

Maria de Fátima Silva

Coordenação



topias  
& Distopias

COORDENAÇÃO EDITORIAL  
Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

CONCEPÇÃO GRÁFICA  
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO  
Tipografia Lousanense, Lda.

EXECUÇÃO GRÁFICA  
Tipografia Lousanense, Lda.

ISBN  
978-989-8074-74-4

DEPÓSITO LEGAL  
289002/09

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:  
**Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos**  
**Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra**

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Maria de Fátima Silva  
Coordenação

*U*topias  
& Distopias



O LUGAR COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA EM PLATÃO  
AO ENCONTRO DE UMA MENOSPREZADA UTOPIA PLATÓNICA

1. Para o homem de hoje, é intuitivo que o mundo é constituído por “coisas”, isto é, por objectos físicos dotados de determinada identidade nuclear (aquilo a que o vocabulário aristotélico chama “essência”) e de um conjunto variável de características mais ou menos conjunturais (“acidentes”, na mesma nomenclatura).

Por menos comprometida filosoficamente, costumamos adoptar para esta noção a descrição de que as coisas ou objectos físicos são *sujeitos de predicados* (quer dizer, entidades particulares susceptíveis de assumir certas qualidades com um grau maior ou menor de contingência), sendo que a tecitura fundamental do mundo é constituída por realidades deste tipo.

Esta concepção do mundo, embora dominante na cultura ocidental moderna, não é única nem exclusiva.

Ela nasce no Ocidente com Aristóteles, a partir do qual surge pela primeira vez o esquema sujeito-predicado ou substância-acidente e, com ele, a convicção de que o mundo é melhor compreendido se o supusermos constituído por *sujeitos* ou *substâncias* e melhor descrito quando enunciamos as generalidades mais próximas sob as quais tais sujeitos caem.

Desde então, porventura por influxo convergente do individualismo cosmopolita do helenismo, do pragmatismo da mundovidência latina e, certamente, da conquista da Europa pelo criacionismo e pelo personalismo cristãos, este esquema impôs-se naturalmente como um *a priori* mental, como um *habitus* entranhado, como uma segunda natureza na nossa relação com o mundo e conosco próprios.

E é assim que, hoje, se pedirmos à criança mais inocente ou ao rústico mais desprevenido que nos descreva o conteúdo desta sala, ambos concordarão em ater-se à categoria da substância, identificando intuitivamente as classes de itens por que se distribuem os sujeitos nela presentes: pessoas, mesas, cadeiras, quadros, etc.

---

<sup>1</sup> Parte substancial do presente texto constitui uma versão revista dos §§ 27-33 do nosso estudo *Releer Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, INCM, 1995. Os primeiro e último pontos retomam a segunda secção do artigo «O Platonismo de António Sérgio», publicado em *António Sérgio: Pensamento e Acção. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp. 327-340.

Das cores, dos sons, dos tamanhos, das qualidades, em suma dos predicados, nem uma palavra.

Também para nós é assim.

Esta sala encontra-se, para nós, guarnecida de pessoas, mesas, cadeiras, não de coisas grandes, brancas ou belas.

Se eu apontar para o objecto diante de mim e perguntar: “O que é isto?”, a resposta surgirá em unísono: “É uma mesa!”.

Naturalmente, ninguém se lembrará de responder: “É um castanho!”, ou: “É uma coisa castanha”.

Ora o que é curioso é que para homens formados numa distinta atitude mental, com outro *a priori* e outro *habitus*, a resposta natural seria esta última.

Para eles, o objecto que está diante de mim não seria mais uma mesa do que uma coisa castanha; e esta sala não seria melhor descrita pela enumeração das classes de sujeitos que as povoam do que pelo enunciado dos predicados que elas exemplificam.

Os homens assim convocados por mor do argumento não são antepassados remotos e rudimentares, devorados pela triagem da selecção natural para tranquilidade geral.

São os homens de uma *outra* cultura, actual ou possível, para quem o mundo é visto naturalmente de *outra* maneira – embora, evidentemente, o mundo por eles visto e o nosso mundo sejam um e o mesmo.

Ora esta visão do mundo tem também a sua sistematização filosófica. E esta sistematização tem também os seus representantes na história da filosofia ocidental.

Assim, ao mesmo tempo que a visão aristotélica foi dominando o Ocidente e se constituiu progressivamente a si própria como *a sua* visão, persistiu sempre, como que recessivamente, uma outra concepção do mundo, recalcitrante a adoptar as lentes do aristotelismo e denunciando-as como tais.

Podemos dizer que tal concepção surge filosoficamente com Platão, ou, talvez melhor, que a filosofia platónica é a consagração sob forma doutrinária desse outro modo original de ver o mundo, de que a gramática grega é o depositário, a literatura clássica o testemunho e a mais rica linhagem da filosofia grega pré-socrática um palpitante prenúncio.

Platão eleva, com efeito, o modo caracteristicamente grego de ver o mundo (a cosmovisão helénica) ao estádio consciente e sistemático de uma *compreensão filosófica do mundo*.

Ora, para essa compreensão, aquilo que em linguagem aristotélica se chamariam os “sujeitos” ou “substâncias”, isto é, os indivíduos, não são senão o cruzamento transitório de determinações eidéticas (de “predicados”, para usar a mesma linguagem), sendo que, em si mesmos, nada têm de próprio ou de seu.

Desprovidos de qualquer consistência ontológica, eles, os nossos “indivíduos”, são o mero lugar determinado pelo cruzamento das determinações eidéticas e, por conseguinte, o resíduo abstracto que, por absurdo, restaria uma vez consumada a sua ausência.

Deles pode dizer-se o que Mestre Eckhart dirá das criaturas sem o criador: não são diminutas, nem são mínimas; são *um puro nada*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. Sermão 4: *Omne datum optimum*.

Para o platonismo original, como, sob outras formas, para os platônicos de outras escolas, a verdadeira realidade não é a deste mundo, quer dizer, a do sensível e a do visível: é a das determinações em si e por si mesmas (as ideias ou Formas), cuja compatibilidade, formando de toda a eternidade uma espécie de desenho constelacional de todas as relações possíveis, gera para toda a eternidade a totalidade dos mundos possíveis e, neles, a totalidade das coisas sensíveis que existem, existiram e existirão.

Temos assim uma doutrina do indivíduo totalmente diversa e oposta à tradicional.

Em vocabulário aristotélico, dir-se-ia que o primado não pertence aqui ao sujeito, mas ao predicado, porque o sujeito não é senão a ilusão resultante de uma determinada combinatória de predicados, sem dúvida real (na curta duração da sua existência), porque realizada nessa e por essa combinatória, e sem dúvida única (na curta duração da sua existência), na medida em que seja também única tal combinatória, mas nem por isso menos aparente e fictícia à luz da verdade, para a qual a única realidade eterna e verdadeira é a dos próprios predicados.

E temos, em consequência, também uma concepção do mundo totalmente diversa e oposta à tradicional, para a qual é a constelação etérea dos predicados e a malha das suas relações inteligíveis, não a sua episódica e contingente resultante sensível, que constitui a estrutura real do real.

2. Reconhecidamente, esta doutrina do indivíduo e esta concepção do mundo não ocorrem, como tal, em local algum do *corpus* platônico.

No *Fédon*, no *Banquete*, no *Fedro*, nos livros centrais da *República*, em suma, nos chamados “diálogos do segundo período”, encontramos sem dúvida, com suficiente nitidez, uma certa ontologia de recorte dualista (crismada pela tradição como “teoria das ideias” ou “teoria das Formas”), em que o primado do inteligível sobre o sensível e a dependência deste em relação àquele, nos termos anteriores, assoma com indesmentível evidência.

Podemos ainda conceder que, no *Sofista* e nos diálogos ditos “críticos” (o *Parménides*, o *Político*, o *Filebo*, em particular), se avança para um entendimento relacional do inteligível, que permite racionalizar no âmbito daquela ontologia a intuição da *República* segundo a qual as ideias se “misturam” no sensível, ou *como* o sensível, e até que as coisas sensíveis nada mais são do que o resultado de tal “mistura” ou “combinação” (koinwniva: repare-se no termo) das ideias.<sup>3</sup>

Mas, à primeira vista, parece que a conclusão de que o indivíduo (no idiolecto platônico, “a coisa sensível”) não seria senão essa mistura, ou, nos termos de há pouco, o lugar determinado pelo cruzamento das determinações eidéticas, é uma inferência ousada, sem base textual de suporte.

Não é assim.

Se bem que seja verdade que em local algum do *corpus* se encontra uma exposição desta tese, como, verdadeiramente, em local algum dele se encontra uma exposição da teoria das ideias, ou de qualquer outra doutrina (lembramos a advertência da *Carta VII* segundo a qual “da minha mão, não há nem haverá qualquer tratado sobre estas

---

<sup>3</sup> Cf. *R.*, V, 476a.

questões”, porque “não há nenhum meio de as reduzir a fórmulas, como acontece com as outras ciências”),<sup>4</sup> há bem indicações suficientemente claras e expressas de Platão neste sentido.

Ora o local da obra platónica onde o filósofo mais se aproxima de clarificar a concepção de indivíduo e a cosmovisão atrás apontadas e onde, o que é mais, ele próprio avança as estruturas conceptuais indispensáveis à sua sustentação é, por estranho que possa parecer, o *Timeu*.

E o que ele aí nos ensina, pode, grosseiramente, resumir-se desde já: para Platão, no *Timeu*, o ser do indivíduo é o seu ser *aquí*; o ser da coisa particular é o “lugar” que ela ocupa; o ser do sensível é, nos seus próprios termos, a chora.

Eis o que nos obriga a olhar agora directamente para o diálogo e, nele, a sondar com algum detalhe o conceito de chora.

Dada a sua complexidade, algumas advertências preliminares seriam bem-vindas.

Em primeiro lugar, para alertar para a raridade do conceito.

Com efeito, no próprio texto, a introdução da chora é imediatamente acompanhada pela declaração de que ela é “difícil e obscura”.<sup>5</sup>

A sua descrição caracteriza-a como<sup>6</sup> «um certo género (ou: “uma certa ideia”, eidos ti) invisível e sem forma, que tudo recebe e participa do inteligível (metambavnontounohtou) do modo mais aporético e mais difícil de compreender que é possível».

E a sua apresentação final e mais longa acrescenta sugestivamente que tal género<sup>7</sup> «é tangível sem sensação por uma certa reflexão bastarda, dificilmente credível, para o qual olhando, sonhamos, quando dizemos ser necessário que tudo o que é seja em algum local (topo) e ocupe um certo lugar (choram), pois o que não é na terra nem algures ao longo do Céu nada é».

Em segundo lugar, para sublinhar o seu carácter *ad hoc*.

De facto, a enunciação do “terceiro género” (como Platão começa por obscuramente convocar o conceito a que depois virá a chamar chora)<sup>8</sup> surge duplamente condicionada, quer pelo carácter “mítico”, isto é, meramente verosímil, do discurso (como é sabido, o *Timeu* no seu todo é apresentado pelo filósofo como um “mito verosímil”: ton eikota mutkon),<sup>9</sup> quer pela consideração, enfática em relação à anterior, de que a sua convocação obedece estritamente às necessidades da discussão, quer dizer às necessidades daquele mesmo assunto que retira ao *Timeu* todo o valor que não o de uma simples verosimilhança.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. *Carta VII*, 341be.

<sup>5</sup> *Timeu*, 49a.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 51ab.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 52b.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 48e.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 29d.

<sup>10</sup> Neste sentido, veja-se a interessante passagem de 52c, onde se reserva ao ontas on, pelo contrário, um lógos “preciso e verdadeiro”, estabelecendo claramente desta forma uma demarcação em relação à situação da chora. Do mesmo modo, a distinção inicial de to on e to gignomenon (27e – 28a) não está ainda sujeita às condições do relato meramente verosímil, senão que o precede e surge mesmo para enquadrar nas suas condições gerais o próprio espaço possibilitador de um tal relato, enquanto aquela margem



Em terceiro lugar, para vincar a sua caracterização paradoxal, na qual parece hesitar-se entre fazer da chora uma ideia ou o que há de mais contrário à ideia, aproximando-se, na sua indecisão geral, daquilo a que poderíamos chamar a descrição da “ideia da não-ideia”.

Com efeito, tal como as ideias, a chora é dita ser “invisível” e “participar do inteligível”.<sup>11</sup> Tal como elas, pode ser definida como “isto” (touto), ao contrário do particular, que é apenas *toiouton*.<sup>12</sup>

Todavia, rigorosamente ao contrário da ideia, a chora surge envolta em estranheza e obscuridade, é declarada como absolutamente “amorfa”, isto é, totalmente desprovida de natureza própria,<sup>13</sup> e as metáforas que a caracterizam (“receptáculo”,<sup>14</sup> “ama”,<sup>15</sup> “mãe”,<sup>16</sup> na verdade, a própria expressão chora, “lugar”<sup>17</sup>), bem como a comparação com o ouro,<sup>18</sup> conferem-lhe um aspecto matricial que, se confirma o seu anterior “amorfismo”, parece por outro lado sancionar a homologação aristotélica com a “causa material”.<sup>19</sup>

Em síntese, dir-se-ia que esta aparência de “ideia da não-ideia” sugere que a chora surge como uma espécie de inverso ou reverso da ideia, uma espécie de seu bizarro simétrico.

Contra o “brilho” e evidência da ideia, a chora é obscura e quase incrível. Contra a sua pura determinidade, é puramente amorfa. E, se é dita ser invisível e inteligível, ela é-o do modo exactamente contrário ao da ideia: não como a absoluta concreção e riqueza ontológica daquilo que é, mas como o total depauperamento de uma pura abstracção, de onde toda a positividade está ausente, e que parece só poder ser pensada como o modo de pôr no inteligível e como inteligível o absoluto outro do inteligível.

Daí certamente o ser “tangível sem sensação por uma certa reflexão bastarda” e a reserva com que se diz que é “um certo género invisível e sem forma, que tudo recebe e participa do inteligível do modo mais aporético e mais difícil de compreender que é possível”.

Pois, repare-se: é tangível, mas não por sensação; é “pensável”, mas apenas por uma “reflexão bastarda”; é, dir-se-á depois, exigível pelo imediato olhar, mas esse olhar ou essa exigência mesma são “um sonho”; é um “género invisível”, mas essa invisibilidade é a do que não tem como ser visto, porque está privado de forma; é participante do inteligível, mas essa participação é “o que há de mais aporético e mais

---

de verdade que tem de residir no fundamento de todo o relato verosímil, *i.e.*, de toda a busca conjectural séria e ordenada. E, no caso, aquela distinção tem mesmo de ser *verdadeira* para que o relato seja simplesmente *verosímil*, uma vez que é ela que permite a conexão entre o nível ontológico da devenida e o nível lógico da verosimilhança e, portanto, a afirmação do *muthos* sequente como um *eikos muthos* (cf. 29cd).

<sup>11</sup> *Ibid.*, 51ab.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 49e-50a.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 50b-51a.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 49a, 51a.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 49a.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 51a.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 52ad.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 50ab.

<sup>19</sup> *Ph.* IV 2, 209b11-17.

difícil de compreender”; e é, finalmente, touth e não toiuouton, mas esse “isto” não é o “isto” da determinação, senão o “isto” da “espacialidade”, quer dizer, do que em si mesmo se encontra desprovido de todas as determinações, do que em si mesmo é pura indeterminação.

Em quarto e último lugar, para ponderar criticamente a sua mais próxima funcionalidade, como “lugar” (chora) e “receptáculo” (hupodoche).

Aqui também o seu estatuto está longe de se poder considerar perfeitamente claro. Ela é sucessivamente definida como:

- 1) o lugar de toda a aparição e desaparecimento<sup>20</sup> e, em geral, de todo o devir;<sup>21</sup>
- 2) aquilo que tudo “acolhe”, “recebe” ou “contém” (dechetai);<sup>22</sup>
- 3) e “o que concede localização a tudo o que tem devir”.<sup>23</sup>

Poder-se-ia dizer que, longe de haver aqui qualquer duplicidade ou hesitação, todas estas atribuições convergem para a sua consideração como o “espaço” ou a “extensão”, de que as expressões hupodoche e chora seriam um correspondente “mítico”, ou então uma antecipação um tanto imperfeita.

O espaço é, com efeito, o universal continente e a universal localização e estas são, sem dúvida, as duas marcas identificadoras da chora nesta passagem.

Para mais, os diversos caracteres que lhe haviam sido anteriormente assinalados poderiam ser agora totalmente recuperados. O espaço é “amorfo”, no sentido em que não possui nenhuma determinação autónoma que pudesse rivalizar com as dos seus ocupantes,<sup>24</sup> pelo que pode simultaneamente admitir “todas as formas” e “todos os aspectos”, conformando-se assim aos daqueles ocupantes. O espaço é um “isto”, quer dizer, um princípio autónomo e determinado (ainda que essa determinação seja a de uma pura indeterminação), pois nem devém, nem é ele próprio uma “imagem movente” de qualquer outro princípio. O espaço aceita com facilidade as metáforas do “receptáculo”, da “ama” e da “mãe”, que na verdade nada mais referem senão um ou outro daqueles caracteres. De modo mais sofisticado ou remoto, o espaço pode ser comparado com o “ouro”, na sua relação com as diversas figuras que aceita. E certamente o espaço é hupodoche e principalmente chora, enquanto justamente “concede localização a tudo o que tem devir”.

Mais difícil seria talvez interpretá-lo como anoraton e metalambavnton tou noetou.

Pois, em que sentido pode o espaço ser dito “invisível”?

E em que sentido pode ele “participar do inteligível”?

Evidentemente, dir-se-ia, ele é invisível no sentido aludido de que “não tem forma”, isto é, não possui nenhuma determinação própria e, em particular, nenhuma determinação “visível”. E por essa mesma razão “participa do inteligível”: porque comparece no discurso por mediação exclusiva de uma exigência da reflexão, que nenhuma “sensação” e nenhuma “visão” acompanham.

Esta leitura é engenhosa, simples e aparentemente adequada.

---

<sup>20</sup> *Timeu*, 49e-50a, 50c.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 49a, 50c.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 50b, 51a, 51b; cf. uJpodochev em 49a e 50c.

<sup>23</sup> edran de parechon osa echeigenesis pasin: *ibid.*, 52b.

<sup>24</sup> Preocupação que visivelmente move *Timeu*: cf. 50d-51a.

Mas será ela verdadeira?

É que, desde logo, esta justificação parece pôr em causa o imediato testemunho da experiência.

Com efeito, longe de o espaço ou a extensão serem “invisíveis” na nossa experiência imediata, eles só o são após reflexão e, de certa forma, para uma atitude que não é já a natural.

Para esta, pelo contrário, o espaço é supremamente visível, pois que é concomitantemente visto com todos os “visíveis” – a saber, como *o espaço* entre eles, a sua distância e a sua relação mútua – e até como aquilo que permite que todas as outras coisas sejam vistas – conferindo-lhes o recorte, a separação e a diferença, sem as quais elas seriam, senão propriamente invisíveis, pelo menos invisíveis como as coisas que são.

Mas, se isto assim é, o espaço é também “sensível”, talvez não por uma sensação “tangível”, mas por aquilo a que se poderia chamar uma “sensação bastarda”: aquela em que não se “sente” uma coisa, mas a distância entre duas coisas.

Ora esta observação é importante não só porque o discurso de *Timeu* revela o cuidado constante de se ajeitar a uma concepção corrente e, dir-se-ia, quase ingénua, mas porque, precisamente por isso, não se compreende por que razão, na presunção da verdade daquela hipótese minimal e, portanto, da *patente invisibilidade* do espaço e da sua *patente inteligibilidade*, se diz que ela “participa do inteligível do modo mais aporético e mais difícil de compreender que é possível” e que “é tangível sem sensação por uma certa reflexão bastarda”.

Ou seja: se a chora é tão-somente o espaço e este é considerado inteligível apenas na medida exacta em que não é visível e, por sua vez, a invisibilidade do espaço é um dado imediato, não se entende por que motivo há-de ser a sua “participação no inteligível” tão “aporética” e tão “difícil de compreender” como hiperbolicamente *Timeu* a caracteriza.

Por outro lado, ao invés de a descrição do “receptáculo” apresentar a simplicidade ou unilateralidade que aquela interpretação requer, ela mantém-se numa duplicidade, na verdade quase imperceptível, de registos, em que, se de uma parte parece surgir como a condição, em geral, da localização, enquanto justamente “receptáculo” ou “universal continente” e, portanto, enquanto espaço ou extensão,<sup>25</sup> de outra afigura-se apontar mais propriamente o próprio “local”, o lugar efectivamente ocupado por um corpo,<sup>26</sup> numa hesitação efectiva entre a conceptualização da extensão como tal e a visualização de um espaço que não é justamente pura extensão, mas, por assim dizer, um território infinitamente fracturado pelos “lugares” onde se dá o “aparecer e desaparecer” das imagens ou imitações e cuja expressão mediadora seria a sua designação como “o que concede localização a tudo o que tem devir”,<sup>27</sup> enquanto esta permite referir, de um só golpe, o carácter geral e condicional da chora, mas também a sua imediata vocação “localizadora”.

Ora a resposta à anterior aporia parece-nos residir na valorização desta última circunstância.

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, 50b, 50c, 51a, 51b.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 49e-50a, 50d.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 52b.

A chora não é imediata e propriamente a extensão, senão que surge pensada, num único momento, como um “receptáculo” abstracto e geral, isto é, como o “espaço”, mas como o espaço efectivamente ocupado pelos “corpos”,<sup>28</sup> ou mais rigorosamente, no caso deste diálogo, como o lugar efectivamente atravessado pelo contínuo movimento das imagens.

Daí que a relação entre os “corpos”, ou, se se preferir, entre as imagens, nunca seja questão. Mas daí também que a chora não seja convocada para, através da pura extensão, explicar as deslocações e demais relações que supõem um único espaço abstracto, senão para, nas palavras do texto, justificar a necessidade de que, nas palavras já citadas de Platão, “tudo o que é *seja em algum local (topo) e ocupe um certo lugar (choran)*, pois o que não é na terra nem algures ao longo de Céu nada é”.<sup>29</sup>

Este certamente o motivo da insistência no “em que” (en o), que percorre o trecho, como ainda a melhor justificação para o termo por que ficou tradicionalmente conhecida esta dimensão da ontologia platónica tardia, chora, cujo sentido etimológico é justamente a de um “lugar efectivamente ocupado”.<sup>30</sup>

A presente interpretação permite, portanto, ao contrário da anterior, dar razão da “invisibilidade” e da “inteligibilidade” do espaço.

Ele é invisível pela sua coincidência e virtual indissociabilidade com o que o ocupa. E é inteligível pela natureza do processo que o descobre, qual é o daquela exigência que, “sem sensação”, leva a postular um local para tudo o que é, ou, de outro modo, que leva a supor, e também literalmente a sub-pôr, um lugar para cada ente.

Todavia, do mesmo passo, esta leitura permite também justificar todos os caracteres assinalados à chora: a sua “universal continência”, como aquele lugar que acolhe e recebe o que devém; a sua “indeterminação” e o seu “amorfismo”, por esse mesmo motivo; e a sua caracterização como touto, não só agora pelo motivo anteriormente alegado, e que continua válido, mas pela razão suplementar de que ela é, para cada ocupante tomado em si mesmo, o único “isto” que ele pode ser dito “ser” sem contradição, tal o ouro da comparação, que é o único nome constante e legítimo que pode ser dado a cada uma das figuras que, sem quase durarem, sucessivamente se imprimem nele.

---

<sup>28</sup> Testa panta deschomenes somata phuseos: 50b.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 52b.

<sup>30</sup> Cf. a definição do termo em Chantraine: “Espace fini, propre à un usage, à une fonction, à une activité. Distinct de kenon qui est le vide inoccupé, et de topos qui est un lieu plus restreint et peut même être ponctuel”, (III, p. 1281); Bailly é mais resolutivo: “espace de terre limité et occupé par quelqu’un ou par quelque chose”, (p. 2163; e V. referências numerosas); assim também Liddel-Scott: “Space or room in which a thing is, defined as partly occupied space” (p. 2015). Alguns dos seus sentidos especiais são bastante expressivos: órbita ocular; território e campo de batalha; posto de um soldado. O mesmo se passa com os seus compostos, nomeadamente plesiochoros (“limitrofe”) e perichros (mesmo sentido) e com o seu verbo denominativo, choreo, que significa, como transitivo, “conter, ter lugar para” e, como intransitivo, «dar lugar» ou «deixar o lugar», acepções pelas quais se liga a choris e chorizein (cf. Chantraine, III, pp. 1281-1282). Todos estes elementos são sugestivos do carácter particular da chora que vimos relevando, em primeiro lugar enquanto espaço limitado e determinado para ou por um ocupante, mas em segundo lugar também pelo seu carácter intrinsecamente “vazio” (que será determinante na sequência), através da sua vinculação ao denominativo. A chora é o espaço que se abre e se separa para dar lugar a um ocupante ou a uma ocupação e é porventura neste sentido que Platão a acolhe. A mesma defesa de um cunho mais “local” do que “espacial” da chora encontra-se em Brochard, “Le devenir dans la philosophie de Platon”, p. 107.

Em suma, pois, a chora é de facto o espaço, a “extensão”, mas não pensada de forma geométrica ou física, senão que de forma puramente local.

Melhor: ela é um espaço abstracto tomado como condição de possibilidade de toda a localização e, simultaneamente, a localização, ela própria, como realização imediata desse mesmo espaço.

Na sua acepção mais geral, pode dizer-se que é “a natureza que recebe todos os corpos”,<sup>31</sup> mas sempre e imediatamente porque é, para cada um, o seu lugar.

Na perspectiva mais estrita, é o eno e precisamente a chora, o “lugar ocupado”.

Porém, esta caracterização, se elevada às suas consequências, obriga a considerar que a chora é “lugar” em dois sentidos diversos, ainda que sobrepostos.

Num sentido estritamente físico ou literal, ela é-o, para que se cumpra a exigência de que “tudo o que é” tenha um lugar. E, nesta dimensão, ela é qualquer um dos pontos ocupáveis e efectivamente ocupados por cada uma das imagens, nos termos adoptados pelo diálogo.

Mas, num sentido mais forte e primário, a que aqui poderíamos chamar ontológico, ela é o “lugar” que cada uma das imagens determina pela sua própria aparição e que esta consagra como o *seu* lugar, pelos momentos fugazes em que se prolonga a sua estadia.

Ora tal “lugar” é-o agora não tanto pela sua correspondência física, quanto por ser o ponto em que uma determinada imagem emerge e onde simultaneamente várias se cruzam, originando assim, por esse cruzamento, uma determinada coisa particular.

Este ponto ou este “lugar” é, portanto, constitutivo do próprio particular. Ele acompanha-o e, verdadeiramente, identifica-se com ele, de acordo com a sugestão análoga do ouro, que é o único nome, o único “isto” e, neste sentido, a única realidade residual que cada uma das suas figuras pode alegar, se despojadas daquilo que justamente figuram.

### 3. Tentemos agora dar o nó de que os desenvolvimentos anteriores carecem.

Para Platão, vimo-lo já, o indivíduo nada mais é do que um conjunto de “figuras”, do que um conjunto de particularizações. Contudo, essas figuras têm ainda assim de se reunir, se é bem de *um* indivíduo que falamos.

Num panorama exegético desoladoramente afastado dos caminhos que aqui propusemos, um autor, Fujisawa,<sup>32</sup> aproxima-se singularmente deles, ao declarar<sup>33</sup> “[Platão] incita-nos a ver o mundo físico não como um reino de coisas subsistentes, mas como um padrão movente de características recorrentes”.

Não poderia ser melhor dito!

Infelizmente, quando, no mesmo ensaio, o autor considera, a justo título, que, a assim ser, a frase ‘Este *x* é belo’ na linguagem corrente seria, numa versão filosófica, equivalente a ‘Nesta parte do Espaço a Forma do Belo é figurada’,<sup>34</sup> ignora ou omite

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 50b.

<sup>32</sup> N. Fujisawa, Echein, Metechain, and Idioms of ‘Paradeigmatism’, in «Plato’s Theory of Forms», *Phronesis*, 19, 1974, pp. 30-58.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 53.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 54.

o ponto essencial: é que essa “parte do Espaço” é que permite falar de um *este*, essa “parte do Espaço” é que permite falar de *um x*.

Tal “ponto do espaço”, tal “lugar de reunião” é, pois, o que verdadeiramente constitui o indivíduo como tal, enquanto ele é uma pura mistura ou combinação de particularidades cuja realidade reside toda na ideia de que são particularizações, pelo que, dela abstraídas, nada mais restaria senão precisamente aquele ponto em que emergem e em que se cruzam.

Mas não implicará o último enunciado a identificação da chora com o ser do indivíduo como tal, quer dizer, não já com o seu ser “isto”, mas com o seu ser “este”?

A resposta tem de ser negativa.

Com efeito, se é certo que a chora, enquanto “lugar” ou ponto de intercepção das ideias, é o que constitui o indivíduo como tal, é igualmente certo que, precisamente por isso, semelhante “lugar” é totalmente abstracto, na medida em que é apenas o indivíduo pensado em si mesmo, quer dizer, pensado *em abstracção* de toda a participação nas ideias.

Ora como não há, na verdade, indivíduo à parte das ideias e da sua participação nas ideias, esse “lugar” nada é senão, no sentido mais forte possível, uma *pura abstracção*.

É por isso que, se por momentos nos seduz a miragem de fazer dele o ser do indivíduo como tal, na sequência do que acima propuséramos, imediatamente esta hipótese é forçada a desvanecer-se.

Em primeiro lugar, porque enquanto tal, isto é, à parte das ideias, o indivíduo não possui qualquer ser. Depois, porque o “ser” alegado não é na realidade tal *ser*, mas um puro abstracto, um puro suposto. Finalmente, porque esse ponto ou esse “lugar”, em todo o caso, nunca fundamenta nem esclarece *este* indivíduo, senão que simplesmente permite que ele seja, enquanto indivíduo.

E, neste sentido, se a chora, agora em geral, é de facto o princípio da relativização ou da particularização, ela não o é activa e eficientemente, como o que efectivamente *causa* a particularização, mas apenas como um mero resíduo abstracto que tem de ser *suposto* (por uma “reflexão bastarda”) para que “tudo o que é” (aqui: todo o indivíduo) tenha um “lugar” e, portanto, possa ser *um indivíduo*.

Deste modo, a chora serve e sustenta a individualidade, não a explica nem fundamenta. Muito menos pode ela, pois, explicar e fundamentar a particularidade *deste* particular.

Ora é isto que permite retomar a sua hesitante caracterização como aquilo a que há pouco chamávamos a “ideia da não-ideia”.

Com efeito, se a chora surge de cabo a cabo no *Timeu* como a pura matricialidade, a pura espacialidade e a pura receptividade pensadas como fenómenos de pura indeterminação, tal indeterminação não é apenas projectada para a exterioridade, quanto igualmente pensada do interior do inteligível e como, ela própria, “participando do inteligível”.

Nesta medida, ela não é tomada simplesmente como a pura indeterminação, mas como a pura indeterminação pensada *enquanto princípio*. Ela não é tanto encarada como a pura receptividade e a pura indeterminação *fora* da ideia, mas, de algum modo, como a ideia *da* pura receptividade e da pura indeterminação. Ela não é, numa palavra, pensada tão-só *em si mesma* como indeterminação, mas também como *princípio* de toda a indeterminação.

A chora é, portanto, mais rigorosamente, a pura indeterminação pensada como tal e, porque tal pensada, transfigurada em inteligível. Mas, por este motivo, pensada justamente apenas como o inverso de todo o inteligível.

Por isso mesmo, ela própria é achada não por intelecção verdadeira, mas por “abstracção”, a saber, por abstracção de todo o intelecçionável.

E, deste modo, a chora é deveras a “ideia da não-ideia”, enquanto representa a pura indeterminação (i.e., a pura exclusão da ideia) pensada principalmente e, portanto, como “ideia”.

Daí a sua estranheza, a sua raridade e o seu carácter paradoxico: porque ela é apresentada como aquela “ideia” onde se pensa a exclusão de toda a ideia.

Todavia, no quadro do pensamento platónico, a exclusão de toda a ideia não é imediatamente o nada, mas sim o indivíduo puramente enquanto tal. Pois, como atrás vimos, o que resiste à abstracção de toda a ideia é o particular como “pura localidade”, na qual não se regista nenhuma realidade consistente e efectiva, mas tão-simplesmente uma pura abstracção e um puro limite, ou, se se preferir, uma pura privação.

Neste sentido, a chora pode bem ser concebida, ainda que por uma “reflexão bastarda”, como a “ideia” do individual como tal, a “ideia” do individual abstraído de toda a ideia, ou, de outro modo, como a própria individualidade pensada principalmente.

Mas esta “ideia” não é, por isso mesmo, senão a “ideia” de uma abstracção ou mesmo da abstracção por excelência: a abstracção de toda a ideia e de todo o ser, à qual, por isso mesmo, nenhuma realidade efectiva pertence.

Essa, pelo menos, uma justificação para a sua designação como chora, se é certo que o “lugar” constitui simultaneamente a mais expressiva metáfora da particularização e a mais residual e abstracta propriedade do individual como tal.

4. Eis o que nos permite recorrer agora ao tropo platónico e regressar “de novo ao princípio” (pavlin ex arches).

Dissemos no início que, para o platonismo, a verdadeira realidade não é a deste mundo, mas sim a das determinações em si e por si mesmas (as ideias), cujas relações e combinações desenham de toda e para toda a eternidade a totalidade das coisas sensíveis que existem, existiram e existirão, enquanto elas nada mais são do que o episódio de tais relações e o ponto em que as suas combinações se realizam.

Esta tese determina uma concepção de indivíduo e uma visão do mundo totalmente diversa daquela que o homem comum hoje habitualmente admitiria.

Para ela, os indivíduos não são senão combinatórias fugazes de predicados e o mundo real a tecitura das relações inteligíveis que as determinam.

Importa agora vincar que, apesar de flagrantemente bizarra para o paladar comum e decerto recessiva nos caminhos do pensamento vencedor, esta extraordinária visão do mundo teve também o seu rico e frutuoso percurso ao longo da história da filosofia.

No que a este aspecto concerne, a doutrina da determinação completa de Leibniz, no seu fundo nuclear, não diz outra coisa.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Para a qual veja-se: *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*; *Discours de Métaphysique*, §§ 8-9, 13, 30-31; *Nouveaux Essais*, II 27; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 1-3; *Monadologie*, §§ 8-9.

Se bem que resgatada das conclusões mais extremas do platonismo, em virtude de o par aristotélico potência/acto e o modelo medieval do Deus criador lhe permitirem preservar a maior realidade das coisas em acto em relação aos predicados em potência na mente divina, aquelas não são menos inteiramente exauridas pela soma destes, o que constitui o *quid* distintivo da concepção matricial a que podemos chamar “platónica”.

Os indivíduos não são mais do que a totalidade dos seus predicados: esta a doutrina essencial, comum a Platão e a Leibniz.

Esta mesma doutrina foi, algo surpreendentemente (para quem aprecie de fora) renovada nos tempos modernos por Russell, que, a partir de *An Inquiry into Meaning and Truth*, de 1940, cortou com o seu respeitável passado aristotélico neste domínio, adoptando em seu lugar a tese platónico-leibniziana segundo a qual, para usar os seus próprios termos, “aquilo que seria comumente chamado uma ‘coisa’ não é senão um feixe de qualidades coexistentes (*a bundle of coexisting qualities*)”,<sup>36</sup> pelo que falar de uma coisa determinada é falar da coexistência ou compresença, num momento determinado, do conjunto das qualidades de que essa mesma coisa participa.<sup>37</sup>

Desde então, e até ao nossos dias, nunca mais este tópico deixou de constar da agenda das questões filosóficas em debate, atravessando transversalmente as mais variadas correntes de pensamento e opondo autores dentro e fora delas.

E esta, se fosse necessária, uma magnífica confirmação da vitalidade e da perenidade do pensamento platónico e da sua extraordinária e fascinante utopia.

---

<sup>36</sup> *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, George Allen and Unwin, 1940, p. 97.

<sup>37</sup> Para a original posição aristotélica, veja-se *The Principles of Mathematics*, London, George Allen and Unwin, 1903, §§ 47-48, e principalmente «On the Relations of Universals and Particulars», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 12, 1911/1912, pp. 1-24. Para um início de inflexão, veja-se “The Philosophy of Logical Atomism” (*Monist*, 28, 1918, pp. 495-527; 29, 1919, pp. 32-63, 190-222, 345-380; reeditado em *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. C. Marsh, New York, Capricorn Books, 1971<sup>5</sup>, pp. 190-191, 200-204, 272-280 da reedição.





Série  
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2009

