

## A própria coisa

A Jacques Derrida  
e em memória de Giorgio Pasquali

A expressão «a própria coisa», *to pragma auto*, surge no início da chamada digressão filosófica da *Carta VII* de Platão – um texto cuja importância para a história da filosofia ocidental está ainda longe de ter sido devidamente avaliada. Desde que Bentley lançou uma suspeita de que era falsa toda a epistolografia antiga, e Meiners, em 1783, e depois Karsten e Ast as declararam inautênticas, as cartas de Platão, que tinham sempre sido consideradas parte integrante da sua obra, foram pouco a pouco expulsas da historiografia filosófica, precisamente no momento em que esta era mais fervorosa e activa. Quando, no nosso século, a tendência se começou a inverter e os críticos, cada vez mais numerosos e com mais autoridade, reivindicaram a autenticidade de tais cartas (agora geralmente reconhecida, pelo menos no que diz respeito àquela que aqui nos interessa), os filósofos e estudiosos que voltaram a ocupar-se delas tiveram de ter em conta o isolamento a que tinham sido votadas durante mais de um século. O que entretanto se tinha perdido era a relação viva entre o texto e a tradição filosófica posterior, de tal modo que, por exemplo, a *Carta VII*, com o seu denso *excursus* filosófico, se apresentava agora como um maciço árduo e isolado, a cuja penetração se interpunham obstáculos quase insuperáveis. Também é verdade, naturalmente, que o longo isolamento a tinha transformado, como fez o mar ao corpo de Alonso na canção de Ariel, em algo rico e estranho, que possibilitava um confronto com uma frescura que talvez nenhum outro dos grandes textos de Platão permitisse.

O cenário da carta é conhecido: Platão, já velho – com 75 anos – evocou aos amigos de Dião os seus encontros com Dionísio e a aventura fracassada das suas tentativas políticas sicilianas. No ponto que

aqui nos interessa, ele está a contar a sua terceira estada na Sicília, quando, tendo chegado novamente a Siracusa, atraído pelas insistentes pressões do tirano, decide em primeiro lugar pôr à prova a sinceridade das asserções de Dionísio quanto ao seu desejo de se tornar filósofo:

Há um método excelente de obter esta prova – ou melhor, um método que se adapta perfeitamente aos tiranos, sobretudo àqueles que estão cheios de um saber de segunda mão: e de repente, mal cheguei, apercebi-me de que esta era precisamente a condição de Dionísio [340 b 3-7].

A homens como estes – prossegue ele – é preciso mostrar imediatamente o que é toda a coisa (*oti esti pan to pragma*), quantos e quais esforços exige. Então, se quem escuta é verdadeiramente filósofo e está à altura da coisa, pensará que ouviu falar de um caminho maravilhoso, que se deve percorrer sem demoras, e que não pode viver de outra maneira. Aqueles, pelo contrário, que não são verdadeiramente filósofos, mas só têm um verniz de filosofia, como quem tem o corpo bronzeado pelo sol, vendo o empenho que a coisa requer, pensam que é demasiado difícil, ou mesmo impossível, e convencem-se de que já sabem bastante e de que não têm preciso de mais.

Assim, disse a Dionísio aquilo que disse, mas não lhe expliquei tudo nem ele mo perguntou. Tinha a pretensão, de facto, de que já sabia muita coisa, até mesmo as mais importantes, de que as dominava suficientemente, por as ter escutado de outros. Mais tarde, segundo ouvi dizer, elaborou também um escrito em torno do que tinha ouvido, apresentando-o como obra sua e não como um discurso que ouviu de mim. Disto, não sei nada. Mas sei que também outros escreveram sobre estas coisas, e que esses se compreendem a si mesmos. Isto, porém, posso dizê-lo de todos aqueles que o escreveram e escreverão no futuro: aqueles que afirmam saber qual é o objecto das minhas preocupações [*peri hon ego spoudazo*], seja por tê-lo ouvido de mim, seja por o terem descoberto através de outros: pois bem, não é possível, segundo penso, que tenham compreendido, da coisa, o que quer que seja [341 a 7-c 4].

É neste ponto que comparece a expressão *to pragma auto*, a própria coisa – uma formulação que continuou a ser tão determinante para indicar a coisa do pensamento e a tarefa própria da filosofia, que va-

mos voltar a encontrá-la mais de dois mil anos depois, como uma palavra de ordem que passou de boca em boca, em Kant, em Hegel, em Husserl, em Heidegger:

Sobre esta coisa não existe nenhum escrito meu nem jamais poderá existir. Não é, de facto, de algum modo dizível, como as outras disciplinas [*mathemata*], mas depois de muito tempo em torno da própria coisa [*peri to pragma auto*] e depois de muita convivência, de repente, como a luz vinda de uma centelha, ela nasce na alma e alimenta-se a si mesma [*autò heautò éde trépheí*] [341 c 4-d 2].

Este passo foi citado muitas vezes em apoio das interpretações esotéricas de Platão e como documento irrefutável da existência de doutrinas não escritas: os diálogos que a nossa cultura transmitiu durante séculos como uma venerável herança não diriam respeito àquilo de que Platão se ocupava seriamente, que teria sido reservado a uma tradição unicamente oral! Interessa-nos aqui menos ter uma posição acerca deste problema, certamente importante, do que tentar interrogar o que é aquela «própria coisa» a que se entrega o pensamento de Platão e que Dionísio presumia sem razão ter compreendido. O que é a *coisa do pensamento*?

Uma resposta a esta pergunta só pode ser dada por uma leitura atenta do passo seguinte, que Platão define como «um conto e uma divagação [*mythos kai planos*]» (344 d 3) e, ao mesmo tempo, como «um discurso verdadeiro, que foi exposto por mim várias vezes, no passado, mas que me parece ser necessário ainda repetir» (342 a 3-7). É com a interpretação deste «mito extravagante» que se deve confrontar o pensamento que queira chegar ao esclarecimento da sua «coisa». Experimentemos então lê-lo:

Para cada um dos seres, existem três coisas necessárias para que haja ciência; em quarto lugar está a própria ciência, e em quinto lugar devemos colocar o que é cognoscível, o que é verdadeiramente. A primeira coisa é o nome, a segunda é o discurso que define [*logos*], a terceira é a imagem [*eidolon*], a quarta é a ciência. Para entender o que estou a dizer, basta tomar um exemplo que se aplica a todos os casos. Há aquilo a que chamamos «círculo» [*kyklos estin ti legomenon*], cujo nome é precisamente aquele que acabo de pronunciar; a segunda coisa é o seu *logos*, composto de nomes e de verbos: «aquilo que em cada ponto está à mesma distância

dos extremos e do centro»: eis o *logos* do que chamamos esfera, círculo ou circunferência. A terceira coisa é o que se desenha e se apaga, se forma com o torno e se destrói, mas nada disto afecta o círculo em si [*autos ho kyklos*, aqui exemplo da própria coisa], ao qual todas estas coisa se referem, porque é diferente delas. A quarta é o conhecimento e o *nous* e a opinião verdadeira sobre estas coisas; e tudo isto deve ser pensado como uma única coisa, na medida em que não reside nas vozes [*en phonais*], nem nas figuras corpóreas [*en somaton schemasin*], mas nas almas [*en psychais*]; pelo que é claro que isto é diferente da natureza do círculo em si e das três coisas de que falámos. Destes quatro elementos, o mais próximo do quinto por afinidade e semelhança é o *nous*, os outros estão mais afastados. O mesmo é válido para a linha recta e para a curva e para a cor, para o bem e o belo e o justo, e para cada corpo fabricado ou natural, para o fogo e a água, e para todas as outras coisas deste tipo, para cada ser vivo e para o *ethos* na alma, e para todas as produções [*poiēmata*] e paixões [*pathemata*]. Se não apreendermos, em cada coisa, os quatro primeiros elementos, nunca poderemos ter um saber completo do quinto. Além disso, os primeiros quatro manifestam tanto a qualidade [*to poion tí*] como o ser de cada coisa, através da fragilidade da linguagem [*dia ton logon asthenes*]. Por este motivo, ninguém com bom senso ousará confiar os seus pensamentos à linguagem, tanto mais que se trata de um discurso imóvel, como o escrito com as letras [342 a 8 – 343 a 3].

Paremos um instante para ganhar fôlego. Perante este extraordinário *excursus*, que constitui a última e mais explícita exposição da teoria das ideias, podemos calcular o dano que causou na historiografia filosófica a suspeita de falsidade lançada no século XIX sobre as cartas de Platão. Não é minha intenção empreender aqui a escalada de tão impenetrável maciço. Mas é ainda assim possível tentar, por agora, alcançar uma primeira base nos declives, para experimentar as dificuldades da ascensão e para a situar em relação aos relevos circundantes.

Uma primeira consideração que podemos fazer (e que já foi feita, entre outros, por Pasquali) diz respeito ao estatuto de indizibilidade que a *Carta VII*, segundo a leitura esotérica de Platão, atribuiria à própria coisa. Este estatuto deve ser moderado na medida em que do contexto resulta claramente que a própria coisa não é algo que transcende absolutamente a linguagem e nada tem que ver com ela. Platão afirma do modo mais explícito que «se não apreendermos os primeiros

quatro elementos» (que compreendem, recordemos, nome e *logos*) nunca poderemos conhecer completamente o quinto. Noutro passo importante da carta, ele escreverá que o conhecimento da própria coisa se acende imediatamente «riscando, uns nos outros, os nomes, os *logoi*, as visões, as sensações, e pondo-os à prova em refutações benévolas e em discussões conduzidas sem inveja» (344 b 4-7).

Estas inequívocas afirmações acabam por ser, de resto, perfeitamente coerentes com a estreitíssima relação que os diálogos platônicos instituem entre ideias e linguagem. Quando Sócrates, no *Fédon*, expõe a génese da teoria das ideias, afirma: «Parece-me que tenho de procurar refúgio nos *logoi*, para encontrar neles a verdade dos seres» (99 e 4-6); noutro lugar, ele apresenta a misologia como o pior dos males (89 d 2), e o desaparecimento da linguagem como a própria perda da filosofia (*Soph.*, 260 a 6-7), enquanto, no *Parménides*, as ideias são definidas como «o que no mais alto grau se pode apreender com o *logos*» (135 e 3). E Aristóteles, na sua reconstrução histórica do pensamento platónico, no início da *Metafísica*, não afirma porventura que a teoria das ideias tinha nascido de uma *skepsis en tois logois*, de uma busca na linguagem (987 b 33)?

A própria coisa tem portanto na linguagem o seu lugar eminente, ainda que seguramente a linguagem não seja adequada a ela, por causa – diz Platão – da sua fragilidade. Poder-se-ia dizer, usando um aparente paradoxo, que a própria coisa é o que, mesmo transcendendo de algum modo a linguagem, é, todavia, só possível na linguagem e em virtude da linguagem: a coisa da linguagem, portanto. Quando Platão diz que aquilo que é o objecto do seu pensamento não é de algum modo dizível como os outros *mathemata*, convirá pôr o acento na última palavra: ela não é dizível do mesmo modo que as outras disciplinas, mas nem por isso é simplesmente indizível. Como Platão não se cansa de repetir (341 e 1-5), são de ordem ética e não meramente lógica as razões que aconselham a confiar à palavra escrita a própria coisa. A mística platónica – se tal mística existe – é, como toda a mística autêntica, profundamente implicada nos *logoi*.

Feita esta consideração preliminar, passemos a examinar mais de perto a lista contida na digressão. A identificação dos primeiros quatro membros não põe dificuldades de maior: o nome, o discurso de definição, a imagem (que indica aqui o objecto sensível) e, por fim, o conhecimento que se realiza através deles. *Onoma*, o nome, é, nos termos