ente, um existente é gerundial, doando-se a si próprio. Se era possível e necessário interpretar a sentença “a mesa é” por “a mesa meseia”, doravante o é, mais radical e – por que não? – estapafurdeamente, por: “a mesa meseia (ou é) meseiando”. Entretanto, o âmbito de questionamento já se havia deslocado para o homem, uma vez que ele é o único ente, por ser dotado de *logos*, de “transcendência”, que está na capacidade de participar, de compreender e proferir o sentido de tudo o que é, ou seja, porque é somente para o homem que o ser aparece, doa-se a si próprio nos mais variados modos, portanto em conjunção com a realização temporal. O homem é o único ente necessário para que as coisas sejam. A essa peculiaridade do homem, referia-se Aristóteles quando disse: “a alma é de certa forma todas as coisas” (Aristóteles, 1982, III, 8, 431b, 21ss).

Mas como se estabelece e desdobra tal relação privilegiada com as coisas? Como é esse “se dar” da existência ao homem? Notemos, porém, que essas perguntas, quase sinônimas, remetem-se àquela ainda não esclarecida tocante à compreensão do tempo. Qual é o horizonte de compreensão do tempo que precisamos conquistar para que o absurdo, o descalabro intrínseco ao modo de ser do real se nos torne evidente? Pois, bem entendido e com todas as letras, o caráter gerundial do real ou a consubstancialidade entre ser e tempo estão afirmando peremptoriamente que ser e não-ser se dão conjuntamente! Sim, o antes que é apenas depois, mas que não é depois porque não há antes (sic!), está explicitando a negação dos princípios lógicos de identidade e de não-contradição. Nem mais nem menos.

Bom, respondendo as questões e dando trato a essa bola, o caminho já fora insinuado. Dissemos acima que tudo que é é na medida em que “padece”, “sofre” o destino, o sentido de ser isso que é: é-se enquanto se “está” sendo. Em pouquíssimas palavras, o real é um “estado” – isso caracteriza decisivamente sua dinâmica gerundial. “Estado” é uma afecção, um “padecimento”, dizíamos. O grego chamou essa noção de *pathos*; daí todas as *patologias*, as afecções, que nos tomam com virulência e subtaneidade, que nos acometem intempestiva, inopinadamente, de modo que não se pode saber desde onde vêm, isto é, quando começam e nem quando terminam. Como que por um abrupto assalto ou abrupta queda, ou bem já nos vimos sempre dentro ou sempre fora. Não há introdução nem conclusão diante dessa experiência, por justamente tratar-se em toda experiência de limite. *Pathos* é esse limite, *péras*, a que podemos chamar de *circunstância*, mundo, nosso enredo, derredor dentro do qual estamos a cada palavra, a cada percepção, a cada instante por obra e graça do modo de realização do homem, qual seja, a existência. Não há substância, quiddidade alguma a ser encontrada no homem, nenhum conteúdo essencial senão o fato absolutamente necessário de ser ele o único ente que é (*siste*) em constante exposição

(ex), *existindo*, pois. É em sendo esse oco, esse vazio, ausência de substancialidade, que se abre às afecções, às realizações do real. O homem é tão-somente a possibilidade de uma possibilidade de realização. É essa a única “natureza” humana, se quisermos usar a expressão; natureza humana como princípio de realidade, abertura, lugar onde luze toda aparência, onde *grassa* todo *pathos*, além do que nada somos, nada é: ser **é** aparecer.

Segundo esse horizonte de compreensão, fica censurada a idéia sucessivo-linear de tempo. Tempo ganha a constituição de instante e uma dinâmica circular, pois “princípio”, nesse sentido, vai definitivamente de encontro à noção de *arché*. Nossa crença de que princípio começa e é superado pelo tempo em direção ao seu fim tem como pressuposto que o real existe *por si mesmo*, ou seja, que ele *subsiste* e que é efetivamente ponto de partida de toda realização. Como não podia deixar de sê-lo, coerentemente a substância última há de ser o “eu”, a consciência onipotente, livre árbitra que crê poder decidir, como causa, sobre sua vontade, sobre a pendência do seu querer, isto é, sobre suas afecções. Ao considerar-se substância última, o “eu” exila a gênese do tempo para as esferas celestes e seus movimentos na estratosfera e reduz o ser a mera cópula entre sujeito e predicado. Trata-se evidentemente de uma perspectiva também, de um *pathos*, porém, que se enraíza na força entificante da linguagem, atrás da qual se esconde uma singularidade criativa, seu momento intermitente, sempiterno, incessante de irrupção de sentido, sua originariedade. Porque assim encobre a gênese do real e se põe em seu lugar, esta é uma perspectiva ou o *pathos* do *pseudos*, do falso, constitutivo de vida, evidentemente. Tanto que é segundo essa ótica que o universal nos vem como um anterior (subsistente) e eterno a todo momento em que não tratamos com atenção a questão. Mas segundo a noção arcaica (*arché*) de princípio, a caracterização de *pathos*, o extraordinário eterno e supra-sensível há de ser nada além do próprio instante de acontecimento do real, o momento em que ele vem a ser: é o dar-se do tempo-mundo, o único impecível.

Arché é o termo grego para designar princípio e o que estamos aqui aproximando das noções de *pathos*, **perspectiva**: é aquilo que principia na medida em que se mantém vigorando, mantém o viço do ente. Daí dizermos que governa, orienta, vai à frente, por ser aquilo através do que (*per*) vê-se tudo o que se vê e como se vê (*spectare*), o que impera, o que triunfa, dá o ordenamento, o sentido das coisas. Desde onde então se é e para onde se retorna, constante brotar, olho d’água.

Se um nome é um símbolo de um *pathos* da alma, é porque esse *pathos* é a própria coisa. O problema da participação, ao exigir que entendamos o homem como o único ente regido por esse destino, o de ser dotado de transcendência, caracteriza-o como o ente em cujo prisma se revela todo “é”, todo “sendo”. É essa obra prismática, a de fazer visível a própria luz por traduzi-la, interpretá-la, o que a todo momento julgamos ser uma relação com as coisas. Tenho diante de mim uma campina, se estirando até onde a vista não alcança. Pois bem, o que haverá de ser essa campina? Ora, campina, já o dissemos! Sim, exatamente! O pasmo diante dessa pergunta óbvia revela que a interpretação e lida com isso a que chamamos campina é determinada pela naturalidade da perspectiva, digamos, científico-geográfica, que já de an-

temão nos ensina sem parar o que são os espaços como se relevos nunca deixassem de ser. Por outra, não, campina ainda nada nos é senão um nome decorado, que nenhum sentido faz para quem a assume como sertão e pão e sal da vida e de seus; campina será também outra coisa (como pode campina ser outra coisa senão o que ela é, campina?) para a morena Gabriela, que só desejava nela colher as flores do mato e, impossível carne, relva de horizonte afetivo dos homens de bem amar; para o boi, campina é pasto, suculência, vida de ruminância e...; para o Rosa, campina é vida de sua pena, vereda de liberdade, grandeza do silêncio...; para o genial holandês, campina é oportuna e necessária espera da justa luz, da cor...

Pois bem, todas essas são perspectivas que ditam o sentido de todo o real e assim o modo como pode se estabelecer uma relação com as coisas. Porém, é preciso ouvir bem, essa modalidade de relação, não sendo mais por direito produzida pelos termos que a cumprem, mas antecedendo-os e produzindo-os tal como são, é a própria perspectiva, o próprio *páthos*. É essa e somente essa a adequação que sustenta a verdade: a de se estar em concordância com aquilo com que se trata a cada caso pela força de uma perspectiva, de um *páthos*, de um princípio que orienta e governa como que por súbito, como que do nada e para o nada, o sentido de tudo, por um *logos*. O *logos* heraclítico que tudo governa.

Nessa destinação dada ao homem pela abertura de sentido, cabe a ele concordar, dissemos. Isso quer dizer que cabe a ele pôr-se no mesmo pulso, no mesmo tom, no mesmo movimento e ritmo, no mesmo (**con**) coração (**cardia**), em **concórdia**, pois. Adequação, verdade são experiências de bem ouvir, de se dispor à escuta do tom, do sentido, do encaminhamento, afinação. Mas sentido, e tudo o mais aqui dito como termo afim, é verbo, não esqueçamos. *Logos* é verbo, como princípio e no princípio. Verbo é ação, prática, realização. Se ao sentido instaurador de realidade devemos nos pôr de acordo e nos pomos de modo inopinado, é ele mesmo o que nos conforma a vida, uma trajetória de obra e escuta insistente e persistente de uma tarefa, de uma necessária e gratuita assunção de uma determinação. Seja o escrever, o pintar, seja o verbo que for, não se pode assumi-lo como uma realização que pré-exista ao também pré-existente sujeito da ação, aí sendo ele, o verbo, igualmente uma coisa, ou seja, um sujeito lá, objetando-me cá. Pois onde está o escritor que nada escreve, o pintor que nada pinta, o nadador que nada nada? No mesmo lugar em que está o verbo que não se realiza senão como suposição temente à realização, ao tempo do fazer e aprender, à lavoura dele mesmo, é claro. Pois de há muito um certo cavaleiro de triste ensinara a um tal Cervantes, que o homem é filho de sua obra, não esta filha dele. Esse é o sentido ontológico do trabalho, o único que nos merece.

Referências Bibliográficas

- AQUINO, São Tomás de. Questões discutidas sobre a verdade. In: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madri: Editorial Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Madri: Aguilar, 1982.
- BEAUFRET, Jean. O poema de Parmênides. In: OS PENSADORES. São Paulo: Abril

- Cultural, 1978.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: OS PENSADORES. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DESCARTES, René. **Reglas para la direccion del espiritu**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- HEGEL, G. W. F. **Leciones sobre la Historia de la Filosofia**. México: Fondo de Cultura Económico, 1977.
- LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, José. **En Torno a Galileo**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Belém: Edições do Pará, 1973a.
- PLATÃO. **Fédon**. Belém: Edições do Pará, 1973b.
- PLATÃO. **República**. Belém: Edições do Pará, 1973c.
- PLATÃO. **Sofista**. Belém: Edições do Pará, 1973d.
- PLATÃO. **Teeteto**. Belém: Edições do Pará, 1973e.
- RODRIGUES, Nelson. **A dama do loteação e outros contos e crônicas**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.