

Τὰς γυναικάς ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων τῶν πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ Ἰ μηδενὶ μηδὲ συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μηδὲ γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα.

Πολύ, ἔφη, τοῦτο ἐκείνου μείζον πρὸς ἀπιστίαν καὶ τοῦ δυνατοῦ περί καὶ τοῦ ὠφελίμου.

Οὐκ οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, περί γε τοῦ ὠφελίμου ἀμφισβητεῖσθαι ἄν, ὡς οὐ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ μὲν τὰς γυναικάς εἶναι, κοινούς δὲ τοὺς παῖδας εἶπερ οἶόν τε· ἀλλ' οἶμαι περί τοῦ εἰ δυνατὸν ἦ πλείστην ἂν ἀμφισβήτησιν γενέσθαι.

Περί ἀμφοτέρων, ἦ δ' ὅς, εὖ μάλα' ἂν ἀμφισβητήσῃ.

Λέγεις, ἦν δ' ἐγώ, λόγων σύστασιν· ἐγὼ δ' ἄμην ἔκ γε τοῦ ἑτέρου ἀποδράσεσθαι, εἴ σοι ξυγίεν ὠφέλιμον εἶναι, λοιπὸν δὲ δὴ μοι ἔσεσθαι τὸ τοῦ δυνατοῦ καὶ μή.

Ἄλλ' οὐκ ἔλασες, ἦ δ' ὅς, ἀποδιδράσκων, ἀμφοτέρων περί δίδου λόγον.

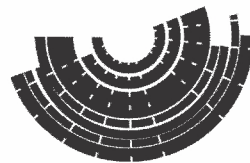
Ἐφεκτέον, ἦν δ' ἐγώ, δίκην. τοσόνδε μὲν χάρισά μοι· ἔασόν με ἰερότασται, ὥσπερ οἱ ἄλλοι τὴν διάνοιαν εἰώθασιν ἐστιᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῶν, ὅσοι μόνοι πορεύωνται. καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοί που, πᾶσι ἐξευρεῖν τίνα τρόπον ἔσται τι ὧν ἐπιθυμοῦσι, τὸ παρέντες, ἵνα μὴ κάμνωσι βουλευόμενοι τὸ τοῦ δυνατοῦ καὶ μή, θέντες ὡς ὑπάρχον εἶναι.

35

Jan. 2020/ Dez. 2020
ano XXV

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade

Boletim do Centro do Pensamento Antigo (UNICAMP)
ISSN 2177-5850



REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XXV nº 35 - Jan. 2020/Dez. 2020

ISSN: 2177- 5850

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecário: Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade /
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. vol. 1, n.1. (1996)- . Campinas :
UNICAMP/IFCH, 1996-

2020 25(35)

Anteriormente publicado como Boletim do CPA
ISSN - 2177-5850 (versão on-line)

1. Platão. 2. Aristóteles. 3. Heráclito. 4. Virgílio. 5. Feuerbach,
Ludwig, 1804-1872. 6. Saussure, Ferdinand de, 1857-1913.
I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. II. Título.

CDD – 184

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

Diretor do IFCH: Prof. Dr. Alvaro G. Bianchi Mendez

Diretor associado do IFCH: Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

Diretor do CPA: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Diretor - Adjunto: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Editor - Chefe: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Editor - Associado: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Comissão Editorial

Renato Pinto, Unicamp, Brasil

José Lourenço Pereira da Silva, Brasil

Gérson Pereira Filho, PUC, Brasil

Dennys Xavier, UFG - MG, Brasil

Flávio Ribeiro Oliveira, Unicamp, Brasil

Patricia Prata, Unicamp, Brasil

Pedro Paulo Funari, Unicamp, Brasil

Conselho Editorial

Cláudio Umpierre Carlan, Unifal, MG, Brasil

Fábio Mattos Amorim, UFG

Fabiola Menezes de Araújo, ECO-UFRJ

Fernando Dillenburg, UFRGS, Brasil

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Gabriele Cornelli, UnB, Brasil

Isabella Tardin Cardoso, Unicamp, Brasil

Maria Carolina Alves Santos, Faculdade de Filosofia Mosteiro de São Bento / Unesp - Campus Marília, Brasil

Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil

Reinaldo Sampaio Pereira (Unesp-Marília)

Ricardo Pereira de Melo, UFMS, Brasil

Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido

Roberto Bolzani, USP, Brasil

Editoração Eletrônica

Rafael Padial, Unicamp, Brasil

Filipe Silva, Unicamp, Brasil

Imagens, Finalização de Capa, Miolo e Divulgação:

Setor de Publicações do IFCH

SUMÁRIO

Apresentação

Hector Benoit 6

A leitura de Aristóteles por Peirce e a justificação da indução

Cassiano Terra Rodrigues 8

Simulacro na filosofia de Deleuze

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi 25

O conhecimento em Heráclito de Éfeso

José Lourenço Pereira da Silva 45

O papel dos conselhos e da representatividade política na cidade das *Leis*, em Platão

Gérson Pereira Filho

Jorge Hideo Yamamoto 58

***Primeira Bucólica*, de Virgílio: breve resenha de uma nova edição**

Tobias Vilhena de Moraes

Márcio Luiz Moitinha..... 81

As aporias do ser no *Sofista* de Platão

Tiago Fernando Soares de Oliveira..... 96

Sobre a crítica aristotélica de Feuerbach a Hegel

Rafael de Almeida Padial 116

Elementos dialéticos em Saussure

Pedro Tarozzo Tinoco Cabral Lima 142

APRESENTAÇÃO

Hector Benoit¹

Apresento aqui um número duplo da Revista. Isto se tornou uma necessidade devido às circunstâncias difíceis deste ano de 2020. Devido à série de problemas no funcionamento das universidades neste período que ainda vivemos, não pudemos realizar as reuniões periódicas mensais do CPA. Muitos colegas tiveram dificuldades tanto quanto à pesquisa, quanto ao fechamento das bibliotecas etc. e a questões particulares.

No entanto, com este número conseguimos manter atualizada a periodicidade da Revista. Ressalto a qualidade de alguns artigos. Particularmente, lembro o artigo que abre este número, aquele de Cassiano Terra Rodrigues, “A leitura de Aristóteles por Pierce e a justificação da indução”, no qual se esboça uma crítica de Charles S. Pierce ao entendimento aristotélico da indução, sobretudo quanto aos limites da concepção aristotélica e à justificação de indução a uma enumeração exaustiva de itens específicos. Outro artigo bem importante é aquele de Luiz B. L. Orlandi, no qual o autor estuda o “Simulacro na Filosofia de Deleuze”. Com isto estamos publicando novamente um texto antigo de Orlandi, originalmente publicado em 1989, mas que vale a pena ser retomado, pois ali aponta o autor certas intuições preciosas de Deleuze, hoje quase esquecidas, mas fundamentais para pensar a questão do simulacro em Platão. Em um apêndice de *Logique du Sens*, Deleuze levantava uma hipótese brilhante, aquela de que já Platão seria o começo do fim da metafísica. Agradeço a todos os outros autores

¹ Diretor do Centro do Pensamento Antigo (CPA).

que contribuíram neste número, alguns também bastante originais, como o comentário de Tobias Vilhena e Márcio L. Moitinha sobre a Primeira Bucólica de Virgílio. Não vale a pena, porém, adiantar na apresentação o conteúdo geral que pode ser consultado no índice deste número.

Esperamos que em 2021 possamos retomar as atividades normais nas universidades. Particularmente, quanto ao Centro do Pensamento Antigo (CPA), esperamos que possamos ativar a nova sede, que, apesar de já termos recebido suas chaves, jamais foi utilizada (permanecendo, até o momento, inclusive, sem mobiliário, no Prédio dos Centros de Pesquisa do IFCH), devido à interrupção das atividades presenciais. Evidentemente, também, não foi possível realizar mais um colóquio do CPA este ano, como sempre realizado a cada dois anos, sendo o último aquele de setembro de 2018.

Saudações a todos.

A LEITURA DE ARISTÓTELES POR PEIRCE E A JUSTIFICAÇÃO DA INDUÇÃO

Cassiano Terra Rodrigues¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar a leitura crítica feita por Charles S. Peirce (1839-1914) do conceito de indução de Aristóteles, tal como apresentado nos *Primeiros analíticos*, livro II, capítulo 23. Segundo Peirce, Aristóteles chegou um correto entendimento da indução, dando um exemplo perfeito de raciocínio indutivo em forma silogística. No entanto, o estagirita teria cometido dois equívocos: primeiro, a limitação da indução a um único modo e uma única figura; segundo, a justificação da indução a uma enumeração exaustiva de itens específicos. Na sua crítica, Peirce alega que é possível explicar a indução fazendo uso de outros modos e figuras silogísticas, de modo a justificar outras formas de inferências não dedutivas como Aristóteles não pensara. Além disso, ele rejeita a ideia de uma enumeração completa de itens como a única forma de indução, lançando com isso as bases de uma crítica mais ampla a alguns pressupostos da filosofia moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Indução. *Epagôgê*. Raciocínio não dedutivo. Silogismo. Analiticidade.

PEIRCE'S READING OF ARISTOTLE AND THE JUSTIFICATION OF ABDUCTION

ABSTRACT: This article aims at presenting Charles S. Peirce's (1839-1914) critical reading of Aristotle's concept of induction as presented in *Analytica Priora* II, 23. According to Peirce, Aristotle rightly defined induction, exemplifying it in syllogistic terms. Nonetheless, Aristotle possibly committed two mistakes: firstly, the Stagirite limited induction to one single mood and figure; secondly, he tried to justify induction by complete enumeration of specific itens. In his

¹ Departamento de Humanidades – Instituto Tecnológico de Aeronáutica, (IEF-H-ITA). E-mail: casster@ita.br

critique, Peirce claims induction is validly justified by other syllogistic moods and figures. By doing so, Peirce justifies other forms of non-deductive inferences unpredicted by Aristotle, rejecting in the same argumentative movement that complete enumeration is the only form of induction. So, Peirce lays grounds for a wider criticism directed at central assumptions in modern philosophy.

KEYWORDS: Induction. *Epagögé*. Non-deductive reasoning. Syllogism. analyticity.

A LEITURA DE PEIRCE SOBRE A INDUÇÃO ARISTOTÉLICA

Pelo menos desde 1865, Peirce defendeu que Aristóteles fora o primeiro filósofo a definir corretamente a indução, especificamente nos *Primeiros analíticos* II, 23. Na leitura de Peirce, essa passagem contém o essencial do raciocínio indutivo baseado na simples enumeração de casos específicos, entendido segundo uma forma silogística denominada *epagögé*. Para efeito de clareza, citarei o trecho em questão em sua inteireza:

A indução [*epagögé*], ou raciocínio dedutivo com base num indutivo [*ékh epagögés syllogismós*], consiste em, de um termo, raciocinar o outro para o [termo] médio, de modo que se entre A [termo maior] e C [termo menor] o médio é B, mostrar por meio de C que A pertence a B: dessa maneira, fazemos a indução. Assim, seja A longo; B aquele que não tem bile; e C cada um dos longos, como o ser humano, o cavalo e a mula. Então, C pertence totalmente a A, pois todo animal que não possui bile é longo.” [*Anal pr* II 23, 68b18-22, minha tradução com as interpolações explicativas].

Em outras palavras, o raciocínio é o seguinte: ser humano, cavalo e mula são longos; ser humano, cavalo e mula não possuem bile; logo, aqueles que não possuem bile são longos.

Para Peirce, esse raciocínio “é verdadeiramente uma indução, porque colige particulares segundo um princípio geral” [W 1: 262, minha tradução]. Com isso, a estrutura formal do raciocínio indutivo aristotélico pode ser representada recorrendo à forma de um silogismo na terceira figura, no modo IIA²:

Algum P é S.	Ser humano, cavalo e mula são longevos.
Algum P é M.	Ser humano, cavalo e mula não possuem bile.
Portanto, todo M é S.	Portanto, todo animal que não possui bile é longevo.

Segundo o vocabulário de Peirce, a estrutura formal dos raciocínios pode ser entendida em termos de relações inferenciais entre uma *regra* geral, um *caso* específico e um *resultado* da aplicação da regra ao caso. Um silogismo dedutivo, então, reduz-se a submeter um caso a uma regra para concluir um resultado, na forma da primeira figura. Uma indução, por sua vez, concluiria pela regra a partir das premissas que exprimem o caso e o resultado, na forma da terceira figura. E uma hipótese, sobre cuja base ele desenvolverá posteriormente a abdução, consiste em concluir por um

² Apenas para recordar, as figuras silogísticas são as seguintes:

1ª	2ª	3ª	4ª
___ M é P.	___ M é P.	___ S é P.	___ P é M.
___ S é M.	___ S é P.	___ S é M.	___ M é S.
Logo, ___ S é P.	Logo, ___ S é M.	Logo, ___ M é P.	Logo, ___ S é P.

Aristóteles definiu as três primeiras, desconsiderando a quarta (se intencionalmente ou por desconhecimento, é incerto), a qual acabou definida na Idade Média (mesmo que alguns lógicos, como Pedro Abelardo e João Buridão, por exemplo, sigam Aristóteles e a rejeitem). Os modos são definidos conforme cada lacuna antes das proposições é preenchida com uma expressão quantificadora: *todo*, *algum*, *nenhum* ou, a rigor, *nem todo*. Para uma apresentação geral da silogística, ver Gomes e D’Ottaviano 2012.

caso específico tomando como premissas uma regra geral e um resultado conhecido, na forma da segunda figura. Veja-se a tabela:

Dedução	Indução	Hipótese
<i>Regra: Todo S é M.</i>	<i>Caso: M é P.</i>	<i>Regra: Todo S é M.</i>
<i>Caso: M é P.</i>	<i>Resultado: S é P.</i>	<i>Resultado: S é P.</i>
<i>Resultado: Portanto, S é P.</i>	<i>Regra: Portanto, Todo S é M.</i>	<i>Caso: Portanto, M é P.</i>

Com esse tipo de análise, Peirce tentava fornecer uma classificação natural das formas de raciocínio probabilístico, mostrando como cada uma delas representava casos exemplares de raciocínios explicativos, isto é, raciocínios legitimados não pela relação necessária entre premissas e conclusão, mas pela capacidade heurística das suas conclusões. Assim, dentre outras coisas, as inversões na ordem das premissas e das conclusões mostram que: primeiro, a indução é uma forma de raciocínio que visa concluir a premissa maior; e, segundo, a hipótese visa concluir uma causa a partir de seu efeito e de uma regra conhecida, isto é, é o “raciocínio para uma hipótese física” [W 1: 180]. Isso permite a Peirce afirmar que a indução e a hipótese são formas de raciocínio ampliativo, que possibilitam um ganho de conhecimento. Essa interpretação será por ele desenvolvida nos anos posteriores, de modo a restringir a característica ampliativa, entendida em termos de capacidade heurística, apenas para os raciocínios hipotéticos. Mesmo assim, sua interpretação da indução, no básico, se mantém.³

Neste artigo, concentrarei a exposição apenas sobre o entendimento precoce de Peirce acerca da indução, tirado da leitura de Aristóteles. Espero

³ Tratei da teoria madura de Peirce sobre o método científico em Terra Rodrigues 2011.

voltar, em outro escrito, a tratar dos raciocínios hipotéticos. Devo ainda lembrar que nada do que aqui escrevo é novidade para os estudiosos de Peirce. De fato, minha exposição auferir grandes benefícios da sistematização realizada por Jorge A. Flórez Restrepo, autor de dois artigos seminais [Flórez 2014 e Flórez 2017] sobre o assunto.

Formas silogísticas da indução

Para mostrar como o raciocínio de Peirce caminha, vamos usar seus mesmos exemplos para distinguir entre dedução e indução.

Dedução	Indução
<i>Regra:</i> todos os animais biungulados são herbívoros.	<i>Resultado:</i> o gado e os cervídeos são herbívoros.
<i>Caso:</i> o gado e os cervídeos são biungulados.	<i>Caso:</i> o gado e os cervídeos são biungulados.
<i>Resultado:</i> portanto, o gado e os cervídeos são herbívoros.	<i>Regra:</i> portanto, todos os animais biungulados são herbívoros.

Como é possível ver, Peirce mostra como uma indução na terceira figura pode ser derivada de uma dedução na primeira figura, no modo All (DARII). Mesmo assim, a importância do termo médio é mantida, o qual aparece como o termo mais importante para fazer a inferência não apenas na dedução, mas também na indução. Por isso, Peirce pode concluir que o exemplo de Aristóteles nos *Primeiros analíticos* II, 23 – ser humano, cavalo, mula – é um exemplo perfeito de indução.

Então, mesmo que seja uma indução perfeita, o exemplo de Aristóteles pode levar, porém, a mal-entendidos. O principal é a suposição de que um termo geral é igual a uma soma de indivíduos singulares, pois isso leva à ideia que de a única forma de indução existente é por enumeração simples,

isto é, por contagem de itens singulares um a um, do primeiro ao último. Assim, há duas vias de argumentação seguidas por Peirce: a justificativa da indução não pode ser feita recorrendo à exaustiva enumeração de itens de uma classe geral, isto é, de uma categoria; o que leva à conclusão de que há outras formas de indução, baseadas em outros modos e figuras silogísticas, além dessa assinalada por Aristóteles.

Para Peirce, é uma má compreensão da natureza lógica dos termos que leva a tais mal-entendidos. A justificativa da indução deve ser procurada na possibilidade da generalização de suas conclusões, do conhecido para o desconhecido, e não numa enumeração exaustiva – e impossível – dos itens que compõem uma classe. Em outras palavras, é preciso entender bem como se relacionam a extensão, ou *largura*, como diziam os medievais (a quantidade de itens denotados pelo termo), e a intensão, também dita *compreensão* ou *profundidade*, dos termos (o conjunto de qualidades dos itens que os permitem ser denotados pelo termo). Ora, um termo geral, em lógica, refere-se a um conjunto de casos *possíveis*, para o qual não há enumeração completa definida. Na verdade, tanto para termos singulares como para gerais, a determinação completa da intensionalidade é impossível. As premissas de Peirce são as seguintes:

Mesmo que eles [termos singulares] possuam extensão, eles certamente não possuem intensão. Quero com isso dizer que sua verdade não depende de qualquer qualidade do objeto. Por exemplo, se nomeio uma garota de Ricardo, Ricardo é seu nome, não obstante o uso anterior [do nome]. Devido a essa falta de significação, [termos] singulares vêm sob termos gerais apenas por acidente, não por implicação das próprias palavras. Mas a compreensão de um termo geral consiste no total de todas as coisas possíveis às quais ele é aplicável e não apenas àquelas

que ocorrem de fato. De modo que singulares jamais podem preencher essa extensão. ‘Todos os homens’, em lógica, quer dizer homem em geral. Talvez eu pudesse vir a enumerar todos os homens que existiram, mas nunca posso saber se enumerei todos os que ainda serão. [W 1: 178, 1865, minha tradução].

A indução só pode ser justificada, então, não por meio de uma enumeração completa – o que a transformaria, no fim das contas, em uma dedução – mas pela possibilidade de uma generalização, do conhecido para o desconhecido. É notável que Peirce mantenha a inferência na mesma figura que Aristóteles, mas modifique o termo médio do exemplo, usando “gado, cervídeos” [*neat, deer*] onde Aristóteles usava “ser humano, cavalo, mula” [*anthropos, ippos, hemionos*]: “gado, cervídeos” é considerado um termo enumerativo por Peirce, por razões evidentes. A qualidade do termo médio, no entanto, permanece a mesma, como não poderia deixar de ser. O que aparece, então, é o correto entendimento do princípio definidor dos raciocínios indutivos, ou seja, a natureza de regra geral da conclusão, baseada em casos desconhecidos e possível de ser aplicada no entendimento de casos desconhecidos. Em termos silogísticos, uma indução busca concluir a premissa maior, na qual se relacionam o termo médio e o maior, isto é: de *algum A é B* inferimos *todo A é B*. Em outras palavras, não se trata de aplicação efetiva da conclusão circunscrita a casos conhecidos, pois isso inviabilizaria falar em conclusões indutivas em termos de maior ou menor probabilidade e as dotaria de apoditicidade mais adequada a conclusões dedutivas, para usar um termo comum depois de Kant. Com efeito, é mesmo impossível enumerar todos os casos de aplicação de um conceito ou termo, a não ser por determinação arbitrária, como no exemplo do substantivo Ricardo, dado pelo filósofo. Para todos os outros casos, resta-nos então pensar na

aplicabilidade dos termos a casos possíveis, de modo que a verdade das proposições dependa do teste contra a experiência quando as circunstâncias para a sua aplicação surgirem, isto é, quando for possível a aplicação da regra. Só então saberemos se de fato podemos empregá-la, e não antes.

Daí que não há razão para limitar o raciocínio indutivo apenas à primeira figura silogística do raciocínio dedutivo:

Portanto, é claro que Aristóteles não concebe outra forma de indução que não seja derivada da premissa maior da primeira figura. Ora, há tã-só uma única forma de indução que pode ser inserida nessa forma, a qual não é outra que a da indução por enumeração simples. Portanto, Bacon estava certo quando disse que Aristóteles só estabeleceu as regras para essa forma [W 1: 265, 1865, minha tradução].

A questão é saber, então, como entender o raciocínio indutivo com base em outros modos e figuras silogísticas, isto é, nas segunda e terceira figuras dedutivas. Para estabelecer essa ideia, Peirce argumenta de modo a mostrar como é possível justificar a indução (e a hipótese) com base nas transformações simétricas da forma dedutiva. Seu raciocínio é o seguinte:

A questão, agora, é se o silogismo explicativo de uma Indução pode pertencer à 2ª e à 3ª figura. Ora, se tivermos em mente o fato de que a 2ª figura é obtida da 1ª pela transposição do caso e do resultado e pela negação de ambos, e que a 3ª figura é obtida ao trocarmos a regra pelo resultado e negando a ambos; de modo que as três figuras são

1ª	2ª	3ª
Regra asserida	Regra asserida	Resultado negado
Caso asserido	Resultado negado	Caso asserido
Resultado asserido	Caso negado	Regra negada

e se lembrarmos ainda que a asserção da regra é a conclusão indutiva, imediatamente perceberemos que dizer que são válidas as induções cujo silogismo explicativo está na 3ª figura é dizer apenas que, se qualquer inferência for justamente tirada de certas premissas, então se essa inferência for falsa, podemos inferir justamente que as premissas não são ambas verdadeiras [W 1: 430, 1866, minha tradução].

Desse argumento, a derivação do silogismo indutivo com base nas figuras dedutivas 2 e 3 dá-se como na tabela [W 1: 266, 1865, minha tradução]:

Silogismo dedutivo		Silogismo indutivo	
AEE-2 CAME- NES	Todos os animais biungulados são herbívoros. Nenhum rato, nenhum cão e nenhum macaco é herbívoro. Portanto, nenhum rato, nenhum cão e nenhum macaco é biungulado.	EEA-3	Nenhum rato, nenhum cão e nenhum macaco é herbívoro. Nenhum rato, nenhum cão e nenhum macaco é biungulado. Portanto, todos os biungulados são herbívoros.
AII-3 DATISI	Todos os animais biungulados são herbívoros. Alguns animais biungulados são ruminantes. Portanto, alguns ruminantes são herbívoros.	IIA-1	Alguns ruminantes são herbívoros. Alguns animais biungulados são ruminantes. Portanto, todos os animais biungulados são herbívoros.

É preciso esclarecer que Peirce não persegue o mesmo objetivo da filosofia kantiana, que busca reduzir todas as formas de raciocínio à forma dedutiva primordial BARBARA. Ao contrário de Kant, Peirce busca afastar-se do dedutivismo, mostrando que é possível transformar as figuras dedutivas de modo a ser possível justificar outras formas não dedutivas de raciocínio. Seu movimento é, na verdade, em sentido contrário ao de Kant: Peirce busca reduzir as formas dedutivas a formas não dedutivas de raciocínio, mostrando como as formas lógicas de diferentes modos predicativos podem ser consideradas equivalentes. Nesses primeiros anos, então, sua justificativa da indução baseia-se na ideia de que é possível construir um silogismo que explique essa forma de inferência, da mesma maneira como é possível fazer para as formas dedutivas. Ou, com as palavras de Flórez, Peirce “estava buscando mostrar apenas que há um sistema simétrico de silogismos e que se a indução fornece regras explicativas que podem posteriormente ser aplicadas a um silogismo dedutivo, então é mais provável que a indução seja válida” [FI 2017, p. 45]. É preciso também lembrar que Peirce não usa o termo “validade” exatamente com o mesmo sentido como hoje o usamos. Para Peirce, dizer que um raciocínio é válido significa dizer que é legítimo utilizá-lo para inferir nossas conclusões. Isso quer dizer que Peirce já não se pauta pelo mesmo conceito de racionalidade ou pela premissa de princípios últimos e fundamentais do conhecimento. Não há por que supor, então, que há apenas uma única forma legítima de raciocínio – há tantas formas válidas de raciocínios não dedutivos quanto de dedutivos.

De acordo com isso, a indução é uma forma não necessária de raciocínio – ou não monotônica, como hoje é comum dizer – cuja justificativa está na sua capacidade de explicar os fatos particulares recorrendo a uma regra geral estabelecida como conclusão de um silogismo nas figuras acima

definidas, isto é, como já dito, de um silogismo que conclui a sua premissa maior. Como todos os modos da primeira figura possuem uma premissa maior universal (AAA, EAE, AII, EIO), justifica-se a indução pela razão de que essas formas podem ser usadas para explicá-la, sendo considerados inválidos os raciocínios que não puderem ser reduzidos a elas. O mesmo vale para as outras figuras, que podem ser interpretadas como transformações da primeira. E o mesmo que vale para a indução também vale para a hipótese, o que mostra que essas formas de raciocínio não dedutivo são válidas [W 1: 428 seq., 1866].

Disso, Peirce conclui que há tantas formas silogísticas indutivas quantas dedutivas. No entanto, é evidente que Peirce não considera as formas BOCARDO e DISAMIS, da terceira figura, em sua análise, pois essas formas não permitem inferir uma regra geral indutivamente, isto é, uma conclusão maior que não seja necessariamente verdadeira dada a verdade das premissas. Conforme corretamente indicado por Flórez [Flórez 2017, p. 46], essas duas formas parecem comprometer a tese peirciana.

Um pouco mais de contexto

Com efeito, nesses primeiros escritos de juventude sobre a indução, Peirce a considera válida, embora não como a dedução, e a considera ampliativa do conhecimento, embora não como a hipótese. A indução é válida porque pode ser explicada por silogismos válidos, isto é, infere uma premissa maior de um silogismo dedutivo que pode ser entendida como regra geral. E é ampliativa porque conclui por um alargamento do universo de discurso, explicando as características gerais de uma classe de itens possivelmente enumeráveis, embora não de fato completamente enumeráveis.

Essa maneira peirciana de entender a indução lembra um princípio de falsificacionismo, por certo. Mas se essas críticas de Peirce a Aristóteles têm

algum fundamento, entendo que este pode estar na compreensão de como a matemática era usada na Antiguidade grega. Arquimedes, por exemplo, usa instrumentalmente a matemática na organização racional da experiência: a universalidade das demonstrações matemáticas vem justamente da sua aplicabilidade a casos empíricos semelhantes (o que, aliás, está de acordo com a definição de *techne* dada pelo estagirita no primeiro livro da *Metafísica*). É preciso também dizer que Peirce, já bastante tardiamente, por volta de 1900, mitigou sua crítica a Aristóteles: talvez Aristóteles tivesse em vista apenas uma enumeração completa de todos os itens conhecidos, e não uma enumeração exaustivamente universal de todos os itens particulares em absoluto [Flórez 2017, p. 49]. Seja como for, o texto dos *Primeiros Analíticos* é vago o suficiente para permitir múltiplas leituras – cada um dos longevos parece referir às classes, e não aos indivíduos de cada classe;

De toda forma, é preciso lembrar que o contexto em que Peirce se insere é o dos desenvolvimentos da lógica e da álgebra na Inglaterra da primeira metade do século XIX. Nesse contexto, um conceito central é o de “universo de discurso”, primeiramente elaborado por A. De Morgan (1806-1871) e utilizado proficuamente por G. Boole (1815-1864). Na tradição aristotélica, a negação era considerada exclusivamente em função da cópula, pois na silogística um termo negativo como “não-humano” é entendido como termo *indefinido*, isto é, sem extensionalidade delimitada. O conceito de universo de discurso abre outra possibilidade: se por universo de discurso entendermos o domínio daquilo de que se fala, uma vez delimitada a extensionalidade do termo positivo, a do termo negativo é imediatamente delimitada, pois o universo de discurso é imediatamente dividido em duas classes simetricamente definidas. Por exemplo, se falamos de “humanos” como uma classe específica de animais, o universo de discurso é a classe

de todos os animais, pois a classe complementar “não-humanos” é composta de todos os *animais* que não são humanos. Pelo teorema da infinitude, as duas classes são simétricas. Daí que esse procedimento permita fazer algo completamente fora das regras da silogística, que é negar o predicado. Os lógicos aristotélicos distinguiram entre proposições universais, particulares e singulares pela quantificação exclusiva do termo sujeito. Com o conceito de universo de discurso, torna-se possível negar também o termo predicado, de modo a obtermos proposições com pelo menos duas quantificações, como “todos os humanos são alguns mortais”. A inovação de Boole foi entender que essa operação permite entender quaisquer proposições, independentemente de sua qualidade, como equações: “todos os humanos = alguns mortais” [Terra Rodrigues 2017, p. 8]. Além disso, esse entendimento torna possível a Boole identificar proposições categóricas e hipotéticas como de mesma forma lógica, algo terminantemente proibido por Kant, para quem essa distinção é parte essencial de seu sistema categorial.

Em sua leitura crítica de Aristóteles, Peirce busca combinar todos esses elementos. Além de construir uma justificativa lógica para a indução, ele ainda encontra meios para se livrar de uma das ideias mais caras à filosofia moderna: a analiticidade. Suas preocupações não são de ordem exclusivamente lógica. Peirce, na verdade, tem em vista uma nova lógica para a ciência de sua época. Por isso, preocupado, como Boole, com a aplicação de equações diferenciais em contextos probabilísticos, mas tentando evitar a confusão entre lógica e matemática de seus antecessor, Peirce rejeita a ideia de um esgotamento completo da referencialidade dos termos, o que também o permite refutar a ideia de uma ordem da natureza. Esse argumento foi notoriamente defendido por Duns Scotus, no século XIII e retomado, no século XIX, por J. S. Mill. Ora, justificar a indução por recurso a uma essência

fixa do mundo, um *eidos* ou *ousia* crucial latente por sob as aparências sensoriais, seria absurdo, da perspectiva de Peirce, pois, no fundo, inútil: jamais seríamos capazes de conhecê-la. Seu raciocínio é o seguinte. Uma tal ordem só poderia pertencer às coisas de duas maneiras: ou distributivamente – quer dizer, pertencendo a todas as coisas por pertencer a cada uma delas – ou coletivamente – quer dizer, como se cada coisa estivesse relacionada com todas as outras como num sistema. No primeiro caso, para que pudéssemos fazer qualquer afirmação, teríamos de comparar as coisas uma a uma para saber quais possuem quais características e quais não, isto é, enumerá-las exaustivamente, o que é impossível. No segundo caso, teríamos de conhecer uma grande parte desse sistema já de antemão, antes de investigar a natureza de cada item individual, pois só assim poderíamos ser capazes de determinar o momento em que chegaríamos a uma compreensão do todo. Mas o fato é que nunca sabemos quão extenso é o nosso conhecimento da natureza – como, então, poderíamos saber se chegamos ao limite da totalidade? A ordem das coisas não pode, portanto, ser suposta como justificativa para a indução científica, porquanto ela pressupõe o conhecimento de qual é a relação entre os fatos conhecidos a partir dos quais raciocinamos e os fatos desconhecidos para os quais raciocinamos [W 2: 264-265, 1869].⁴

Esses argumentos, de ordem epistemológica, salvaguardam a falibilidade do nosso conhecimento, ainda que não refutem definitivamente a possibilidade de uma ordem ontológica última. Mas essa objeção não é muito forte, pois o que Peirce defende é o absurdo de supor que uma ordem

⁴ Com efeito, Peirce parece auferir de seu amplo conhecimento da filosofia medieval boa parte de seus argumentos críticos a Aristóteles. É impossível, aqui, aprofundar o tema, mas vale lembrar que Duns Scotus, autor caro a Peirce, também se esforçou, no século XIII, por garantir à indução seu papel central no método científico, como procedimento experimental, retirando-a do domínio exclusivo dos dialéticos. A respeito de Duns Scotus, ver Grellard 2005. Sobre Peirce e Duns Scotus, ver Boler 1963.

ontológica última fundamenta legitimamente nosso conhecimento. Uma coisa é supor que há uma realidade independente de nós que podemos e tentamos conhecer; outra bem diferente é supor que essa realidade tem uma essência fixa e imutável, só cognoscível por uma razão tão rígida quanto ela. Com efeito, é no contexto de uma refutação mais ampla dos pressupostos subjetivistas da filosofia moderna que Peirce desenvolve seus argumentos. A seguirmos os pressupostos da enumeração completa dos itens, um a um, tal como Aristóteles ou mesmo Hume o fazem, a indução no fim das contas acaba se fundindo com a dedução, o que mostra, no fundo, o quanto a lógica aristotélica está enraizada no pensamento moderno, mesmo após tantas críticas. Esse é mesmo o caso do idealismo subjetivo de Kant: uma vez que a intensionalidade e a fixidez do conceito baseiam a própria concepção de analiticidade, o transcendentalismo, ainda que crítico, se vê contra a parede. Tomada como base do conhecimento racional, a ideia de uma unidade conceitual analítica indica que basta desdobrar conceitos para indicar suficientemente as marcas características do referente da proposição, denotado pelo termo sujeito. Mas isso significa que a ligação entre sujeito e predicado prescindiria da referência a qualquer objeto, porquanto essa ligação já estaria estabelecida pela operação predicativa uma vez que o predicado já faz parte do sujeito, como se uma sua *nota característica*. Para quê fazer ciência, então, se tudo depende de um desdobramento do eu? Para recuperar certezas já assumidas? Ou para justificar o que já se sabe?

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Analytica priora et posteriora*. Recensvit brevique adnotatione critica instrvxit W. D. Ross. Praefatione et appendice avxit L. Minio-Paluello. Oxford, UK: Clarendon Press, 1964.
- BOLER, John F. 1963. *Charles Peirce and scholastic realism: Study of Peirce's relation to John Duns Scotus*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- FLÓREZ, Jorge Alejandro. 2014. Peirce's theory of the origin of abduction in Aristotle. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 50, nº 2, Spring 2014, pp. 265-280. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/trancharpeirsoc.50.2.265>. Acesso em 11/02/2015.
- FLÓREZ, Jorge Alejandro. 2017. Peirce's reading on Aristotle's account of induction. In: *Discusiones Filosóficas*, año 18, nº 31, julio-diciembre, 2017, pp. 41-57. DOI: 10.17151/difil.2017.18.31.3. Acesso em 20/07/2018.
- GOMES, Evandro L. e Ítala M. Loffredo D'Ottaviano. 2012. Um panorama da teoria aristotélica do silogismo categórico. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, volume 238, edição 1, 2012, pp. 117-141.
- GRELLARD, Christophe. 2005. Evidência ou probabilidade? Os debates acerca da justificação da indução no século XIV. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, s. 3, vol. 15, nº 2, 2005, pp. 411-434.
- PEIRCE, Charles Sanders. 1865. Harvard Lecture II. In: *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Volume I: 1857-1866. The Peirce Edition Project (ed.) Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1982, pp. 175-189. Citado como W, seguido pelos números de volume e página.
- PEIRCE, Charles Sanders. 1865. Harvard Lecture VIII: Forms of induction and hypotheses. In: *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Volume I: 1857-1866. The Peirce Edition Project (ed.) Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1982, pp. 256-271. Citado como W, seguido pelos números de volume e página.
- PEIRCE, Charles Sanders. 1866. Lowell Lecture V. In: *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Volume I: 1857-1866. The Peirce Edition Project (ed.) Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University Press,

1982, pp. 423-440. Citado como W, seguido pelos números de volume e página.

PEIRCE, Charles Sanders. 1869. Grounds of validity of the laws of logic: further consequences of four incapacities. *In: Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Volume II: 1867-1871. The Peirce Edition Project (ed.) Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1984, pp. 242-272. Citado como W, seguido pelos números de volume e página.

TERRA RODRIGUES, Cassiano. 2011. The method of scientific discovery in Peirce's philosophy: deduction, induction, hypothesis. *In: Logica Universalis*, v. 5, nº 1, 2011, pp. 127-164.

TERRA RODRIGUES, Cassiano. 2017. Squaring the unknown: the generalization of logic according to G. Boole, A. De Morgan, and C. S. Peirce. *In: South American Journal of Logic*, v. 3, nº 2, pp. 1-67, 2017. Disponível em: <http://www.sa-logic.org/>. Acesso em 02/05/2018.

SIMULACRO NA FILOSOFIA DE DELEUZE¹

Luiz B. L. Orlandi

DIFICULDADES INICIAIS E A IMPORTÂNCIA DE 'SIMULACRO'

Uma filosofia sempre suscita dificuldades porque, no mínimo, recria conceitos e modifica a maneira de articulá-los, afetando os regimes que têm sua convivência; as dificuldades aumentam quando se percebe que também os seres podem estar implicados nessas reordenações. Ao falar dos estoícos e de um escrito de Emile Bréhier sobre eles, Gilles Deleuze, numa frase-homenagem, diz que “o gênio de uma filosofia se mede primeiramente pelas novas distribuições que ela impõe aos seres e aos conceitos” [LS,15 (7)]^{2 NA}. Uma genialidade equivalente a essa já foi igualmente reconhecida nas próprias obras de Deleuze, mas o gênio que daí se destaca, pintado de várias maneiras, ora como alegre autor de paradoxos, como aventureiro, provocador, sofista, demolidor do pensamento etc., ora como rigoroso comentarista de outros pensadores, como notável filósofo simultaneamente capaz de demolir e construir, cuidadoso promotor de um pensamento autêntico,

¹ Texto publicado em *34 Letras*, nº 5/6 Setembro de 1989, Rio de Janeiro: Ed. 34 Literatura e Nova Fronteira S.A. pp. 208-223. Paginação mantida entre colchetes nesta cópia. Escrevi este texto a pedido de um dos membros do Conselho editorial, Eric Alliez, a quem agradeço. Permitam-me chamar a atenção para minha “Nota sobre ‘simulacro’” (de 1993) anexada no final.

^{2 NA} **Nas remissões bibliográficas, os números entre parênteses correspondem à paginação das traduções para o português.**

não prisioneiro de imagens e aparências. Se uma filosofia desenvolvida com gênio bem recebido já comporta inúmeras dificuldades no nível da análise interna dos textos, que dizer, então, de uma filosofia da diferença percorrida por um gênio visto a partir de ângulos tão díspares?

Ora, armar o tema do simulacro na esperança de posicioná-lo como uma das janelas de acesso ao modo deleuzeano de produção conceitual, e fazê-lo no interior das limitações deste artigo, não é certamente a melhor maneira de aliviar dificuldades. Com efeito, antes de ser um tema deleuzeano, *simulacro* [209] é uma das palavras que a tradição lexicográfica, desviando-a de seus específicos empregos em registros filosóficos, emaranha de tal modo com outras do seu campo lexical, que nos sentimos como que entorpecidos por uma avassaladora sinonímia. Penetrando o ato de leitura, essa nebulosidade atrapalha o bom andamento dos conceitos, sendo isto particularmente acentuado no caso de simulacro; para notá-lo, basta uma breve coleta de informações contidas em dicionários: *eidolon* pode ser entendido como simulacro ou fantasia, como imagem ou ídolo, como imagem refletida ou como imagem concebida etc.; *simulacrum* pode ser imagem, representação, imitação, fantasia ou simulacro; *simulamen* pode ser imitação ou representação; *simulatio* quer dizer imitação, semelhança, aparência, fingimento, mentira, disfarce, simulação, artifício; *simulo* pode ser representar exatamente, copiar, imitar (em oposição a objeto real ou modelo), fingir, simular, aparentar; simulacro (em português, agora) permuta com imagem, fantasia, aparição, visão, aparência sem realidade, representação etc..

Quando essas abafadas luminosidades do léxico disponível invadem o espírito de quem se aproxima de algumas frases entrecortadas de Deleuze, o resultado pode ser apressadamente atribuído a um aventureirismo do próprio texto lido. Convém esboçar um panorama em que essa questão se agrava no

nível de uma pré-interpretação de textos. O problema da diferença, crucial nas investigações, análises e construções deleuzeanas; em vez de levar o ser a uma equivocidade, por assim dizer, disciplinada no domínio das categorias, trata-se de afirmar sua univocidade verdadeiramente explosiva, dizendo-se que o ser, univocamente dito da diferença, que só a diferença é, e que só ela retorna: “o Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” [DR, 53 (76)]. Trata-se, grosso modo, de liberar a diferença dos mecanismos conceituais que toda uma vasta e importante tradição filosófica teria montado em detrimento da própria clarificação do problema. Para Deleuze, essa tradição, através de vários dispositivos, teria subordinado a diferença à identidade do conceito”, à analogia do juízo”, à “oposição dos predicados” e à “semelhança do percebido” [ver DR, 49-51 (71-73)]; essa “quádrupla sujeição” da diferença constitui os pilares daquilo que Deleuze chama, justamente, de “mundo da representação”, dado que “é sempre [210] *em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação*” [DR, 180 (228-229; cf. id., 340-346 (419-426), grifos do A.]. Pois bem, a reiterada pretensão de Deleuze é afiar a estratégia que, também presente em algumas linhas da tradição filosófica, visa liberar a diferença e, ao mesmo tempo, relançar o pensamento por meio de uma reversão do mundo da representação. É essa estratégia que articula importantes conceitos deleuzeanos, aparecendo a própria noção de simulacro como “decisiva no problema da diferença” [DR, 91 (119)]. Decisiva, em que sentido? No sentido, primeiramente geral, de uma tarefa que culmina no reconhecimento do “mundo moderno” como sendo um “mundo de simulacros” [DR, 1 (16), grifo do A.]. Um dos momentos dessa tarefa gigantesca é o interessado em “reverter o platonismo”, o que inclui

correr o risco de “glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos” [DR, 92 (121)]. Então, seria o caso de se concluir que Deleuze estaria retomando táticas daqueles magníficos sofistas que Platão aproximava dos simuladores? A tradição lexicográfica atrapalha quando junta simulacro com imagens, representações etc., sem outras considerações (considerações, aliás, que não se pode nem mesmo esperar do seu arquivismo), mas não deve ser ela o ponto de apoio principal da dificuldade. A equivocidade estaria contaminando os próprios textos do filósofo? Seria um caso de provocação, de um autor fazendo guerrilha nos territórios dos grandes nomes? Será que estaríamos de fato em face de um paradoxo em que a crítica da representação -- levada a cabo por um autor que tende para um pensamento sem imagem -- passa até mesmo pela glorificação de simulacros, justamente um termo que tem sua aura lexical impregnada de imagens, representações, semelhanças, aparências, falsas aparências etc.? Como se isso não bastasse, a dificuldade ganha mais um elo neste elogio que Deleuze faz a Espinosa: “Em toda sua maneira de viver como de pensar, Espinosa fornece uma imagem da vida positiva, afirmativa, contra os simulacros com que os homens se contentam” [S.Ph.P., 21 (21)]. Como se nota, *simulacro* não parece estar em boa posição nesse elogio. Contudo, em outras passagens, *simulacro* ajuda positivamente a promover táticas afirmativas. Que fazer? Em vez de um apressado arranjo de sinais aparentemente contraditórios, trata-se de levar a sério uma pergunta inevitável: que idéia de simulacro é efetivamente estruturada [211] por essa filosofia da diferença que, criticando o mundo da representação, pretende subverter a própria “imagem do pensamento” em proveito, no limite, de um “pensamento sem imagem”, de um pensamento que é ativado pelas “potências da diferença e da repetição” [DR, 217 (273); cf. DR, 169-217 (215-273)]?

É evidente que pouco adianta permanecer numa visão panorâmica em que algumas dificuldades se misturam com o destaque genérico da importância da noção de simulacro na filosofia deleuzeana da diferença. Como sucede em outros casos, também neste é aconselhável partir da suposição de que a exigência do autor estudado é mais complexa. Neste caso, em particular, a saída depende de um trabalho de verificação do privilegiado mecanismo em que a noção de simulacro se engrena com a estratégia que a absorve e para a qual ela funciona ao máximo. É preciso ver, pelo menos com alguns detalhes, como, de que modo certo conceito de simulacro funciona para promover determinada concepção da diferença na estratégia de subversão do mundo da representação. Como *simulacro* penetra um pensamento da diferença que tem a coragem de assumir as questões e problemas de uma diferenciação do próprio pensar? Esse mecanismo se espalha pelas obras de Deleuze e pode ser entrevisto a partir de várias entradas. O recorte aqui apresentado não é, portanto, exaustivo. Melhor ainda: este recorte será tão-somente uma introdução às dificuldades de compreensão daquele funcionamento conceitual.

CENA DA REVERSÃO DOS MUNDOS

Há uma entrada, por assim dizer, teatral, que permite ver simulacro em posição de franco prestígio. No palco, dois mundos são vistos carregando, cada qual, sua “fórmula”, seu lema, sua divisa, sua máxima: “só o que se parece difere” X “somente as diferenças se parecem”. A primeira é a fórmula do “mundo das cópias ou das representações”; o mundo, aí, vira “ícone”. A segunda, reverso da primeira, é precisamente a fórmula do “mundo dos simulacros”, sendo que o mundo, neste caso, vem a ser “fantasia”. Essas máximas correspondem a distintas “leituras do mundo”: [212] a primeira, que

subordina o diferir, condensa a estratégia de “pensar a diferenciar a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar; a segunda, antepondo as diferenças, propõe que se pense a “similitude e mesmo a identidade como o produto de uma disparidade de fundo”. Nesse fundo, convém insistir, a “unidade de medida e de comunicação” não é identidade prévia alguma, mas o “díspar”, o diferenciante eminentemente apropriado a essa profundidade ocupada por uma “disparidade constituinte” [LS,302(267)].

IMAGENS REBELDES SEM SEMELHANÇA

Assim exposta, a cena é ainda carente de uma série de explicitações; é preciso entendê-la como resumido flagrante de uma nova redistribuição dos conceitos nela presentes. A primeira coisa a ser registrada é que nela se encena um momento da subversão do mundo da representação, o momento da subversão do platonismo; ou melhor, ela já resulta de um debate que colocou propositadamente para fora do palco principal algumas distinções caras ao platonismo, como as de essência/aparência, inteligível/sensível, Idéia/imagem, original/cópia, modelo/simulacro. E por que foram elas deixadas de lado, destacando-se apenas a distinção que antepõe, de uma parte, o conjunto de cópias-e-ícones e, de outra parte, o conjunto dos simulacros-e-fantasia? É que, para Deleuze, a “motivação” principal do platonismo não estaria naquelas primeiras distinções, mas, sim, no “problema do simulacro” [DR,165(210)], isto é, na tentativa de assegurar um radical “trunfo” sobre os simulacros, recalçando-os, mantendo-os “encadeados no fundo” de tal modo que não pudessem se “insinuar por toda parte”; esse triunfo seria construído através da subordinação, ao modelo, da distinção estabelecida no próprio domínio das *imagens ídolos* entre, de um lado, as *cópias-ícones* e, de outro, os *simulacros-fantasia*. Haveria subordinação, porque a possibilidade de

distinguir cópias e simulacros no domínio das imagens passaria por uma seletiva referência ao modelo: em relação a este, a cópia seria a “imagem dotada de semelhança”, ao passo que o *simulacro* seria uma “imagem sem semelhança”. Qual é o segredo dessa semelhança? Esta não é a que existe exteriormente entre uma coisa e outra coisa, mas é, principalmente, [213] a que enleia uma coisa e uma Idéia, na medida em que se tenha de *Idéia* a noção de que ela «compreende as relações e proporções constitutivas da essência interna». Assim, o segredo dessa semelhança é ser ela «interna ou derivada», pois é «a *identidade* superior da Idéia que funda” sobre a semelhança a “boa pretensão das cópias”. O simulacro, deste modo, não tem a mesma natureza da cópia (não sendo, pois, mera cópia degradada), visto estar ele eliminado da semelhança [LS,296(262)]. Contrariamente às cópias-ícones, o simulacro “vive da diferença”, diz Deleuze [DR,167(212)]. Neste mesmo sentido, o autor recorda o quanto há de platonismo no catecismo que reza: “Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança, embora tenha conservado a imagem”. O homem virou simulacro, passou a viver da diferença, complicando-se a sua “existência moral” numa “existência estética” [LS,297(262)]. Essa complicação não será estudada aqui; foi apenas lembrada para que se grife a “motivação moral” que teria levado Platão a “exorcizar” [DR,166(211)], a “eliminar os simulacros ou os fantasias” nas provas de seleção dos pretendentes; os simulacros teriam de moralmente condenável o “estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômade, das anarquias coroadas, toda essa malignidade que contesta tanto a noção de modelo como a de cópia” [DR,341(420)]. Nesse exorcismo do simulacro, uma “visão moral do mundo” se antecipa à “lógica da representação” [DR,166(211)].

Como resumo dessas primeiras observações interessadas na cena da inversão da fórmula do mundo da representação pela fórmula do mundo dos simulacros, pode-se lembrar que Deleuze dá o nome de “re-presentação (ícone)” àquela “imagem ou pretensão bem fundada”; o hífen se explica, porque, diz ele, “a primeira em sua ordem é ainda a segunda em si, em relação ao fundamento”. É nisto que se pensa quando se diz que “a Idéia inaugura ou funda o mundo da representação”. E como ficam os simulacros, essas “imagens rebeldes e sem semelhança”? Já se viu: “eliminados, rejeitados, denunciados como não fundados”, rechaçados como “falsos pretendentes”, os simulacros são empurrados para as profundezas [DR,350(430)]. Mas ficarão eles ali aquietados, endossando as hierarquizações que os lançaram num estado de falsidade? Continuarão, por rebeldia não tematizada, dóceis a uma linguagem que os dispersou como imagens carentes de semelhança [214] interna? Continuarão, mesmo como rebeldes, submetidos a um dizer que, ao expulsá-los, articula-se mais ainda na dependência das categorias da representação? Rebelando-se contra a dominação representativa, que fisionomia conceitual conquistarão os simulacros? Com suficiente ingenuidade, pode-se até mesmo perguntar: como acreditar que os *simulacros* rejeitados numa linguagem (a da representação) vêm a ser os simulacros recuperados numa linguagem outra, alternativa? Essas perguntas pedem um novo conjunto de anotações relativas à cena da subversão dos mundos, para que se possa ver como Deleuze ajudaria no equacionamento desta dificuldade.

[PROFUNDIDADE/SUPERFÍCIE] -- [SIMULACROS/FANTASIAS]

Naquela cena, como se recorda, a fórmula do mundo dos simulacros, segundo a qual só as diferenças se parecem, resume uma leitura de mundo

que aponta a própria identidade como produto de uma disparidade de fundo. Assim, os simulacros estariam lá no fundo cavernoso. O primeiro lance de observações relativas a essa mesma cena apontava, no conjunto das imagens-ídolos, uma distinção entre as cópias-ícones, de um lado, e, de outro, os fantasias-simulacros, como se este último par correspondesse a uma só e mesma noção. O próprio autor, às vezes, reúne os dois termos por meio de um *ou* não exclusivo em expressões como esta: “a fantasia ou simulacro e as três figuras do idêntico”... [DR,162(206)]. A coisa, porém, é mais complexa. Convém explicitar, inicialmente, em quê simulacros e fantasias se distinguem entre si e, depois, estabelecer a condição teórica que permitiria agregá-los sem exclusão recíproca.

Primeiramente, o fundo da cena, ali onde se agitam simulacros, não pode ser lido como “fundamento”, pois isto simplesmente restauraria a suficiência do “originário”, do “modelo”, da “coisa” mesma etc, e submeteria a diferença à economia interna da linha originário-derivado, modelo-cópia, coisa-simulacro etc. Rigorosamente falando, esse fundo é uma multiplicidade-fundo correspondendo a um conceito especial, o de “*desfundamento*” (effondement), conceito de uma “relação do sem-fundo com o não-fundado”, conceito ligado ao barroquismo dos desdobramentos, à “descoberta de [215] um fundo atrás de qualquer outro fundo” [DR,92(122), grifo do A.]. Ao serem lançados para as profundezas, os simulacros corroeram o fundamento: “o mundo do fundamento é minado por aquilo que ele tenta excluir, pelo simulacro que o aspira e o esmigalha” [DR,352(432)].

Para evitar a fixação de um mesmo fundo, Deleuze prefere muitas vezes falar em profundidade, em “profundidade sem fundo”, por exemplo [LS,219(193)]. Mais ainda, -- e isto importa para distinguir simulacro e fantasia, -- “a distinção profundidade-superfície”, para o autor, “é primeira”

quando relacionada às distinções “natureza-convenção, natureza-costume, natureza-artifício” [LS,218(193)]. É na linha dos profundos e superficiais que se distribuem, além de outros, alguns dos partícipes da cena da subversão dos mundos. Aí atuam simulacros “recalcados na profundidade dos corpos” [LS,17(8)] e até o próprio “pensamento”, este partícipe constituído por uma “diferença de intensidade” e que, com sua “energia”, diz o autor, “investe”, isto é, “recupera” e “integra”, sublimando, simbolizando etc, tudo o que “se projeta sobre sua superfície”, dita superfície “metafísica” ou “cerebral” [LS,255,256,258(227-229)]. Nessa distribuição geográfica e topológica, entre simulacros profundos e pensamentos superficiais, são encontrados ainda ídolos, imagens e fantasias.

ÍDOLOS E IMAGENS

Apenas como lembrete, pois não é o caso de desenvolver aqui esta complexidade, assinale-se que a palavra ídolo é tecnicamente empregada por Deleuze para caracterizar um mundo “em altura”, não o “mundo profundo dos simulacros”. À altura do ídolo, o mundo é o da “identificação”; melhor ainda: é o da “divisão depressiva” que se dá “entre os dois pólos da identificação”, estando, de um lado, a “identificação do eu” [*moi=ego*] “aos objetos internos” e, do outro lado, “sua identificação ao objeto das alturas”. É neste mundo da depressão que se dá a “experiência da frustração”, por exemplo, da perda do “bom objeto”. Inversamente, a “divisão esquizofrênica”, a que se dá no mundo subterrâneo dos simulacros, acontece entre “objetos internos explosivos, introjetados e projetados”, ou melhor, entre o [216] “corpo despedaçado por estes objetos e o corpo sem órgãos e mecanismos”; neste mundo não há privação” e, nele, “tudo é paixão e ação”, não retraimento, mas “comunicação dos corpos em profundidade” [LZ,223,224(196,197)].

Entre os simulacros da profundidade e os ídolos, entendidos estes como “objetos das alturas e suas aventuras” [LS,252(223)], e nunca esquecendo que a altura tem um “estranho poder de reação sobre a profundidade”, há toda uma “terceira dimensão”, diz Deleuze, na qual o “objeto parcial” de uma zona erógena é projetado não em função de um mecanismo da profundidade mas como “operação” na própria superfície. Pois bem, *imagem* entra na composição de uma zona erógena na superfície sexual por corresponder, justamente, a uma projeção de objeto parcial como “objeto de satisfação”, projeção que se dá sobre um “território” investido de uma “pulsão” [LS,228-230(201-202)].

SIMULACROS <> RUÍDOS E VOZ

Retornando agora ao problema da separação e aproximação dos termos simulacro e fantasia, verifica-se que, enquanto Deleuze reserva simulacro para “designar”, precisamente, os “objetos das profundidades”, o “devir que lhes corresponde e as subversões que os caracterizam”, fantasia vem a ser mais um “fenômeno de superfície”, fenômeno que se “forma num certo momento no desenvolvimento das superfícies” [DR,252(223)].

O mundo dos simulacros (composto, a rigor, de não apenas uma, mas de “duas profundidades”, sendo, uma, “esburacada”, ocupada por objetos parciais, e, a outra, “plena”, “molhada”, ocupada pelo “corpo sem órgãos”) é a primeira instância da “gênese dinâmica”, ao longo da qual se constitui a linguagem. Na primeira etapa dessa gênese, que vai do “ruído à voz”, a base é uma dupla-profundidade “ruidosa”, rica, de um lado, em “estalos, estalidos, rangidos, crepitações, explosões, ruídos estourados dos objetos internos” e rica, por outro lado, em “gritos-sopros inarticulados do corpo sem órgãos”. Culminando essa primeira etapa de “formação da linguagem”, [217]

desencadeiam-se mecanismos de identificação (recorde-se o que foi dito dos ídolos), de modo que o “bom objeto da posição depressiva em altura” atua sobre todos os “ruídos da profundidade” e deles “extraí uma Voz”, o que é uma maneira de entender a “origem acústica do superego” em Freud [LS,220,225,226(193,197,198)].

Esta incidência da voz das alturas sobre ruídos das profundezas físicas, essa etapa da gênese dinâmica foi aqui lembrada para bem marcar o seguinte: é na superfície que se dá uma separação tal dos corpos e dos sons que estes são convertidos em “elementos para uma linguagem”. Mas o que “separa” e “articula”, tornando possível a própria linguagem, é algo complexo a que Deleuze dá o nome de “acontecimento”. Em sua totalidade, a gênese dinâmica vai justamente dos “estados de coisas aos acontecimentos, das misturas às linhas puras, da profundidade à produção das superfícies”, ao passo que a “gênese estática”, implicando uma passagem do virtual ao atual, vai do “acontecimento suposto à sua efetuação nos estados de coisas e à sua expressão nas proposições” [LS,217-218(191-192)].

INFINITIVO, SENTIDO, ACONTECIMENTO, FANTASIA

Embora seja impossível apresentar aqui as implicações da noção de *acontecimento* nos escritos de Deleuze, impõe-se lembrá-la, mesmo que indiretamente, por causa do seu íntimo liame com a noção de *fantasia*. Esse liame tem às vezes a espessura de um simples hífen, como quando se fala, por exemplo, em “o fantasia-acontecimento” [LS,246(218)]. Acontecimentos e fantasias, já foi dito, ocorrem na superfície; de ambos é possível dizer que são como emanções, que são da ordem dos efeitos de superfície, que são como que resultados incorporais dos seus múltiplos pontos de aplicação. Ambos se passam nessa “fronteira” que liga as “coisas e as proposições” [LS,18(9)].

Para compreender melhor essa aproximação, pode-se partir da idéia de que fantasias e acontecimentos comportam a idealidade do “sentido”. Mas este, numa linha de subversão do platonismo, linha que Deleuze lê inicialmente [218] nos estoicos, deve ser entendido como “quarta dimensão da proposição”, distinta de três outras: da “designação ou indicação”, da “manifestação” e da “significação”, dimensões estas pelas quais a proposição está relacionada, respectivamente, 1. a um “estado de coisas exteriores”, 2. ao “sujeito que fala e que se exprime” e, 3. aos “conceitos universais ou gerais” através da “palavra” e às “implicações do conceito” através das “ligações sintáticas”. O sentido é “entidade complexa irreduzível” a essas dimensões empíricas; é a quarta dimensão, mas por ser o “expresso da proposição”, por ser um “incorporal na superfície das coisas” ou, ainda, por ser “acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição”. Quando se diz que a “árvore arborifica”, arborificar é aí sentido global, o “exprimível” da proposição e, ao mesmo tempo, o “atributo do estado de coisas”, o “*aliquid*”, uma dupla-face entre as coisas e as proposições, “ao mesmo tempo extra-ser e insistência”.

Acontecimento tem a ver com tudo isso, porque, para Deleuze, explicitamente, “o acontecimento é o próprio sentido”, estando aí sua “relação essencial com a linguagem”, justamente porque “a linguagem é o que se diz das coisas” [LS,22-34(13-23)]. É essa dupla referência envolvendo acontecimento e sentido que permite agora distingui-los: o primeiro se relaciona aos “estados de coisas, mas como atributo lógico desses estados, completamente diferente de suas qualidades físicas, se bem que ele lhes sobrevenha, neles se encarne ou neles se efetue”; ora, o sentido, completa Deleuze, “é a mesma coisa que o acontecimento, mas desta vez relacionado às proposições” como expresso delas [LS,195(171-172)].

Pois bem, *arvorificar*, como exemplo de uma maneira de dizer acontecimento ou sentido, não foi lembrado apenas para facilitar a leitura. E não apenas *arvorificar*: “crescer, diminuir, ser cortado” (verbos nas aventuras de Alice) são “acontecimentos incorporais”. Mas eles nada têm a ver com os corpos? Ao contrário, “que há de mais íntimo”, pergunta Deleuze, “que há de mais essencial ao corpo do que acontecimentos” desse tipo? [LS,13,14(5,6)]. Esses verbos foram também lembrados porque as fantasias têm algo a ver com esse elemento da proposição: a fantasia, diz o autor, é “inseparável do verbo infinitivo” e, por “insistir” no verbo, é que a fantasia “dá testemunho do acontecimento puro” [LS,250(221)]. [219]

Esse testemunhar é complexo. Uma das características da fantasia é “representar”, não uma “ação” ou “paixão”, mas um “resultado” disso, isto é, um “puro acontecimento”; e cumpre esse papel por ser, ele próprio, um “atributo noemático”, por pertencer, ele próprio, a uma “superfície ideal”. Outra característica distintiva da *fantasia* é a “posição” que o “eu” nele ocupa, pois o que nele “aparece” é o “movimento pelo qual o eu se abre à superfície e libera as singularidades cósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisionava” [LS,245-249(217-220)]. Não só é dito que a fantasia vai do “figurativo ao abstrato”, como é também afirmado que ela própria é o “processo de constituição do incorporal”, a “máquina” que, por “polarizar o campo cerebral”, chega a “extrair um pouco de pensamento”. Essa ativação do pensamento, finalmente, é como que redimensionada, dado que o acontecimento “se dirige” ao pensar e que somente este pode “investi-lo”, constituindo-se nesse encontro a “parte inefetuável do acontecimento”, o “Extra-ser” [LS,256,257(228)].

Pode-se resumir essas observações, mas sem a pretensão de sintetizá-las, dizendo-se que o verbo no infinitivo corresponde até agora ao intensivo lugar de cruzamento de uma tríplice remissão: ao estado de coisas

pelo acontecimento, às dimensões da proposição pelo sentido, às aberturas do eu pela fantasia. E como ficam os simulacros das profundezas nesse entretenimento de partícipes superficiais?

INSTANTE

Uma resposta será obtida ao passarmos rapidamente por uma outra pergunta: de onde vem aquele poder do infinitivo? Antes disso: que poder é esse, precisamente? É, em resumo, o da dissolução das identidades, problema (ou eclosão de mil e uma soluções?) que atinge Alice quando ela, em suas aventuras, vive a “perda do nome próprio”, nome que um certo “saber” garantia, saber esse “encarnado em nomes gerais que designam paradas e repousos, substantivos e adjetivos com os quais o nome próprio guarda uma relação constante”; todavia, quando esses nomes gerais se “põem a fundir”, quando são “arrastados pelos verbos de puro devir e deslizam na linguagem dos acontecimentos”, [220] então “toda identidade se perde para o eu, o mundo e Deus” [LS,11(3)].

Mas de onde vem esse poder que pulsa no infinitivo? Eis uma indicação apenas, devendo-se notar nela a dupla articulação do devir num agora de profundidade e num instante de superfície: para além ou aquém do poder que o “devir de profundidade” tem de “esquivar o presente com toda a força de um ‘agora’ que opõe seu presente tresloucado ao sábio presente da medida”, há esse poder que vem de Aion como poder que o “devir da superfície” tem de “esquivar o presente com toda a potência do ‘instante’”. O instante, isto: o que é “sempre já passado e eternamente ainda por vir”, “pura forma vazia do tempo”, “atópico”, “ponto aleatório”, “instância paradoxal” etc. [LS,193,194(170,171)]. Sua potência, como se verá em seguida, não é estranha ao jogo dos simulacros e fantasias.

TRANSMUTAÇÃO DE SIMULACROS EM FANTASIAS

Esse ressurgimento da distinção profundidade/superfície, embora tenha se dado no nível de uma teoria do tempo que não será aqui estudada, permite que se retome um problema deixado sem um fecho mais preciso, o problema da separação e aproximação de simulacros e fantasias. Alguns pontos distintivos já foram suficientemente assinalados. Resta procurar ainda a condição teórica que permitirá agregá-los sem mútua exclusão, tarefa com a qual poderemos chegar a uma conclusão provisória para este trabalho.

Um aviso para que se tenha cautela na procura dessa condição já aparece naquela mesma teoria do tempo: “com o Aion”, afirma Deleuze, “o devir-louco das profundidades subia à superfície, os simulacros convertiam-se por sua vez em fantasias”. Essa conversão se explica: é que “nada sobe à superfície sem mudar de natureza” [LS,193(169-170)]. Esse fenômeno do “sub-vir” [LS,10(2)], esta subversiva subida dos simulacros, sua transmigração das profundidades à superfície, isto é apontado em várias passagens. Duas delas, pelo menos, devem ser aqui sublinhadas, dada sua importância para o problema em pauta e dada sua contribuição para uma visão mais completa da cena da subversão dos mundos. [221]

Em primeiro lugar, na leitura da primeira operação de reversão do platonismo, operação que os estóicos teriam levado a cabo a partir da distinção entre, de um lado, os corpos e estados de coisas e, de outro lado, o campo dos efeitos incorporais, Deleuze assinala que os simulacros, em vez de serem apenas “rebeldes subterrâneos”, não só “escapam do fundo e se insinuam por toda parte”, como também “fazem valer seus efeitos” na superfície. Ora, esses efeitos são justamente as “fantasias”, na medida em que estas manifestam o que era “mais encoberto”. Do simulacro à fantasia ocorre precisamente essa “transmutação” que vai das tensões corporais ao

seu atributo incorporeal, a mesma passagem que vai do “devir-ilimitado” ao “acontecimento” [LS,17(8)].

A segunda passagem diz que, “quando rompe suas cadeias e sobe à superfície”, o simulacro “afirma então sua potência de fantasia, sua potência recalçada”. De que potência se trata? Numa só frase, trata-se da potência de “afirmar a divergência e o descentramento”, potência que perturba o “Mesmo” e o “Semelhante”, pois estes sobrevivem dos procedimentos que visam “corrigir a divergência, recentrar os círculos ou ordenar o caos, dar um modelo e fazer uma cópia” [LS,301,306(266,270)]. Para que simulacros e fantasias comportem essa potência, é preciso que eles próprios carreguem as pré-condições geradoras de sua explosividade, por assim dizer. Essas pré-condições devem participar de sua definição e, por conseguinte, da condição teórica que permite pensá-los sem exclusão recíproca, condição que está sendo procurada aqui.

SISTEMAS DIFERENCIAIS, NOVA LINGUAGEM, NOVAS DIFICULDADES

No limite, há uma correspondência entre aquela potência afirmativa, a condição teórica procurada e a Idéia-subvertida, a Idéia-como-multiplicidade-substantiva, a que impregna, além de outras, todas as figuras da cena da subversão dos mundos, figuras que são, por sua vez, seus próprios mecanismos de efetuação. Aquém desse limite, e justamente como “atualização de Idéias” [DR,356(438)], os “simulacros ou fantasias” são [222] reunidos como “sistemas diferenciais com séries disparatadas e ressonantes, com precursor sombrio e movimento forçado” [DR,165(210)].

Que sistemas são esses? São sistemas, diz Deleuze, “em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença” [DR,355(437)], ou seja, sem qualquer “*identidade prévia*” (modelo) e sem qualquer

“*semelhança interior*” (cópia dita verdadeira em Platão) [DR,383(469),grifos do A.]. Recorde-se, rapidamente, que um sistema assim definido é que está em pauta quando, em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari enunciam o “paradoxo do desejo” nesta pergunta: “como elementos podem estar ligados precisamente pela ausência de liame?” [A-OE,475(499)]; para os autores, o funcionamento das máquinas desejantes é também dizível através de uma pergunta em que Maurice Blanchot visa uma nova “máquina literária”, pergunta igualmente pensável nos termos dos sistemas diferenciais: “como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferença enquanto tal, que tenham por relação entre si sua própria diferença, sem referência a uma totalidade original, mesmo que perdida, nem a uma totalidade resultante, mesmo por vir?” [A-OE,50(61)].

Pode-se dizer, assim, que a concepção de simulacro ou fantasia como sistema diferencial, isto é, como sistema que comporta em si e apreende nas coisas um díspar, uma disparidade constituinte, é a condição teórica que permite pensá-los sem exclusão recíproca. Mas esta condição corresponde à estratégia que consiste em pensar a diferença em sua complexidade própria. Daí a dificuldade de se reconhecer no simulacro assim definido aquele mesmo partícipe submetido às disciplinas e exclusões na história do pensamento.

A dificuldade aumenta, pois não basta apenas definir simulacro como sistema diferencial. Impõe-se, ainda, descrever tais sistemas e, para tanto, são necessárias “noções” que Deleuze precisa distinguir das “categorias da representação”, noções ditas “fantásticas”, justamente por se aplicarem a “fantasias ou simulacros” [DR,364(447)], por se aplicarem, portanto, a sistemas diferenciais como são, por exemplo as multiplicidades substantivas. A elaboração rigorosa de noções desse tipo é visível no conjunto das obras desse filósofo. Isto quer dizer também que não basta praticar uma imitação

(representativa) [223] para se produzir um simulacro deleuzeano. Um bom exemplo disso, encontrado na transcrição das sete linhas nocionais que o autor discrimina como necessárias para uma descrição não representativa de simulacro: “1., a profundidade, o *spatium*, no qual se organizam as intensidades; 2., as séries disparatadas que elas formam, os campos de individuação que elas delineiam (fatores individantes); 3., o ‘precursor sombrio’ que as coloca em comunicação; 4., os acoplamentos, as ressonâncias internas, os movimentos forçados que se seguem; 5., a constituição de eus passivos e de sujeitos larvares no sistema e a formação de puros dinamismos espaço-temporais; 6., as qualidades e as extensões, as espécies e as partes que formam a dupla diferenciação do sistema e que vêm recobrir os fatores precedentes; 7., os centros de envolvimento que, todavia, dão testemunho da persistência desses fatores no mundo desenvolvido das qualidades e dos extensos” [DR,355-356(437)].

Rastrear cada uma dessas noções e, assim, tomá-las como potências questionantes é um programa que excede a competência deste breve levantamento de algumas dificuldades.

CONCLUSÃO RELÂMPAGO

É preciso anotar aqui, como conclusão relâmpago, uma observação que torna mais complexa a relação de Deleuze com Platão: a reversão praticada por Deleuze não é uma subversão, mas uma *perversão* do platonismo, levando-se em conta o que a conjunção latina *per-* sugere à idéia de *versão*: um pensar através de, por entre, por meio de... sempre uma retomada do novo.

...<>...

REFERÊNCIAS

- S.PhP* = DELEUZE, Gilles - *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : Minuit,1981.
- LS* = DELEUZE,G. - *Logique du sens*, Paris : Minuit,1969. (*Lógica do Sentido*, tr.br. de Luiz R.S.Fortes, São Paulo: Ed.Perspectiva,1974).
- A-OE* = DELEUZE,G. e GUATTARI,F. - *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-OEdipe*, Paris: Minuit, 1972. (*O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, tr. br. de G. Lamaziere, Rio de Janeiro: Imago Ed.,1976).
- DR* = DELEUZE,G. - *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1968. (*Diferença e Repetição*, tr.br.de L.Orlandi e R.Machado, Rio de Janeiro: Ed. Graal,1988).

O CONHECIMENTO EM HERÁCLITO DE ÉFESO

José Lourenço Pereira da Silva¹

RESUMO: Nos fragmentos supérstites de Heráclito é evidente a atenção dada pelo filósofo a questões acerca da possibilidade, origem e natureza do conhecimento humano. Ainda que não seja exato atribuir-lhe um corpo coerente de teses que se deva chamar, precisamente, de teoria do conhecimento ou epistemologia, é possível reconstituir sua visão do que era saber e como este é potencialmente obtido pelos seres humanos. O artigo apresenta as concepções heraclitianas do método e da natureza do conhecimento humano.

PALAVRAS-CHAVE: Heráclito. Conhecimento. Entendimento.

KNOWLEDGE IN HERACLITUS OF EPHESUS

ABSTRACT: In Heraclitus' remaining fragments, the philosopher's attention to questions about the possibility, origin and nature of human knowledge is evident. Although it is not accurate to ascribe to him a coherent body of theses that should be called, precisely, a theory of knowledge or epistemology, it is possible to reconstruct his view of what to know is and how it is potentially obtained by human beings. The article presents the Heraclitean conceptions of the method and the nature of human knowledge.

KEYWORDS: Heraclitus. Knowledge. Understanding.

Nos fragmentos supérstites de Heráclito é evidente a atenção dada pelo filósofo de Éfeso a questões acerca da possibilidade, da origem e da natureza do conhecimento humano. Ainda que não seja exato atribuir-lhe um corpo coerente de teses que se deva chamar, precisamente, de teoria do

¹ Professor Associado II da Universidade Federal de Santa Maria, Membro de corpo editorial da Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade.

conhecimento ou epistemologia, é possível reconstituir sua visão do que era conhecimento e como este é potencialmente obtido pelos seres humanos.

Nosso ponto de partida será o eco em Heráclito do tradicional contraste entre a sabedoria divina e sabedoria (ou ignorância) humana.

O caráter humano (ethos anthropeion) não tem conhecimento (gnoma), o divino tem (B78; trad. nossa).

O mais sábio dos homens parecerá um símio comparado ao deus em sabedoria, beleza e tudo mais (B83; trad. Laks e Most).

O homem é tido como tolo por um deus (daimon), como a criança o é pelo homem (B79; trad. Kahn).

É evidente que Heráclito opõe firmemente a potência cognitiva divina ao precário e limitado poder de cognição humano. Contudo, essa oposição não precisa ser tomada como a afirmação da existência de um tipo de conhecimento próprio dos deuses, mas impossível ou inacessível aos seres humanas, cujas realizações cognitivas seriam pífiyas e insignificantes, pueris ou bestiais. De outro modo, o que as supracitadas sentenças podem estar dizendo é apenas que os deuses são capazes, por sua própria natureza, de obter o conhecimento imediato, pleno e perfeito da estrutura da realidade e de todas as forças que nela operam; mas que conhecer dessa forma não faz parte do caráter humano. Todavia, essa carência humana não significa total impotência para descobrir a verdade. De fato, toda a crítica contundente que o efésio dirige contra a maioria das pessoas que cuja condição epistêmica normal, segundo Heráclito, é a ignorância, não faria sentido se nosso pensador não supusesse a possibilidade de os seres humanos alcançarem a sabedoria ou, ao menos, alguma parte da sabedoria que ele estimava a verdadeira. A rigor, portanto, a possibilidade do conhecimento não aparece como problema para Heráclito, que instiga seus semelhantes a saírem da

letargia em que ordinariamente se encontram e remediarem sua ignorância com a busca do conhecimento.

De fato, uma das marcas do pensamento heraclítico é justamente a crítica tenaz à atitude das pessoas, fossem os homens comuns fossem as autoridades intelectuais, em relação à sabedoria ou inquirição do conhecimento verdadeiro. Ele não disfarça a animosidade e o desprezo pelo comportamento da multidão e dos reputados sábios perante a verdade que mais importa conhecer, ou seja, a existência e ação do *logos*², do princípio racional universal que tudo rege e do qual Heráclito veio dar uma explicação. A maior parte das pessoas não consegue reconhecer esse *logos*, ainda que em contato diário com ele.

Com efeito, apresentando-se como arauto desse *Logos*, já no fr. 1, que devia compor o preâmbulo de seu livro, Heráclito exhibe sua hostilidade com a multidão porque não compreendem sua mensagem, deliberadamente transmitida de forma enigmática para que fosse, ao mesmo tempo, desafiadora e seletiva.

Deste logos sendo sempre os homens não o compreendem quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois ocorrendo todas (as coisas) segundo

² Sobre a polissemia do termo *logos* nos fragmentos sobreviventes e o sentido do “*logos* de Heráclito”, a literatura é imensa. Cabais a esse propósito nos parece as palavras de Kirk, Raven e Schofield que merecem ser aqui transcritas longamente: o *Logos* “talvez deva ser interpretado como fórmula unificadora ou método proporcionado de disposição das coisas, o que podia ser quase classificado de plano estrutural das coisas, tanto individuais como em conjunto. O significado técnico de *lóγος* em Heráclito está provavelmente relacionado com o sentido geral simplesmente de ‘medida’, ‘cálculo’ ou ‘proporção’; não é possível que seja simplesmente a própria ‘explicação’ de Heráclito que esteja em causa (...), embora o *Logos* fosse revelado nessa explicação e, por assim dizer, coincidissem com ela. O resultado da disposição segundo um plano ou medida comuns consiste no facto de todas as coisas, apesar de aparentemente múltiplas e totalmente distintas, estarem realmente unidas num complexo coerente (...), de que os próprios homens são uma parte, e cuja compreensão é por isso logicamente necessária para a actuação adequada de suas próprias vidas. (...) Por vezes, *Logos* foi, provavelmente, concebido por Heráclito como um verdadeiro constituinte das coisas, e, em muitos aspectos, é coextensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo” (*Os filósofos pré-socráticos*, p. 194).

esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais exibem, distinguindo cada coisa de acordo com sua natureza e afirmando como é. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo (B1; trad. Cavalcante de Souza, modificada).

Embora a verdade universal do *logos* se manifeste na experiência, e todas as pessoas de algum modo provam desse *logos*, já que é “comum a todos” (B2) e tudo ocorre de acordo com ele, a maioria dos humanos vive cognitivamente alienada; como sonâmbulas, surdas ou cegas, muita gente não percebe o *logos* (cf. B1, B2, B19, B34), mas mantêm-se apegadas a entendimentos particulares, tomando como conhecimento suas opiniões (cf. B2, B17), não sabendo, no fim das contas, nem o que dizem nem o que fazem³.

Heráclito não foi mais gentil com os proeminentes poetas e filósofos da Grécia arcaica:

Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente (B42; trad. Cavalcante de Souza).

Mestre da maioria é Hesíodo; pois este reconhecem que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa) (B57; trad. Cavalcante de Souza).

Pitágoras, filho de Minesarco, levou a investigação (historie) mais longe do que todos os outros homens e, escolhendo o que gostava dessas composições, forjou uma sabedoria para si: muito aprendizado, logro cheio de arte (B129; trad. Kahn).

³ Charles Kahn judiciosamente escreve: “podemos dizer que o próêmio do livro [de Heráclito] caracteriza a vida humana, em termos epistêmicos, como um quase fracasso em tornar a própria experiência significativa. A sua preocupação inicial é menos com a estrutura do real do que com a extrema dificuldade em apreender essa estrutura” (*A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 130).

Muita instrução (polymathie) não ensina a ter inteligência (nóon); pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu (B40; trad. Cavalcante de Souza).

Não causavam nenhuma boa impressão a Heráclito a visão sardônica de mundo de Arquíloco nem a obra folclórica de Homero; este último, tido como o mais sábio entre os gregos, não foi capaz de resolver um enigma infantil (cf. B56). Autoridade nos assuntos humanos e divinos, Hesíodo não tinha noção de como realmente os fenômenos cósmicos ocorriam. Pitágoras por, presumivelmente, ensinar a metempsicose e a reminiscência, e apresentar-se como dotado de poderes sobrenaturais, não passava, para o efésio, de um impostor. É provavelmente para estes homens e seus assemelhados que nosso pré-socrático endereça a afirmação “*A justiça irá condenar aqueles que fabricam falsidades e dará testemunho contra eles*” (B28; trad. McKirahan). Tampouco era para Heráclito sinônimo de sabedoria genuína a prática acrítica da *historie* que ele destaca também terem feito Xenófanes e Hecateu, isto é, uma investigação do mundo empírico que coleta dados díspares, acumulando experiências e informações variadas tanto a respeito do mundo natural (como os milésios fizeram ocupando-se de astronomia, meteorologia, geologia, etc.) quanto do humano, sem mostrar a conexão entre todas estas coisas. A mera erudição não confere o autêntico entendimento (*nous*) nem do mundo nem de nós mesmos.

Que a sabedoria não consiste em reunir experiências, e, portanto, não se progride naquela pelo acúmulo destas, era uma ideia popular já nos tempos de Heráclito; mas no filósofo de Éfeso o contraste entre a *polymathia* e o saber genuíno assume um significado renovado⁴. Porém, parece equivocado supor que nosso pensador tenha condenado absolutamente a

⁴ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, v. I, p. 415.

busca de conhecimento factual, já que afirma que “*Os homens que amam a sabedoria (philosophous⁵ andras) devem ser investigadores de muitas coisas*” (B35; trad. Laks e Most)⁶. Ademais, são claras as evidências em sua obra da importância que atribuiu à observação empírica e à percepção sensível como fonte de conhecimento:

As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem (mathesis), só estas prefiro (B55; trad. Cavalcante de Souza).

Pois os olhos são testemunhas mais acuradas que os ouvidos (B101a; trad. Cavalcante de Souza).

Porém:

Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas⁷ bárbaras eles têm (B107; trad. Cavalcante de Souza).

A explicação de Charles Kahn para B55 se nos afigura persuasiva. Escreve ele,

O fragmento XIV [na numeração de Kahn] parece insistir no fato de que a verdade não está tão oculta quanto pode parecer ou quanto alguns tenderiam a imaginar: longe de exigir uma revelação especial ou uma teoria abstrusa, o que Heráclito preza é algo que pode ser apreendido pela visão, audição e pela experiência ordinária da vida⁸.

⁵ Advertem Laks e Most que é incerto se a palavra *philosophoi* foi efetivamente usada por Heráclito, e a qual seu exato sentido neste fragmento. (*Early Greek Philosophy*, v. III, parte 2, p. 157).

⁶ Por entender essa declaração conflitante com a crítica à *polymathia*, Guthrie interpreta-a como “pesadamente irônica” – um equívoco a meu ver.

⁷ Charles Kahn destaca que “Essa é aparentemente a primeira vez na literatura conservada que a palavra *psyché*, “alma”, é usada para indicar a faculdade do pensamento racional. (...) O novo conceito de *psyché* é expresso em termos de faculdade do discurso: a racionalidade é entendida como a capacidade de participar da vida da linguagem, “sabendo como ouvir e como falar”” (*A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 140-1).

⁸ *A arte e o pensamento de Heráclito*, p. 140.

Com efeito, é do mundo que nos cerca e de uma verdade que se apresenta em nossa experiência cotidiana que Heráclito exorta a procurar uma compreensão. Nessa procura, a experiência de primeira mão, representada pela visão, é mais confiável do que o ouvir dizer, pois podemos muito bem ser enganados – e Heráclito achava que seus contemporâneos o eram – ao dar ouvidos à tradição, à autoridade e às opiniões da multidão. Mas nem por isso o conhecimento real pode se reduzir ao simples contato com o que é percebido sensorialmente; se sua alma for bárbara, ou seja, incapaz de entender a linguagem dos sentidos e de interpretá-la, um indivíduo não poderá extrair o significado que a experiência quer comunicar, isto é, não conseguirá apropriadamente ouvir o *logos* mesmo com este esteja falando aos seus sentidos⁹.

Se não é com a experiência imediata ou espontânea da realidade que o ser humano aprende ou apreende o verdadeiro, como então chegar à sabedoria? Adquirir o entendimento apregoado por Heráclito, exige-nos junto com a proficiência na linguagem dos fatos uma investigação de nós mesmos.

Efetivamente, se Heráclito preconizou um método de investigação, devemos tentar descobri-lo a partir do que anuncia o fragmento 101: *Procurei-me a mim mesmo* (trad. Cavalcante de Souza) (ἑδιζάμην ἑμωυτόν). A sentença é passível de diversas traduções e interpretações. *Perguntei a mim mesmo*, e não a outra pessoa, como sugere Marcovich, indica que Heráclito perseguiu sozinho a solução do enigma do Logos¹⁰. É uma compreensão

⁹ Como põe Guthrie: he [Heráclito] sees that accurate perception of phenomena is the necessary preliminary to the discovery of the Logos which underlies and explains them (...). The senses, then, are for human being the primary channels of communication with the Logos outside (*A History of Greek Philosophy*, v. I, p. 429-30). Conforme Pradeau, la tâche qu'Héraclite assigne à la philosophie est celle d'une herméneutique raisonnée du témoignage des sens comme de la manière don't on nomme ce que l'on perçoit. (*Héraclite. Fragments [Citations et témoignages]*, p. 70).

¹⁰ Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary (editio maior)*, p. 57. Como lembra

justificável porque, de fato, Heráclito foi um pensador isolado, como não se permite filiar a qualquer das vertentes filosóficas em desenvolvimento nos séculos VI e V¹¹.

A nosso juízo, porém, o dito deve ter um sentido mais profundo: *Eu fui investigar a mim mesmo*, ou seja, realizar uma busca introspectiva do eu. As considerações de Guthrie sobre esse ponto nos parece judiciosas, vale a pena segui-las. Guthrie parte da distinção dos significados de Δίζημαι. Este verbo tem dois sentidos principais: 1) procurar, como na *Ilíada* IV, 88; e 2) questionar, inquirir alguém, descobrir. Um exemplo desse segundo significado que é especialmente interessante para comparação com Heráclito é tirado de Heródoto, VII, 14. Na iminência da invasão persa, os atenienses foram consultar o oráculo de Delfos e receberam como resposta o conselho de construir uma muralha de madeira; as palavras da pitonisa suscitaram um debate, e “muitas opiniões foram expressas enquanto procuravam o significado (δίζημένων) do oráculo”. Heráclito estava procurando a si mesmo, “no sentido de que estava tentando descobrir sua própria natureza”¹². Mas o melhor significado de procurar, sugere Guthrie, é esse ilustrado pelo livro sete da *História* de Heródoto. De posse da resposta divina e cientes de que é típico de todo oráculo ter um sentido superficial e outro escondido, os atenienses “estavam investigando-o (*probing*) para ir a fundo na superfície e descobrir a verdade subjacente”. Exatamente o que Sócrates fez quando informado da resposta délfica perguntou-se: ‘Qual é o enigma escondido nela?’¹³. Sendo assim, quando Heráclito empregou o termo ‘procurar’, ele

Guthrie, “Heraclitus preached his message, which he regarded as an eternal truth, from a pinnacle of self-sought isolation” (*A History of Greek Philosophy*, v. I, p. 416).

¹¹ Diógenes Laércio chama a atenção para o autodidatismo de Heráclito (IX, 5). Sobre a relação de Heráclito com seus predecessores, cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, pp. 416-17; Charles Kahn, *A arte e o pensamento de Heráclito*, pp. 31-53.

¹² Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, v. I, p. 418.

¹³ *Ibidem*.

poderia estar pretendo aquela acepção da busca de decifrar um oráculo e descobrir o significado da mensagem velado nas palavras.

“Achar a explicação do mundo, a verdadeira natureza da realidade, foi para Heráclito um processo análogo¹⁴, pois ‘a realidade ama esconder-se’ [φύσις πρύπτεσθαι φίλει B123]. Esta explicação, ademais, estava contida no *logos* (...), isto é, em uma verdade singular que poderia ser perseguida pelo pensamento e percebida pelo entendimento (*insight*). Ela poderia ser vista na natureza externa, se alguém tivesse o entendimento (*insight*) para percebê-la (*grasp it*), mas não pelo mero acúmulo de conhecimentos; e estava exemplificada igualmente e plenamente no próprio indivíduo”¹⁵.

Guthrie conclui sua exegese do fragmento 101 frisando os vários sentidos que, tomados juntos, dão o melhor entendimento das palavras de Heráclito aqui: primeiro, ‘voltei meus pensamentos para dentro e procurei descobrir meu eu verdadeiro’ (*real self*); segundo, ‘questionei a mim mesmo’; terceiro, ‘tratei as respostas como respostas délficas sinalizando, de maneira enigmática, para uma verdade particular por trás delas, e tentei descobrir o real significado de minha individualidade (*selfhood*); pois sabia que se eu entendesse meu eu perceberia o *logos* que é a constituição real de tudo o mais também”¹⁶.

¹⁴ Na mesma linha de raciocínio escreve Hussey: “Many fragments of Heraclitus may be fitted comfortably in with this notion of interpretation as the necessary condition for understanding: human failure to know is like the failure to solve a riddle (B56); the Delphic oracle is where the Lord Apollo ‘neither speaks nor conceals, but makes a sign’ (B93); the nature of things ‘loves to hide itself’ (B123), and ‘latent structure is master of manifest structure (B54). People in general are vehemently criticized for their failure to understand how things are, and again the forms of the criticism suggest that they fail to interpret what is given them in sense-perception (Epistemology and meaning in Heraclitus, p. 34).

¹⁵ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, p. 419.

¹⁶ Ibidem. Opondo, exageradamente talvez, a observação empírica à introspecção em Heráclito, Guthrie termina suas considerações sobre o método heraclítico apontando como causa do

Assim, em Heráclito, o caminho para sabedoria parece pressupor a combinação entre percepção sensível e pensamento, porquanto a verdade universal está presente em nós, vale dizer, o microcosmo humano reflete a estrutura macrocômica, por isso podemos conhecer. Mas o que é, afinal, conhecimento na concepção heraclitiana? Avancemos para última questão deste artigo.

Está claro que Heráclito tem exigências próprias para definição de conhecer, da sabedoria e do sábio. Alcançar a sabedoria tem a ver com uma atitude e certo comportamento envolvendo um modo especial de voltar-se ao mundo e de lidar com a realidade. O fragmento que talvez melhor informe a ideia de saber que tinha o autor é o particularmente litigioso e críptico B41, do qual, a meu parecer, Fronterotta propõe a mais convincente e coerente tradução e leitura.

*O saber não é senão uma única coisa (hen to sophon): compreender (epistasthai gnomen) o que dirige todas as coisas através de tudo*¹⁷.

Epistamai, observa nosso comentador, é uma forma antiga do médio do verbo *ephistemi*: “pôr” ou “estabelecer”, que se apresenta em várias e frequentes expressões idiomáticas, como em *dianoian* ou *skepsin* ou *noun ephistemi*, que se pode traduzir por “prestar atenção”, “fixar a mente sobre”, “voltar a reflexão para”, na derivação, “compreender”. É provável que o significado ordinário do verbo *epistamai* como “saber” ou “conhecer” se origine de um destes usos idiomáticos de *ephistemi*. A ser assim, uma das possibilidades sintática e semanticamente aceitáveis de entender a expressão heraclitiana *epistasthai gnomen* é, escreve Fronterotta,

efésio ter sido ignorado pelos filósofos da tradição científica posteriores (Anaxágoras, Diógenes de Apolônia, os atomistas) o fato de que suas conclusões foram “baseadas na intuição antes que na observação e na análise de dados”. É em Platão, “pensador mais profundo com uma dimensão religiosa na mente”, que os efeitos da filosofia de Heráclito vêm ser notados.

¹⁷ *Il sapere non è che un'unica cosa: comprendere ciò che dirige tutte le cose attraverso tutte.*

com o sentido ordinário de *ephistemi*, mas com a forma e significado médio-passivo – no sentido mais óbvio e imediato de “fixar a mente sobre” ou “voltar a reflexão para” e, por extensão, “compreender”, de modo que o dativo seguinte¹⁸, no masculino ou no neutro, se encontra perfeitamente justificado: “compreender (ou *fixar a mente sobre* ou *voltar a reflexão para*) isto pelo que são dirigidas todas as coisas (...), donde, voltando à forma ativa, a minha tradução: “compreender o que dirige todas as coisas, vale dizer, o princípio normativo que regula e governa o todo, (1) um princípio geral e indeterminado, se ὄτεω é um dativo neutro, ou (2) o próprio λόγος, o “raciocínio” conforme o qual, como citado no fr. 1 (...), “todas as coisas se verificam, se ὄτεω é um dativo masculino¹⁹.

Afastando-se da linha de interpretação da maioria dos tradutores e comentadores que vêm no termo *gnome* a evocação de uma mente, um “Pensamento” ou uma “Inteligência” divina, Fronterotta chama a atenção para o significado comum que *gnome* e *gnosis*, ambos do verbo *gignosko*, têm no grego e em suas ocorrências nos fragmentos heraclitianos. Estes termos significam a “faculdade cognitiva de um sujeito” ou o “juízo” ou “conhecimento” que resulta do exercício desta faculdade. Quando *gnome* aparece em B78 e *gnosis* em B56 fazem referência à debilidade cognitiva humana. Então, livrando da “hipoteca teológica injustificada”, o estudioso italiano avança o seguinte sentido para B41:

antes que definir no detalhe os conteúdos do saber, sem dúvida do saber humano, ou seja, daquilo que os homens podem *sensatamente* conhecer e afirmar, vêm indicadas características e traços gerais de tal saber: em primeiro lugar, a unidade e

¹⁸ ὄτεω na conjectura de Fronterotta.

¹⁹ Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, p. 41.

universalidade, posto que o conhecimento produzido pelo saber revela a única lei ou princípio normativo que regula a totalidade do cosmos, perpassando e penetrando-o inteiramente, precisamente “dirigindo” “todas as coisas através de tudo”, vale dizer, em sentido instrumental, *por meio de* todas as coisas, e, em sentido locativo, *em* todas as coisas, isto é, estabelecendo, no cosmos, um estreita correlação entre todas as coisas, em virtude da qual a sua multiplicidade é reconduzida ao único princípio normativo (cf. também o fr. 5), ao qual corresponde, por sua vez, o único saber que o assume como o próprio conteúdo (...), ao qual, enfim, se contrapõem os muitos saberes aparentes e particulares que os homens acreditam erroneamente possuir mas que se revelam enganosos e inconsistentes²⁰.

Em suma, o conhecimento heraclítico consiste no reconhecimento, mediante o exercício adequado de nossa própria razão (*logos*), da ordem racional e princípio regente universo; apreender e traduzir em nossas ações a unidade e a coerência do cosmos nos daria, pensava Heráclito, uma vida boa e significativa.

²⁰ Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, p. 43.

REFERÊNCIAS

- FRONTEROTTA, F. *Eraclito. Frammenti*. Milão: Bur, 2013.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, v. I. Cambridge: CUP, 1962.
- HUSSEY, E. Epistemology and meaning in Heraditus. In: SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. (eds.). *Language and Logos – Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- KAHN, Ch. *A arte e o pensamento de Heráclito – uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élsio de Gusmão. São Paulo: Paulus, 2009.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4 ed. Trad. C. A. L. Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1994.
- LAKS, A.; MOST, G. *Early Greek Philosophy*. V. III, Part 2. Cambridge-London: Harvard University Press, 2016.
- MARCOVICH, M. *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary (editio maior)*. Merida: The Los Andes University Press, 1962.
- McKIRAHAN, R. D. *A Filosofia antes de Sócrates – uma introdução com textos e comentários*. Trad. E. W. Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- PRADEAU, J.-F. *Héraclite. Fragments [Citations et témoignages]*. Paris: Flammarion, 2002.
- SOUZA, José Cavalcante (org.). *Os pré-socráticos*. Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

O PAPEL DOS CONSELHOS E DA REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA NA CIDADE DAS *LEIS*, EM PLATÃO.¹

Gérson Pereira Filho²
Jorge Hideo Yamamoto³

RESUMO: Sugerimos em nossos estudos que Platão, em seu último diálogo, *As Leis*, nos oferece, por meio dos personagens ali presentes, um projeto de cidade amplamente revolucionário frente à realidade grega de seu tempo, e aplicável, em larga escala, para se abordar as cidades e a política na contemporaneidade. Sobretudo, dentre tudo o que desperta atenção no modo de se propor a organização da *pólis* nas *Leis*, há que se destacar o papel dos “Conselhos”, como organismos políticos fundamentais para a administração da cidade, compostos pelos cidadãos, de modo radicalmente democráticos, e direcionados para a gestão de praticamente todas as instâncias da vida social. Da educação aos ofícios militares, culminando com o “Conselho Noturno” em sua função de supervisão, a cidade das *Leis*, se torna referência para se repensar as possibilidades da democracia e os caminhos para a *koinonia* econômica e social.

PALAVRAS-CHAVE: Diálogos platônicos. *As Leis*. Conselhos. Democracia. Koinonia.

¹ Este artigo é parte de pesquisa desenvolvida através do FIP – Fundo de Incentivo à Pesquisa, da Pró Reitoria de Pesquisa e Pós Graduação da PUC Minas, vinculado ao Grupo de Pesquisa PUC Minas/CNPQ “Filosofia, Religiosidade e suas interfaces”, entre Agosto de 2017 a Julho de 2018. Foi apresentado conferência no XIV Colóquio Internacional do CPA – Centro do Pensamento Antigo e sua Posteridade, entre 25 a 27 de Setembro de 2018, na Unicamp, tendo o texto sido publicado inicialmente nos anais do evento.

² Docente do Dpto. de Filosofia na PUC Minas – Campus Poços de Caldas. Pesquisador Colaborador na UNICAMP em programa de pós doutoramento, sob a supervisão do Prof. Dr.Hector Benoit. Membro do CPA – Centro do Pensamento Antigo e sua Posteridade, da SBP – Sociedade Brasileira de Platonistas e do GT-Platão e Platonismo da ANPOF.

³ Estudante de Direito e pesquisador bolsista pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC Minas – Campus Poços de Caldas.

THE ROLE OF COUNCILS AND POLITICAL REPRESENTATIVENESS IN THE CITY OF LAWS, IN PLATO

ABSTRACT: We suggest in our studies that Plato, in his last dialogue, *The Laws*, offers us, by the characters present on it, a project of a widely revolutionary city ahead of the greek reality of his time, and applicable, in large scale, to approach the cities and politics on contemporaneity. Above all, among everything that awakens attention on the way to propose the organization of the *polis* in *The Laws*, it's necessary to reinforce the role of the "Councils" as fundamental political organisms for the city's management, composed by citizens, in a radically democratic way, and directed for the management of almost every instance of social life. From education to military services, culminating in a "Nocturnal Council" in it's supervision role, the city from "Laws" becomes a reference to think about the possibilities of democracy and the ways for an economical and social *koinonia*.

KEYWORDS: Platonic dialogues. The Laws. Councils. Democracy. Koinonia.

A FILOSOFIA DA CIDADE E AS LEIS

Sugerimos em nossos estudos que Platão, em seu último diálogo, *As Leis*⁴, nos oferece, por meio dos personagens ali presentes – o anônimo *Ateniense*, o *Cretense* Clínicas e o *Espartano* Megilo – um projeto de cidade amplamente revolucionário frente à realidade grega de seu tempo. Tal projeto ainda é legítimo para se abordar as cidades e a política na contemporaneidade. Sobretudo, dentre o que desperta atenção no modo de se propor a organização da *pólis* nas *Leis*, há que se destacar o papel dos

⁴ As edições brasileiras deste diálogo são: PLATÃO. **Leis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980; PLATÃO. **Leis**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999. Dentre as edições clássicas, servimo-nos da edição bilingue PLATON. **Oeuvres Complètes**. Les Lois. Texte établi et traduit par : Edouard DES PLACES. Paris: Les Belles Lettres, 1956. Vários tomos. Importantes também para nós, as traduções e comentários às *Leis* como BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Les Lois de Platon**. Paris: Press Universitaires de France, 2007. Traduzida como: **As Leis de Platão**. São Paulo: Loyola, 2012.

“Conselhos”, como organismos políticos fundamentais para a administração da cidade. Conselhos compostos pelos cidadãos, de modo radicalmente democráticos e direcionados para a gestão de praticamente todas as instâncias da vida social. Da educação aos ofícios militares, culminando com o Conselho Noturno em sua função de supervisão, a cidade das *Leis* se torna referência para se repensar as possibilidades da democracia e os caminhos para a *koinonia* econômica e social.

Em torno do diálogo *As Leis*, temos nos dedicado a buscar novas possibilidades hermenêuticas e metodológicas para se compreender a dialética platônica, a *pólis* e a política, a democracia, as crises históricas e teóricas no contexto dos próprios diálogos, e como tais questões podem contribuir para a compreensão da história humana, da história da cidade e das civilizações, em seus modos de ser ético e político, que decorrem dos aspectos econômicos e das relações produtivas e socioculturais, vinculadas ao mundo da *physis* (natureza) e suas transformações. Isto tem nos permitindo uma leitura da obra platônica no viés da *historicidade* presente nos *diálogos* ou mesmo de uma *filosofia da história*, pelo percurso das cidades gregas e platônicas, onde,

O agir e o fazer do homem são percebidos como devir que, por meio da educação harmonizam o movimento nas manifestações sensíveis e, por meio da dialética, proporcionam um movimento de transformação, dotando o movimento humano do sentido de historicidade (...). Essa dinâmica ocorre também nas ações humanas e da cidade como podemos apreender na composição dos diálogos (PEREIRA FILHO, 1999, p. 26).⁵

⁵ PEREIRA FILHO, Gérson. **Uma Filosofia da História em Platão: o percurso histórico da cidade platônica de *As Leis***. São Paulo: Paulus, 2009.

Assim, entendemos que “o percurso filosófico é expressão viva do percurso da cidade e das ações humanas na cidade” (Id.ib, p.27), onde a “ação histórica” se torna “ação do pensar”, numa relação dialética, em que o *lógos* filosófico seja, ao mesmo tempo o impulsionador e o captador da *práxis* transformadora. Parece-nos que é assim que Platão nos sugere a possibilidade de agir no devir histórico, onde a ação sensível no mundo da *pólis*, conduza ao inteligível dessa *pólis*. Agir e pensar; ação e razão; sensível e inteligível; real e ideal; devir e ser; relações dialéticas no movimento humano e da cidade, na relação com a natureza, a *physis*, que assegura as condições da existência social.

Acreditamos que em *As Leis* “o ofício do filósofo deve estar voltado para a ação política na cidade” (Id.ib., p.63), ainda que num percurso marcado por crises, conflitos e decepções diante de uma atitude muitas vezes cética e pessimista quanto à possibilidade de viabilizar, no mundo real, a *pólis* ideal. Apesar de seu grande desencantamento com a vida política (vide também a *Carta VII*, de Platão)⁶, não há como o filósofo escapar deste enfrentamento e procurar efetivamente intervir neste processo e “fundar” uma cidade que de fato atenda aos princípios e necessidades da vida humana coletiva. Diferente do “filósofo-rei” a quem caberia o governo para uma cidade justa, preconizado em “*A República*”, Platão desafia, em *As Leis*, para que se pratique o esforço em prol de uma cidade não centralizada na sabedoria de um governante idealizado, mas sim pelo *lógos* filosófico que perpassa todas as instâncias da vida na *pólis*, por meio da educação de seus cidadãos e suas instituições, representadas coletivamente. Projeto este que abarca desde a legislação e ordenamento das relações urbanas, para culminar com a gestão

⁶ PLATÃO. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

⁷ PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

descentralizada na forma de Conselhos, onde os diferentes problemas e âmbitos da vida coletiva, possam ser alcançados por esta filosofia da cidade.

Propomos, nesta perspectiva, uma investigação que perpassa pelas questões metodológicas e temáticas em torno deste sempre instigador e original celeiro de reflexões e proposições, que são a filosofia e os diálogos platônicos para, ao extrapolar os limites temporais e geográficos da cultura clássica antiga, percebermos a posteridade histórica e filosófica deste diálogo, como válida para uma leitura da contemporaneidade.

Em *As Leis*, Platão, após repensar a trajetória da *pólis grega* e, de certo modo, da *pólis* universal, sobretudo no livro terceiro deste diálogo, nos propõe uma *pólis* que se reaproxima da *phýsis*, da natureza em sua forma originária que assegura a existência humana e de onde decorrem as transformações promovidas pelo *nómos* (lei, costume, tradição). Pierre Hadot nos observa que Platão, no livro X de *As Leis* “*quer fundar sua cosmogonia sobre uma demonstração rigorosa*” e “*nesse esforço racional, retorna explicitamente à noção de phýsis, concebida como ‘natureza-processo’ pelos primeiros pensadores gregos, insistindo, por sua parte, no caráter primordial e original desse processo.*” (Hadot:1999, p.30).⁸

Temos, com esta colocação de Hadot, uma reaproximação entre a *pólis* e a *phýsis*, mediada pelo *ântropos* e seu *lógos*. O espaço geográfico transformado pela ação humana naquilo que veio a ser a cidade, onde ocorre a vida política e, somente viável se se reconhecer este vínculo direto entre a *phýsis*, a natureza em sua forma primeira, de onde provêm as condições fundamentais para a existência humana e a própria existência concreta dos indivíduos em sua coletividade constituída pelas relações de trabalho, produção, sobrevivência e organização sociocultural.

⁸ HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo:Edições Loyola,1999.

Em seu modo heterodoxo de interpretar os diálogos platônicos, Hector Benoit recomenda que devemos, ao ler Platão, “*deixar que o lógos nos conduza pelo seu próprio caminho*” (Benoit: 2015,p. 21)⁹.

E este caminho é o caminho da *léxis*, ou seja, da *ação do dizer*, presente no pensamento (*noiésis*, a *ação do pensar*) e no discurso filosófico que se manifesta na obra escrita (a *poiésis*). Pois bem, a *léxis* dialógica e dialética de Platão nos permite, em seu último diálogo, *As Leis*, compreender a *pólis* e suas instituições fundadas no *nómos* (lei, costume, tradição) como uma transitoriedade provisória e necessária, real e não ideal, que nos reconduz à *phýsis* e sua anterioridade enquanto natureza primeira, e na qual se manifestam a *psykhé* (movimento inteligente da ‘alma’) e a *tékhnē* (ação produtiva e política) de onde decorre a *pólis* (vida coletiva) assegurada no *nómos* (lei, costume, tradição) capazes de assegurar a *koinonia* (comunhão) como *arkhé* (princípio) da sociedade, por meio de uma ‘correta’ (*orthós*) educação (*paidéia*), alcançada pelo dizer e pelo agir do *lógos* filosófico em seu movimento dialético.

Esta “comunhão” entre a cidade e seus cidadãos, perpassa todas as instâncias da *pólis* em seu ordenamento legislativo, jurídico, produtivo, no convívio comum da propriedade e da subsistência material, o que se refletirá nas demais formas de organização da vida coletiva.

Pretendemos pensar a *pólis*, pela possibilidade concreta e transformadora de uma filosofia que age e que pode modificar a cidade (local ou global) de modo a garantir àqueles que a habitam, as relações materiais e não mate-

⁹ Verificar as obras de BENOIT, Hector. **Platão e as temporalidades: a questão metodológica**. São Paulo: Annablume, 2015 e **A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética**. São Paulo: Annablume, 2017. O autor propõe uma metodologia totalmente revolucionária para a leitura dos diálogos platônicos e, conseqüentemente, uma interpretação heterodoxa do platonismo, ao fugir da tradição idealista e metafísica do filósofo, demonstrando a dialética de suas obras em sua *léxis*.

riais que emanam desta unidade real e física, sujeita à ação humana voltada ao bem comum, concreto e efetivo.

Na relação entre a filosofia e a cidade, Henri Lefebvre nos reconduz ao sentido da cidade grega onde se verifica a perda de sua unidade, com a divisão social do trabalho, a separação entre o livre e o escravo, a distinção entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, a separação do natural e do urbano, a ruptura entre a *phýsis* e o *lógos*. No entanto, segundo Lefebvre, é a própria “*filosofia da cidade*” que emana na *pólis* quem tenta, de certo modo, reconstituir uma unidade ou totalidade entre o cosmos, a natureza, a cidade, o homem, a vida social. Lefebvre possibilita em sua análise que retomemos o sentido mesmo da dialética como meio e fim da filosofia, ao nos sugerir esta complexa relação que se estabelece entre a multiplicidade com que se depara a vida política e urbana na Grécia, com a totalidade cósmica que, em grande medida, havia se constituído como pilar fundamental enquanto concepção de mundo e de homem.

A filosofia, portanto, nasce da cidade, com a divisão do trabalho e suas modalidades múltiplas. Torna-se ela mesma uma atividade própria, especializada. Entretanto, não cai no parcelário. Sem o que, ela se confundiria com a ciência e as ciências, estas mesmas nascentes. Assim como o filósofo recusara-se a entrar nas opiniões dos artesãos, dos soldados, dos políticos, da mesma forma ele recusa as razões e argumentos dos especialistas. Tem por interesse a unidade fundamental e por finalidade a Totalidade, reencontrada ou criada pelo sistema, a saber a unidade do pensamento e do ser, do discurso e do ato, da natureza e da reflexão, do mundo (ou do cosmos) e da realidade humana. O que não exclui, e sim, inclui, a meditação sobre as diferenças (entre o Ser e o pensamento, entre o que

vem da natureza e o que vem da cidade etc). (Lefebvre, 2016, p. 40).¹⁰

O *lógos* filosófico, portanto, não se separa do *lógos* da cidade (id.p.41) pois, ali no contexto grego, a forma urbana ainda pode ser validada pela filosofia, em sua totalidade, onde cidadãos e filósofos tentaram compreender tal cidade em sua vida múltipla, porém interligada. A cidade moderna, industrial, se mostrou e se mostra cada vez mais fragmentada, diluída, particularizada e também os modos de pensar esta cidade, não conseguem dar conta desta dimensão da totalidade.

Platão, no diálogo *O Político* já nos falara que a cidade não pode ser compreendida como uma massa informe, já que é composta por múltiplas partes, seja em suas “funções”, seja em suas divisões sociais e de interesses; mas é dessa diversidade social e técnica que caberia à política, reconstituir a unidade, e assegurar a harmonia entre a urdidura e a trama (Platão, *O Político* 283b)¹¹. Isto pode soar, num primeiro momento, como a busca de um consenso entre os segmentos que compõem a cidade e que venham se unir em prol de valores comuns; infelizmente, as disputas e conflitos, sejam eles econômicos, políticos ou de outras naturezas, não são pautados pelo bem comum, mas sim pelos interesses privados e de grupos. Neste caso, a tessitura da cidade para estabelecer a unidade necessária se dá pelo conflito dialético que interpõe as diferentes realidades da composição social e mobiliza as transformações.

Nesse sentido, podemos aproximar novamente a questão do “*Direito à Cidade*” no modo em que nos sugere Lefebvre com a cidade platônica

¹⁰ LEFEBVRE, Henri. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Nebli, 2016.

¹¹ PLATÃO. *O Político*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção ‘Os Pensadores’. São Paulo: Abril cultural, 1972.

em *As Leis*, ao se propor que, nos dizeres platônicos “*para se salvar a cidade*” somente será possível ao se conseguir que todos estejam voltados para o bem-estar coletivo que se sobreponha às mesquinhas de poucos; primeiramente, pela boa educação cidadã, senão assim, pela unificação do *nómos* e pelas instituições políticas e legislativas. Para isto, é necessário que a maioria de seus habitantes deixe de figurar como uma massa informe conduzida como um rebanho (novamente *O Político*), e onde a minoria de privilegiados se veja obrigada a reconhecer o bem público comum.

Pelas concepções de Lefebvre podemos retomar a esperança de que, do seio da cidade capitalista, dirigida pelo consumo, pela propriedade privada e pela expropriação material e ideológica dos capitalistas, entre as utopias e as distopias que anunciam ora uma cidade de futuro deslumbrante, ora caótica, ainda seja possível construir o direito à cidade, uma cidade de direitos, como espaço de liberdade, socialização, bem-estar coletivo, uma cidade de todos para todos.

Porém, isto deve partir de uma autêntica revolução urbana onde seus protagonistas sejam exatamente aqueles cidadãos que trabalham e constroem a cidade e que são marginalizados e expropriados da urbanidade em que estão inseridos.

A CIDADE PLATÔNICA EM AS LEIS

Platão, viveu no IV séc.a.C e presenciou o apogeu e o processo de decadência que gradativamente afetou Atenas e outras importantes cidades gregas. Ao mesmo tempo em que a cidade grega pôde se tornar um modelo exemplar como espaço político em meio à invenção da democracia e suas instituições e viveu a prosperidade econômica e social expressa através da estética urbana clássica e da intensa produção cultural onde se configura o

próprio nascimento da filosofia, experimentou também, de modo dramático, as profundas crises que afetaram as *póleis*, desde catástrofes naturais a doenças e epidemias (como a peste), guerras e dissensões, crises econômicas e sociais que acabaram por levar tais cidades ao declínio e ruína.

Encontramos em *As Leis*, muito mais do que um manual legislativo ou um conjunto de normas que pudessem ser aplicadas às cidades, como poderia sugerir o título que tem sido atribuído à obra. O conceito *nómos*, geralmente traduzido como “leis”, abrange, como nos diz a linguística antiga, aquilo que poderíamos entender hoje como o conjunto das práticas culturais legadas pela tradição de uma sociedade, seus costumes e valores cotidianos assimilados a partir da convivência social e institucional, legados pela tradição e pelas mudanças incorporadas. Para além disto, o diálogo se propõe a repensar sobre qual seria a melhor forma de governo, o que leva alguns a concluir, a partir do próprio texto, que ali temos uma democracia mista, que combina a ampla participação popular na condução e organização da cidade, equilibrada a partir de instituições sólidas, muitas vezes rígidas, para fazer valer os interesses da cidade acima dos interesses de grupos ou particulares. A proposta seria um regime político e de governo que equilibre aquilo que de virtuoso possa haver nos diferentes modelos históricos existentes, agregados às novas possibilidades sugeridas ou que possam ser vislumbradas; uma democracia na “justa medida” (*Leis*, 757 a). Um modelo que não seja estático, pois é necessário que a legislação seja reformulada de tempos em tempos em conformidade com as mudanças, o que expressa o caráter do devir e da dialética do devir. Diferente da *República*, que seria um ideal de cidade a partir de um modelo imaginário, fundado em palavras, um “modelo no céu”, como sugere Sócrates (*Rep* 392 b), utópico, como mais tarde sugeriu Thomas More, um modelo para ser desejado mais que realizado, *As Leis*,

de acordo com muitos comentadores, aproxima-se da realidade plausível ou, nos dizeres do próprio diálogo, tal cidade deve ser próxima do realizável, senão como a ideal e perfeita em sua legislação e organização, que seja a *segunda melhor* (*Leis*, 739 a).

O propósito maior das *Leis*, nos parece, seria aquele de literalmente “salvar a cidade” (*Leis* 969 c) que estava fadada ao declínio, à decadência, à degeneração, frente às crises, desmandos, corrupção da democracia, conflitos internos e externos.

A missão das *Leis* seria oferecer uma possibilidade de ainda resgatar a cidade grega de suas mazelas e apontar um caminho racional de convívio, onde a filosofia cumprisse, de fato, seu papel, no processo da educação e da prática ética e política como fundamento da *pólis*. Por isto, as *Leis* são uma filosofia política, uma filosofia da educação (na integralidade da *paidéia*), uma filosofia da cultura, uma filosofia da cidade, uma filosofia urbanística, uma filosofia do direito, uma filosofia da história; mas também, uma filosofia da *phýsis*, da natureza, pois reaproxima o humano e o social de suas condições originárias de existência decorrentes das forças naturais; portanto, *As Leis* são uma filosofia da matéria, uma filosofia da vida e uma filosofia do ambiente.

A cidade das *Leis* denominada ao final da obra como *cidade dos magnetas* (*magnéton pólin*, *Leis*, 969 a) ou habitantes da *Magnésia*, talvez seja uma referência à região grega que levava este nome, na Tessália, ao norte do território. Talvez indique uma das características geográficas que o autor do diálogo propõe para a cidade a ser fundada, qual seja, uma cidade mais ao interior, afastada do litoral, numa região montanhosa, mas intermediada por planícies férteis que ofereçam condições de uma agricultura próspera e natural, assim como a criação de rebanhos e que não necessite tanto do comércio marítimo e das conturbações típicas de uma cidade portuária e comercial (*Leis*, 704 a-d).

As cidades portuárias, segundo o diálogo, levam seus habitantes a adquirir

hábitos tão requintados quanto prejudiciais... A proximidade do mar deixa algum tanto salobre e dura à vida cotidiana de qualquer país; invadida pelo comércio em grosso e a retalho, gera nos espíritos costumes instáveis e prenes de malícia, e não apenas priva a cidade de amigos e da confiança em si própria, como prejudica os homens em suas relações recíprocas. (*Leis*, 705 c).

Ainda que as cidades comerciais e portuárias, no caso da Grécia antiga tenham sido responsáveis pelo seu progresso e enriquecimento, terem gerado fartura e abundância de bens, teriam sido, na visão do diálogo, um dos fatores responsáveis pela disposição de cidades carentes de justiça, ambiente de depravação dos costumes e contendas sociais, práticas de favorecimento aos interesses privados acima da amizade, da concórdia, da convivência igualitária. Temos aí explícita uma crítica ao mercantilismo ainda que em sua forma antiga, porém já pautado em seus objetivos maiores, a acumulação de bens e riquezas particulares e o descaso para com a justiça.

Dessas práticas mercantis criticadas pelo diálogo, temos além dos danos humanos e sociais causados, a expropriação da natureza, como a exploração da madeira para a construção naval, resultando num ambiente desolado pelos interesses mercantis. Portanto, a nova cidade a ser fundada deveria estar numa região que dificultasse o acesso a este tipo de exploração, assegurando assim o desenvolvimento desta cidade num ambiente naturalmente mais intacto e preservado! Afastada do mar, em meio a montanhas, mas com riqueza de vales e rios propícios à agricultura, esta cidade não abdicaria de todo do comércio, pois manteria contato com o litoral e suas rotas para chegada e saída de produtos como uma das fontes da

sobrevivência econômica; porém, preservaria sua integridade de uma maneira mais favorável e teria na economia agrícola e mais natural, a base de sua existência. Além do mais, uma cidade interiorana estaria mais protegida de seus inimigos e resguardada em caso de guerras. A população desta cidade deveria ser limitada, pois uma cidade que se expande incontrolavelmente torna-se ingovernável e fragilizada.

Em seu primeiro livro, *As Leis*, se ocupa em investigar, dentre os modelos existentes (cretense, espartano, ateniense e outros), qual seria o melhor em termos de legislação e eficácia; a conclusão é de que em todos eles se pode encontrar exemplos positivos, mas nenhum deles havia conseguido alcançar seus objetivos principais, como assegurar a paz ao invés da guerra, fosse a guerra externa entre uma cidade e outra, fossem as sedições internas. Daí nasce a pergunta sobre as origens e as finalidades das leis (628, c), a partir do conceito de justiça (*dikaíosýne*), paz (*eirene*) e bem (*kalós*).

Os conflitos internos, decorrentes dos levantes dos habitantes contra seus governos ou das disputas entre seus segmentos e grupos, seriam, inclusive, mais maléficos que as guerras. Se fossem de origens divinas como relatavam os diversos mitos (Minos, Radamanto, Zeus, Apolo), as legislações e as cidades não poderiam ter sido submetidas a tantas tragédias e desgraças; por serem humanas, as legislações devem propor possibilidades humanas para humanas cidades, guiadas pela razão, mas também pelo aprendizado decorrente das relações cotidianas construídas e transmitidas no convívio social, que gera valores e práticas a serem respeitados ou corrigidos, de acordo com o bem-estar comum. Temos no livro primeiro, uma bela filosofia do direito.

No segundo livro encontramos uma filosofia da educação que pensa a eficácia da legislação e o bom desenvolvimento da cidade, a depender da

formação de seus habitantes que, desde a infância, devem ser educados em seus hábitos, costumes, valores. A boa (*kalós*) e reta (*orthós*) educação (*paidéia*) que se constrói coletivamente, na busca do equilíbrio das virtudes, numa formação que diríamos hoje, pautada pela ética e cidadania, num esforço conjugado entre a casa (a família) e a convivência social nos diferentes espaços da vida social e urbana (do lazer e divertimento à preparação para o trabalho e a atuação política), nos espaços de ensino e aprendizado das tradições coletivas (crenças, festas, ritos, hábitos). Uma filosofia dos costumes e da cultura, aliada à educação integral (*paidéia*).

O livro terceiro nos oferece uma filosofia da história ao investigar a origem das cidades. Ainda que mesclando aspectos míticos em suas narrativas, o diálogo traz fundamentações históricas bastante válidas para se compreender as cidades gregas e até mesmo a origem das civilizações, sobretudo no que tange às causas de seus males ou sucessos, ascensão ou declínio. A partir das bases históricas, a nova cidade a ser fundada deveria estar atenta a tudo isto, evitando-se repetir os mesmos erros. De modo especial, é analisada a democracia ateniense e as razões de seu fracasso.

A fundação da nova cidade propriamente dita, se dá a partir do livro quatro, onde são traçadas suas diretrizes, definida sua localização e indicados seus propósitos.

Fundamentada em sua vocação mais agrária e natural do que mercantil, a legislação para a nova cidade deveria ser detalhadamente planejada, de modo a afastar tudo que pudesse vir a ser nocivo, em nome do bem-estar. O desenvolvimento das virtudes cívicas ao lado dos valores pessoais e coletivos garantiria a *“instituição das leis, convencidos de que o que mais importa para os homens não é a existência ou o simples fato de conservarem a vida, como pensa a maioria, porém, tornarem-se tão bons quanto possível e assim permanecerem enquanto viverem”* (Leis, 707 b).

Leis virtuosas para habitantes virtuosos; porém, não leis divinizadas ou impraticáveis, mas sim elaboradas a partir das necessidades reais dos cidadãos e da praticidade viável em seu cumprimento, com as responsabilidades coletivas. O bem-estar da cidade está sujeito às catástrofes da natureza, mas tais efeitos serão minimizados em uma cidade planejada, educada, bem governada e bem legislada. O que não se pode deixar que ocorra é que interesses individuais, especialmente a ambição econômica por acumulação de bens ou lucros ou a sedução pelo poder venha se sobrepor aos interesses de todos e ameaçar a preservação da cidade, inclusive em sua parte física, e sobretudo humana. Tal responsabilidade está tanto nos governantes quanto nos habitantes. Há que se cuidar, pela legislação, de primorosos mecanismos que evitem tanto do lado de quem governa quanto dos governados, o desvio dos propósitos maiores que é servir à cidade, “amiga de si”, comunidade de amigos, pois *“não são legítimas as leis e as formas de governo que não forem estabelecidas com vistas no interesse da comunidade”* (Leis, 715 b).

Desde o nascimento, ou mesmo antes disto, já na fase da gestação, há que se ter o cuidado necessário da legislação sobre as crianças e seus pais; e assim deve ser até à velhice e ao cuidado com os velhos e os mortos em suas sepulturas. A cidade deve ser pensada, inclusive em seu plano físico, arquitetônico e em seus recursos, nestas condições. Poderíamos dizer que o diálogo *As Leis* propõe uma cidade acessível a todos, um desenho universal, conforme conceito urbanístico atual.

As relações, a começar pela conjugal e a familiar, respeitadas os princípios da privacidade dos indivíduos, também dizem respeito ao bem coletivo e assim devem ser regulamentadas. São possíveis a diversidade e a variedade de hábitos e costumes nestes casos, porém são necessários que sejam resguardados valores e interesses de toda a comunidade.

O livro V, muitas vezes interpretado sob um ponto de vista metafísico ao abordar o conceito de *alma* (*psykhé*) e o dualismo típico atribuído a Platão entre o corpo e a alma, apresenta, a quem ali buscar mais que isto, uma bela filosofia do corpo, seja em seu aspecto estético quanto de saúde e vitalidade. Digno de ser utilizado para se contrapor a certos padrões de beleza, do culto ao corpo, do pseudo-hedonismo consumista da sociedade contemporânea, ou do narcisismo introjetado em nossa cultura atual, seduzida pelos prazeres midiáticos do consumismo, do fetiche, da banalização do próprio corpo.

Fugindo em método e em estilo literário do que costumamos encontrar nos diálogos, já que o quinto livro é praticamente um monólogo do personagem ateniense, o que difere da prática dialógica predominante neste e em toda a obra platônica, esta parte das *Leis* é um verdadeiro tratado para uma ética da coletividade e do bem-estar social, sem desprezo pela liberdade e prazeres pessoais. O melhor seria não ser necessário legislar sobre muitos dos aspectos tratados, bastando que se confiasse na boa formação e na conduta das pessoas da cidade; infelizmente, a realidade demonstra não ser assim, o que torna necessário se pensar em modos gerais, tais relações e práticas, justifica o *diálogo*.

Ainda no quinto livro, encontramos boa parte das formulações econômicas que são objeto prioritário noutras partes do diálogo. A partir da ideia de que na cidade *tudo entre amigos é comum* (739 c), a *koinonia* plena, temos a sugestão de um comunismo radical de bens e relações que, na impossibilidade de ser praticado em sua totalidade, deve ser aproximado ao máximo e, “*na medida do possível, tornar comum, de um jeito ou de outro, até mesmo o que por natureza é nosso*” (739 c).

Portanto, a começar pela propriedade comum das terras agrícolas, com a abolição da propriedade rural privada, ainda que no espaço urbano

seja preservado o direito privado da habitação, desde que assegurado a todos, com a coletivização dos demais espaços públicos e, sobretudo, o impedimento da apropriação particular com fins privados, especulação, lucro. Além do mais, a legislação é rígida quando ao equilíbrio e distribuição da riqueza, evitando-se a acumulação e enriquecimento desenfreado de alguns; mesmo que não se chegue a uma igualdade econômica plena, são estabelecidos os limites distributivos da justiça. Igualmente, são impedidas as especulações que visem lucros por juros e a economia monetária deve ser controlada. O dinheiro, as moedas cunhadas, são necessárias para efetivar as transações e produtividade, mas não se deve regulamentar a vida econômica pelo monetarismo. Evitar a extrema riqueza e a extrema pobreza, numa tentativa de equilibrar a distribuição de bens e necessidades:

seria ótimo se todos trouxessem bens iguais. Mas, como isso não é possível, e uns trarão mais dinheiro e outros menos, por muitas razões, mas principalmente pela necessidade de estabelecer a igualdade nas relações sociais, é inevitável aceitar a desigualdade censitária para que os cargos, os tributos e as distribuições se façam de acordo com o mérito pessoal... (*Leis*, 744 b).

Ou seja, em outras palavras, os mais ricos que paguem maiores tributos, os que ocupam melhores cargos, também; aos mais desprovidos, na proporção que lhes cabe. Justiça tributária distributiva! Controle da acumulação, regulamentação das práticas monetárias e mercantis. Taxação de grandes bens e riquezas.

Aos que não conhecem o diálogo *As Leis*, seria espantoso detalhar todo seu conteúdo em pormenores, tamanhas são as surpresas que encontramos, onde nada parece ter escapado, na observação dos personagens que

compõem a obra, e que, de fato, representam a audácia do autor Platão que parece, ao término de sua vida e de sua última palavra escrita, sua *léxis*, nos desafiar radicalmente para um modelo de cidade e sociedade de fato comunista, por ser comum a todos e que para tal deve ser planejada e legislada.

As surpresas não param por aí na sua radicalidade. Avançam para as estruturas políticas. Uma cidade amplamente democrática em suas instituições, sem centralismo estatal ou governamental, onde a gestão pelos Conselhos é a forma proposta. Conselhos para tudo, que integrem os diferentes campos da vida social e urbana (753 b-e). Conselhos de preservação do patrimônio público e seus monumentos; conselhos para os assuntos da administração pública e jurídica cotidiana (754 a-e); conselhos militares (755 b-e) e de órgãos de segurança (755 d-e), democraticamente eleitos por seus pares e por toda a comunidade; conselhos para assuntos econômicos (756 c/d); conselhos para os assuntos da infância, da vida adulta, da família (758 a-c); conselhos religiosos (759 a-c); conselhos para as áreas agrícolas (760 a-d); conselho para os assuntos da educação, inclusive devendo se considerar “*dentre os cargos importantes da república*”, o de “diretor de educação” como “*o de maior responsabilidade*” (765 e). Conselho de magistrados e tribunais (767 c-d); conselhos de mulheres (781 c-d), ainda que o debate sobre a questão de gênero precise ser aprofundado nos estudos platonistas.

Completando esta gestão dos conselhos na *pólis*, é constituído o *Conselho Noturno* (968 a – *arkonton nykterinon*), composto com base sobretudo na história de vida dos cidadãos, normalmente anciãos, que demonstraram sabedoria ética.¹²

¹² Sobre o Conselho Noturno, tópico 4 do Cap.3 em PEREIRA FILHO, G. **Uma Filosofia da História em Platão...**opus cit.p. 179-192.

As relações de trabalho, inclusive o trabalho escravista são abordadas e, ainda que não se suprima o conceito de escravidão, dentro do contexto histórico em que se propôs o diálogo, fala-se em “*remuneração do trabalho do escravo*” (742 a), ou seja, o conceito de “escravo” perde sua concepção de mercadoria e propriedade, para ser entendido como de prestação de serviço; especialmente, condena-se qualquer tipo de castigo ou maus-tratos, seja a estes servos trabalhadores ou em qualquer das relações, numa rígida legislação que evita a violência. O direito penal e criminal não fica longe dos princípios humanitários que se prevê hoje em dia, ainda que dentro de uma legislação de rigor para se evitar a impunidade e assim preservar a segurança comum.

Uma sociedade onde a gestão se dá com ampla participação social, por meio de seus variados segmentos, onde são considerados os interesses específicos, porém sem perder de vista a unidade da *pólis*. Os “conselhos” apresentados na cidade das *Leis* nos remetem à Comuna de Paris e sua proposta de gestão urbana; ou aos *soviets* na consolidação da revolução russa de 1917; ou aos conselhos populares nas democracias diretas; ou ainda, as alternativas de resistência e conquistas nos direitos dos cidadãos e no direito à cidade, como temos visto nas sociedades contemporâneas, sobretudo após as revoluções francesas e as mobilizações sociais operárias pós revolução industrial e, em diferentes momentos da história recente, como o fortalecimento dos movimentos sociais e organizações da sociedade civil decorrentes das mobilizações contraculturais das décadas de 60 a 80 do século XX e às atuais mobilizações em Coletivos populares e suas bandeiras de luta, movimentos dos sem-terras, sem-tetos e similares, como formas de intervenção política e social, na busca da democracia ativa e participativa, que se rebela contra a democracia liberal-institucional, na busca da equidade e da *koinonia*.

Podemos ainda extrair das *Leis*, numa pesquisa atenta, abordagens sobre questões que estão na pauta contemporânea para se pensar a cidade em suas relações: sexualidade, conflitos étnicos, xenofobia, expressão das minorias, domínio e acesso ao conhecimento e saberes, linguagem e comunicação, espaços urbanos de convivência, direito ao lazer e todos aqueles direitos humanos tidos como fundamentais. No trocadilho proposital a este trabalho, a cidade platônica em *As Leis* é de fato o direito à cidade, à *pólis*, regulamentada em sua totalidade para o bem comum, de onde decorrem todos os demais direitos, mediante a conduta justa de governantes e governados em seus justos deveres.

O eixo central do diálogo *As Leis* foi pensar como deve ser organizado o espaço e as relações na *pólis*, considerando, sobretudo o bem-estar social, a cidade participativa, na qual todos os cidadãos e cidadãs sejam educados para uma vida pautada nas leis justas e formas de organização que assegurem como prioridade o valor da convivência ética em prol dos interesses públicos e coletivos. Portanto, muitos dos problemas apresentados pela cidade moderna e contemporânea, de certo modo foram pensados e abolidos no projeto platônico que muito ainda tem a ensinar para se repensar alternativas para nossas cidades atuais.

O diálogo platônico *As Leis* demonstra grande decepção com as cidades de seu tempo, considerando a maioria delas como modelos decadentes, corrompidos, onde os projetos privados, individuais tinham se sobreposto aos interesses e bem-estar coletivos, mesmo no caso daquelas *póleis* organizadas a partir da democracia, inventada pelos gregos. Porém, se compararmos com o conceito moderno/contemporâneo da cidade industrial, veremos que o simples conceito de *pólis* para os gregos, mesmo na realidade histórica para além dos projetos idealizados por Platão, apresentavam características muito

próximas da ideia de se conceber o espaço urbano, como voltado para o ser humano e suas relações existenciais e sociais, no espírito das virtudes, da boa convivência, da felicidade.

A cidade sugerida por Platão vai além, em direção ao devir, onde o ser humano socialmente constituído esteja acima dos interesses econômicos e produtivos particulares e institucionalizados, como ocorreu tanto na antiguidade mercantil e privatista, quanto na modernidade industrial. O devir que, no processo da dialética histórica, está aí para ser alcançado.

CONCLUSÃO

À luz do pensamento platônico, principalmente em relação ao diálogo “*As Leis*”, propomos uma análise comparativa entre o modelo de cidade sugerido pelo filósofo grego no referido diálogo e as questões expostas por pensadores contemporâneos, especialmente Henri Lefebvre e David Harvey, com suas abordagens de fundamentação marxista. Tal assunto tem ganhado força nas últimas décadas, frente ao desenvolvimento urbano, onde novos problemas são descobertos e variam nas mais diversas formas que afetam a vida urbana. Um rol de questões que não pode passar despercebido e que tem profundas influências, devendo ser objeto de estudos interdisciplinares no âmbito acadêmico e no âmbito do “*direito à cidade*”. Temas contemporâneos, abordados por pensadores como Henri Lefebvre e David Harvey que analisam a questão. Sob uma ótica jurídica, o tema nos remete, no caso brasileiro à Constituição Federal (1988), em particular o “Capítulo II – Dos Direitos Sociais” e às leis orgânicas de cada município, que resultam nos “planos diretores”, hoje embasados pelo “Estatuto da Cidade”, lei federal 10.257, de 10 de julho de 2001.

O pensador marxista francês Henri Lefebvre (1901/1991) escreveu sua importante obra “*Direito à Cidade*” em 1968, que vem sendo contextualizada a partir de 2012 pelo pensador inglês David Harvey (1935)¹³ A obra original de Lefebvre propõe importante análise sobre o processo de urbanização moderna que teve como princípio fundador as transformações econômicas promovidas pelo capitalismo industrial a partir do séc. XVIII/XIX. Harvey reaplica alguns desses fundamentos de análise para compreensão da cidade contemporânea no chamado contexto pós-moderno ou pós-industrial da segunda metade do séc. XX, na era do capitalismo global e suas novas questões.

Para ambos os autores o problema primeiro da cidade moderna ou pós-moderna, ao menos nas civilizações ocidentais é terem se originado e permanecerem estruturadas a partir da visão prioritariamente econômica, pautada pelos interesses do capitalismo e seus mecanismos de produção. Nesse caso, o bem estar humano, os valores sociais e existenciais, as relações com o ambiente não são prioridade, pois o principal interesse é tornar o espaço urbano adequado à lógica do progresso industrial e da circulação da riqueza que privilegia as organizações e as camadas sociais detentoras dos meios de produção.

Nesta perspectiva decorre a contradição entre cidades que se desenvolveram e se expandiram rapidamente, em muitos casos num modelo tecnológico, consumista e espaço de ostentação, enquanto, em proporção ainda maior, multiplicaram-se problemas sociais e ambientais diversos, inviabilizando o “*direito à cidade*” como princípio que deva atender a todos, ao se pensar e planejar o ambiente urbano que tenha como prioridade o desenvolvimento humano na totalidade em detrimento do econômico.

¹³ HARVEY, David. O Direito à cidade. **Revista lutas sociais**. São Paulo, n.29,p.73-89, jul-dez.2012. <http://www4.pucsp.br/neils/downloads/neils-revista-29-port/david-harvey.pdf>. Acesso em 25/02/2017. LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Nebli, 2016.

Nesse aspecto, muito temos a aprender, se nos espelharmos no modelo platônico proposto na cidade do diálogo “As Leis” como uma resposta atual à cidade contemporânea e seus conflitos.

REFERÊNCIAS

- BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015;
- BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017;
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HARVEY, David. O Direito à cidade. *Revista lutas sociais*. São Paulo, n. 29, p. 73-89, jul-dez. 2012, disponível em <<http://www4.pucsp.br/neils/downloads/neils-revista-29-port/david-harvey.pdf>>. Acesso em 25/02/2017<.>
- LEFEBVRE, Henri. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Nebli, 2016.
- PEREIRA FILHO, Gérson. *Uma Filosofia da História em Platão: o percurso histórico da cidade platônica de As Leis*. São Paulo: Paulus, 2009;
- PLATÃO. *Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980;
- PLATON. *Oeuvres Complètes*. Les Lois. Texte établi et traduit par : Edouard DES PLACES. Paris: Les Belles Lettres, 1956;
- PLATÃO. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2008;
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996;
- PLATÃO. *O Político*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção ‘Os Pensadores’. São Paulo: Abril cultural, 1972.

PRIMEIRA BUCÓLICA, DE VIRGÍLIO: BREVE RESENHA DE UMA NOVA EDIÇÃO

**Tobias Vilhena de Moraes¹
Prof. Dr. Márcio Luiz Moitinha²**

RESUMO: O presente artigo tem como principal objetivo apresentar o método de trabalho utilizado para a tradução para o português de uma nova edição da *Primeira Bucólica*, de Virgílio, parte dos dez poemas pastoris conhecidos como Bucólicas. Para tanto, destacaremos sobretudo às passagens que tratam da paisagem campestre, da exploração do trabalho e do uso das terras no mundo antigo, temas principais desta Bucólica.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução. Bucólicas. Virgílio.

FIRST BUCOLIC, BY VIRGÍLIO: BRIEF REVIEW OF A NEW EDITION

ABSTRACT: The main objective of this article is to present the working method adopted for the translation to portuguese of a new edition of Virgilio's First Bucolic, part of the ten ancient pastoral poems known as Bucólicas. Therefore, we will highlight the most important passages of it that deal with the countryside, the exploitation of labor and the use of land in the ancient world, the main themes of this bucolic.

KEYWORDS: Translation. Bucolics. Virgil.

¹ Museu Lasar Segall/IBRAM. E-mail: tovilhena@yahoo.com.br

² Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: marciomoitinha@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Ao longo deste texto, os dois autores apresentarão, de maneira sucinta, algumas reflexões advindas da tradução da *Primeira Bucólica*, de Virgílio, realizada por uma equipe formada por pesquisadores e estudiosos da língua latina: Prof. Dr. Márcio Luiz Moitinha Ribeiro (UERJ), Historiador Dr. Tobias Vilhena de Moraes (Museu Lasar Segall/IBRAM), Prof. Daniel de Assis Soares (graduando, UERJ) e Dr. Paulo Fernando Moreira Pinheiro (autodidata em língua latina).

O trabalho, foi empreendido durante cerca de 6 meses e contou com a supervisão dos pesquisadores, Prof. Dr. Leonardo Ferreira Kaltner (UFF) e Prof. Dr. José Rodrigues Seabra Filho (FFLCH/USP).

O principal objetivo da equipe é traduzir todos os poemas conhecidos como Bucólicas de Virgílio, oferecendo ao público leitor uma edição bilingue deste clássico da literatura latina. No entanto, mais do que oferecer uma nova tradução desta conhecida obra, os autores desejam focar um estudo pormenorizado sobre aspectos linguísticos, literários e estilísticos, que normalmente escapam ao público não familiarizado com os estudos clássicos. Com este intuito desejamos conciliar uma leitura prazerosa do texto, sem perder o rigor da tradução e a busca do conhecimento daqueles, que desejam se aprofundar, no universo virgiliano.

A seguir, focalizaremos uma breve reflexão sobre a relevância da obra para o mundo antigo, assim como exemplos da tradução empreendida.

2. AS BUCÓLICAS

Desde a antiguidade, autores clássicos trazem informações sobre as origens das bucólicas, destacando-as como um fenômeno estético literário.

Hoje em dia, os dados mais aceitos as definem como um gênero tardio, proveniente do mundo helenístico, inventado no século III a. C. por Teócrito de Siracusa.

Segundo Sérvio, gramático do século IV d.C., o termo tem origem grega, significando “guardadores de bois”. Para este autor, os bois eram os animais mais empregados, na labuta diária.

O próprio canto destes boiadeiros teria sua origem, em canções, produzidas pelos pastores, em honra de Diana.

Músicas estas que, ao versarem sobre o pastoreio, passaram a ser apresentadas em concursos públicos, na Sicília (CARDOSO, 2013, pág. 61-63).

Se podemos notar nelas a influência de Homero, de Lucrécio e de Hesíodo. É sobretudo, no poeta siracusano Teócrito que Virgílio busca a maior parte da inspiração para criar seus personagens-pastores (CARDOSO, 2013, pág. 61-63).

2.1 A OBRA EM SEU CONTEXTO

Denominadas como uma das ‘obras menores’, de Virgílio, as *Bucólicas* são classificadas dentro dos *genera dicendi*, sendo divididas em 3: *humile, medium, grandiloquum*.

Segundo, esta organização as *Bucólicas* podem ser classificadas como poema *humilis* (menor); por outro lado, outras de suas obras mais conhecidas como a *Eneida* e as *Geórgicas* são denominadas *mediocris* e *grandiloquus*. Elas outrossim são classificadas de éclogas redigidas, em versos hexâmetros datílicos.

Como em outras obras, Virgílio fez uso de sua história para narrar fatos e fenômenos sociais presenciados por ele próprio.

Virgílio nasceu fora de Roma, em Andes, próximo a Mântua, na época parte da Gália Cisalpina.

Na época da escrita das Bucólicas (41 a.C. e 37 a.C.), Virgílio já era conhecido, no mundo das letras, por ter escrito alguns poemetos e por fazer parte do círculo literário de Polião, governador da Cisalpina.

Diferentemente de outros importantes poetas da época, que tinham grande contato com o mundo urbano, Virgílio cresceu em estreito contato com a natureza. Ao longo de todo texto, é fácil identificar passagens nas quais vida camponesa e rural ganham *locus*, ainda mais quando descreve as cidadezinhas da região, a vegetação, os animais e a paisagem. (ROBERT, 1995, pág. 159 e 160).

Em diversas passagens, Virgílio deixar claro sua admiração por aquele mundo e por sua natureza. Sua sinceridade na descrição dos pormenores daquela vida campesina, ajudam a dar um tom de veracidade profunda ao que o poeta canta.

Surgem assim, algumas das passagens mais belas da literatura latina. Mesmo os contornos das pequenas colinas pelas quais diversos de seus personagens caminham, ganham uma força ingente e expressiva tal que quase se tornam um personagem a mais na história.

O velho ditado “minha vila, minha pátria”, tão propagado, no mundo contemporâneo, assume um caráter de realidade poética, nas letras do poeta de origem gaulesa.

Em toda a poesia virgiliana, atestam-se cenas campestres. Suas descrições apresentam-nos detalhes da paisagem como colinas, ervas do rio, olmeiros, camponeses passeando, homens pastoreando com suas cabras, jardineiros cantarolando uma canção ...

O amor pela natureza, a beleza dos animais e a busca de uma comunhão entre estes seriam alguns dos principais motes do gênero bucólico, em Virgílio. A nostalgia se torna um elemento constante. O que não é estranho ao período no qual Virgílio viveu, visto que naquela época houve fluxo migratório do campo para cidade, levando um grande número de pessoas a buscarem abrigo, em pequenas casas de aluguel. Lugares estes abarrotados e sem as condições de vida.

Diante deste cenário, não nos deve parecer estranho que os moradores vindos de locais longínquos constantemente trocassem ideias sobre o mundo, que deixaram para trás. A saudade era um tema das conversas. A vida anterior, longe do caos urbano, ocupava o ambiente.

Neste sentido, Virgílio foi o escritor que melhor conseguiu captar aquela atmosfera e exprimir com acuidade o que outros, provavelmente, apenas conseguiam sentir, em seu interior.

Ao longo do tempo, quando viagens ocorriam dos novos romanos às províncias natais ou mesmo no sentido inverso quando romanos buscavam abrigo, no interior, o sentimento de interesse pela vida campesina cresceu. Viagens que podiam, sim, ter como principal finalidade o prazer, como por exemplo, ir assistir aos jogos ou participar de uma festa cívica; por outro lado, alguns tinham objetivos mais fixos, digamos assim, se dirigindo ao interior consolidar sua força, em campanhas políticas e militares.

Partamos assim para uma análise de alguns trechos da obra, que nos permitam aprofundar o que foi apontado, até aqui. Para tanto, utilizaremos a tradução recentemente publicada por nós. (2020, RIBEIRO, Márcio Luiz Moitinha, SOARES, Daniel, MORAES, Tobias Vilhena, pág. 1-24).

3. A PRIMEIRA BUCÓLICA E EXEMPLOS DE TRADUÇÃO AD LITTERAM COM COMENTÁRIOS:

A primeira bucólica certamente não foi a primeira, na ordem de composição. Nela, encontram-se dois pastores conversando, Títilo e Melibeu. Melibeu, está prestes a deixar as suas terras, que haviam sido empossadas, mas antes, encontra, no caminho, Títilo e assim Melibeu passa a se queixar sobre o seu destino, sobre as suas tristezas, mas apesar de tudo o que está ocorrendo com ele, não inveja o amigo, mas o admira de modo que Melibeu, é um símbolo do espírito virgiliano, uma boa alma apartada da inveja e de qualquer tipo de maledicência. configuram-se, ao longo de enredo da primeira *Bucólica*, os campos, a natureza e os animais, que compõem o *habitat* dos dois caminhantes. Vejamos alguns exemplos:

MELIBOEVVS

*Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi
Silvestrem tenui musam meditaris auena;
Nos patriae finis³ et dulcia linquimus arua;
nos patriam fugimus; tu, Tityre, lentus in umbra,
formosam resonare doces Amaryllida siluas.*

MELIBEU⁴

Títilo, tu que estás deitado de costas
sob a sombra da extensa faixa
cantas uma cantiga silvestre com um tênue colmo;
nós deixamos as fronteiras da pátria e os doces campos;
nós fugimos da pátria; (enquanto) tu, Títilo, lento, na sombra,
ensinas as selvas a ressoar a formosa Amarílide.

³ Acusativo plural poético *-is*, muito utilizado por Virgílio, ao invés do *-es*, ac. pl da 3ª. declinação;

⁴ Toda a tradução é de nossa responsabilidade!

Primeira Bucólica, de Virgílio:...

Merece destaque, nesta breve passagem, algo que havíamos mencionado anteriormente e que marca o universo bucólico: a paisagem campestre. Já aqui atestam-se traços deste cenário, como a “faia”, a “sombra”, os “campos” sem contar os pastores e o que eles faziam, no momento do descanso: “deitavam-se sob a sombra das árvores e modulavam cantos rústicos, na flauta”.

Já o uso da sinestesia, quando menciona os “doces campos”, deixa claro que se refere ao campo fértil, o que ajuda a corroborar que o *locus* do pastor é frutífero, fértil, produtivo.

Muitos consideram esta bucólica uma espécie de alegoria da própria vida de Virgílio, isto é, Títilo seria uma espécie de projeção de Virgílio, pois o próprio poeta foi auxiliado pelo Imperador Otávio (o futuro imperador Augusto), quando uma propriedade de sua família, foi furtada. Este tema reaparecerá, na *Bucólica IX*.

Títilo argumenta, no segundo verso, que sua vida é pacata (ociosa) porque um protetor de Roma o auxilia e agradece ao “deus” (no caso, Augusto) que permite a ele permanecer, em suas terras.

A alusão política retorna mais à frente, em um dos trechos mais conhecidos de sua obra. Vejamos:

TITYRVS

Libertas, quae sera, tamen respexit inertem,
candidior postquam tondenti barba cadebat;
respexit tamen, et longo post tempore venit,
postquam nos Amaryllis habet, Galatea reliquit:
namque, fatebor enim, dum me Galatea tenebat,
nec spes libertatis erat, nec cura peculi.
quamvis multa méis exiret victima saeptis,

pinguis et ingrata epremeretur caseus urbi,
non umquam gravis aere domum mihi dextra redibat.

TÍTIRO

A liberdade, contudo, que tardiamente olhou-me inerte,
depois que a barba caía mais branca a mim que a cortava;
contudo me observou e veio depois de um longo tempo,
depois que Amarílide nos possui, enquanto Galateia nos deixou.

Com efeito, confessarei isto de fato:
enquanto Galateia me tinha,
nem a esperança de liberdade havia, nem o cuidado dos bens.
Ainda que muitas vítimas saíssem de meus cercados,
e queijo gordo fosse comprimido à ingrata urbe,
nunca a mão direita me voltava à casa pesada, de dinheiro.

Embora o pastor Títiro já estivesse livre, o mesmo se encontrava apaixonado pelas pastoras Amarílide e Galateia, com a paixão não consegue perceber a sua liberdade, apenas tardiamente. Logo, a paixão o fizera prisioneiro, deixando-o, no ócio. Fica assim inerte o pastor.

Destacamos também uma crítica política, quando o pastor cita a “ingrata urbe”. Esta crítica surge porque produtos eram, no campo, vendidos por preços muito baixos para os cidadãos da urbe e, logo em seguida, os citadinos os revendiam aos consumidores por preços mais caros. Ingrata para Títiro era esta urbe que desterrava alguns de seus amigos pastores, enquanto os explorava, nos campos.

Por sua vez, nos versos abaixo, podemos atestar que Melibeus nos informa de maneira bem clara e objetiva, o auge dos acontecimentos de sua época, certamente, vivenciados pelo próprio poeta. O pastor se insere, no contexto dos exilados, no qual podemos testemunhar a sua saída da terra

Primeira Bucólica, de Virgílio:...

natal. Para tanto, utiliza o verbo na 1ªp. pl, **ibimus**, de forma a contemplar a todos que passavam pela mesma situação. A plasticidade descritiva salta aos olhos de tão patente, nos versos virgilianos. Outras características do estilo de Virgílio podem ser notadas, quando emprega helenismos, como nos vocábulos **Scythian** e o **Oaxen**.

Vejamos os versos selecionados, que corroboram e atestam a nossa afirmação:

MELIBOEVS

*At nos hinc alii sitientis ibimus Afros,
pars Scythiam et rapidum Cretae veniemus Oaxen,
et penitus toto divisos orbe Britannos.*

E nunquam patrios longo post tempore finis,
pauperis et tuguri congestum caespite culmen,
post aliquot, meã regna videns, mirabor aristas?
*Impius haectam culta novalia miles habebit,
Barbarus hás segetes? En, quo discordia civis
Produxit miseros! His nos consequimur agros!*

MELIBEU

Mas, nós iremos, deste lugar, uns aos sequiosos africanos,
uma parte (de nós irá) para a Cítia e
chegaremos ao rápido Oaxes de Creta
e aos Bretões, divididos, inteiramente, por todo o orbe.
Acaso, algum dia, depois de um longo tempo,
admirarei fronteiras da terra pátria,
e o teto da minha pobre choupana, coberto pela grama?
E mais tarde, vendo os meus reinos,
contemplarei as minhas espigas?
Um ímpio soldado terá estes campos tão cultivados?
O Bárbaro terá estas terras semeadas?

Eis para onde a discórdia
levou míseros cidadãos! Para estes,
nós semeamos os campos!

4. CONCLUSÃO

A primeira *Bucólica*, de Virgílio, tem sido uma das principais fontes literárias para discussão sobre a economia, sobre o mundo rural e sobre as relações de trabalho, no mundo antigo. Mesmo sendo uma fonte literária, ela não constitui um tratado, ela nos oferece importantes informações sobre o universo político romano.

O trabalho dos tradutores, aqui reunidos, buscou expor de maneira clara e concisa como o estilo de Virgílio conseguiu tratar de temas muitas vezes restritos a tratadistas e historiadores.

Por fim, a potência literária do poeta permitiu que a trajetória bucólica de dois pastores, se configurasse em uma das mais importantes fontes de informação sobre a exploração do trabalho humano e sobre o uso das terras, na antiguidade.

Esperamos que haja mais tradutores, especialistas da língua latina, interessados em resgatar tantos versos ainda intactos ou mal traduzidos do latim clássico e sobretudo do período renascentista.

REFERÊNCIAS

- BAYET, Jean. *Littérature Latine*. Paris: Armand Colin, s/d.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume I. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.
- BRISSON, Jean-Paul. *Virgile sontemps et le nôtre*. Paris: François Maspero, 1980.

- CARDOSO, Zélia de Almeida. *Literatura Latina*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CARTAULT, A. *ÉtudesurlesBucoliques de Virgile*. Paris: 1897.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte:Garnier, 2003.
- FARIA, Ruth Junqueira de. *Aspectos Lexicais e Estilísticos do Bucolismo Vergiliano*.Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1974.
- FLORES, Guilherme Gontijo. Que cada um cante seu amor. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; JÚNIOR, Márcio Meirelles Gouvêa & NETO, João Angelo Oliva (Eds). *Por que calar nossos amores?: Poesia homerótica latina*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- GRAVES, Robert. *Os Mitos Gregos*. 2ª Edição. Volume I. Tradução de Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- GRAVES, Robert. *Os Mitos Gregos*. 2ª Edição. Volume II. Tradução de Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- JÚNIOR, Márcio Meirelles Gouvêa. O amor dos homens. In: CARVALHO, Raimundo; FLORES, Guilherme Gontijo; JÚNIOR, Márcio Meirelles Gouvêa & NETO, João Angelo Oliva (Eds). *Por que calar nossos amores?: Poesia homerótica latina*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- LECLERCQ, R. *Les Principes de la PoétiqueVirgillienne*. Revue desÉtudes Latines. Paris: Société d'Édition<< Les BellesLettres>>, 1994.
- LESKY, Albin. *História de la Literatura Griega*.Versión española de JoséMariaDiazRegañon y Beatriz Romero. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- LOUPIAC, Annie. *Le Labor chez Virgile: Essaid'interprétation*. Revuedes Études Latines. Paris: Société d'Édition LesBellesLettres, 1993.
- MAYORAL, LuisPenagos. *Gramática Latina*, 29ª Edição. Santander. Editora Sal Terrae, 1973.
- MAROUZEAU, Jules. *A Ordem das Palavras em Latim*. Tradução de José Mario Botelho. Editora Autografa. Rio de janeiro, 2017.
- MAROUZEAU, Jules. *Traité de Stylistique Latine*. Paris: Société D'ÉditionLesBellesLettres, 1946.

- MARTIN, René & GAILLARD, Jacques. *Les Genres Littéraires à Rome*. Préface de Jacques Perret. Tome II. Paris: Scodet, 1981.
- MARTINS, Paulo. *Literatura Latina*. 1ª. edição. Curitiba: IESDE Brasil. S. A., 2009. Vol. 1, 268 p.
- MENDES, João Pedro. *Construção e Arte das Bucólicas de Virgílio*. Coimbra: Livraria Almedina, 1997.
- PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- RIBEIRO, Márcio Luiz Moitinha. *Gramática latina*. 2a. Ed. São Gonçalo: Márcio Moitinha Editora, 2017.
- RIBEIRO, Márcio Luiz Moitinha Ribeiro & SOARES, Daniel de Assis & PINHEIRO, Paulo Fernando Moreira & MORAES, Tobias Vilhena. *Edição Bilingue: 1ª. Bucólica de Virgílio*. Rio de Janeiro: Editora Ados, 2020.

AS APORIAS DO SER NO *SOFISTA* DE PLATÃO

Tiago Fernando Soares de Oliveira¹

RESUMO: Este artigo pretende reconstruir a seção de aporias do ser do *Sofista* (243a-249d). Embora responsável por engendrar numerosas dificuldades, a referida seção, que investiga as doutrinas daqueles que perscrutaram o caminho do ser antes de Platão, também possui um caráter construtivo. A apreciação das teses dualistas e monistas, de um lado, e materialistas e idealistas, de outro, permite que o filósofo aprofunde a crítica à rígida ontologia aleata e estabeleça algumas das bases para a posterior demonstração das relações recíprocas entre os grandes gêneros. Tal propósito, no entanto, pressupõe a descoberta da alteridade que perpassa o real e a definição do ser como potência, conquistas teóricas geradas em meio ao confronto contra as ontologias tradicionais.

PALAVRAS-CHAVE: *Sofista*. Aporia. Ser. Potência.

THE APORIAS OF BEING IN THE PLATO'S *SOPHIST*

ABSTRACT. This article intends to reconstruct the section of aporias of the being of the *Sophist* (243a-249d). Responsible for generating numerous difficulties, this section, which investigates the doctrines of those who searched the path of being before Plato, also has a constructive character. The assessment of dualistic and monistic views, on the one hand, and materialistic and idealistic views, on the other, allows the philosopher to deepen his criticism of rigid Eleatic ontology and establish some of the bases for the later presentation of the reciprocal relationships between great genera. Such purpose, however, presupposes the discovery of the otherness that permeates the real and the definition of being as a power, theoretical conquests generated in the middle of the confrontation against traditional ontologies.

KEYWORDS. *Sophist*. Aporia. Being. Power.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: tiago_fso@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

No *Sofista*, a investigação sobre a forma adequada de se falar sobre o que não é, entre 237b e 242b, deixa os interlocutores do diálogo na maior perplexidade, evidenciando que a noção de não-ser, embora imprescindível para a boa comunicação, é na verdade menos clara do que o costume pode sugerir. Todavia, a possibilidade de compreensão do não-ser enquanto algo que de algum modo é — indicada especialmente pelos paradoxos provenientes do exame acerca do que não é de forma alguma (τὸ μηδαμῶς ὄν) —, abre uma nova via de investigação, a saber, o questionamento sobre a natureza do ser. Trata-se de uma estratégia compreensível, pois nesta nova seção da obra, Platão ainda possui, como um dos escopos da sua argumentação, a pretensão de criticar a ontologia de Parmênides, regulada justamente pelo contraste entre ser e não-ser. Assim, se o polo negativo deste contraste foi previamente examinado, cabe agora interrogar o polo positivo.

Nesta nova seção de aporias, entre 243a e 249d, a argumentação é desenvolvida a partir de uma retomada histórico-crítica das doutrinas dos predecessores e contemporâneos de Platão que procuraram responder, cada um a seu modo, à questão: o que significa o termo “ser” (τὸ ὄν, 243d3)?² Essa é a mesma indagação que inaugurou a análise do absoluto não-ser, isto é, a busca por um referente. Assim, o filósofo está preocupado em saber qual é o tipo de realidade a que se referiam aqueles — sejam eles poetas ou propriamente filósofos — que antes dele falaram sobre o ser. Embora Platão mencione o nome de alguns destes pensadores, a exemplo de Xenófanes e

² Durante a revisão sobre as doutrinas do ser, Platão utiliza de modo intercambiável os termos οὐσία e ὄντα. Segundo Cordero (2016, pp. 121-122), estas expressões indicam os princípios explicativos — entes privilegiados — que cada pensador examinado utilizou para explicar a constituição do real, independentemente de se estar falando das ἀρχαὶ dos filósofos físicos ou das Formas inteligíveis platônicas.

do próprio Parmênides, a atribuição exata de cada doutrina referida é objeto de controvérsias³. Interessa-nos, porém, não a referência a um filósofo em particular, mas seguir o esquema geral de análise proposto pelo Estrangeiro de Eleia. Segundo tal esquema, todos aqueles que se preocuparam com o ser podem ser divididos em dois pares de opostos: 1) baseado em um critério quantitativo para estabelecer os princípios explicativos da realidade, subdividido em dualistas e monistas (243a-245e); 2) pautado por um critério qualitativo para determinar o que é a realidade, subdividido em materialistas e idealistas (246a-249d).

O método de análise das diferentes doutrinas sobre o ser consistirá em estabelecer um diálogo crítico entre os interlocutores do *Sofista* e os propositores de cada uma das teses, interrogando-os “como se estivessem presentes” (243d7-8)⁴. Tal estratégia pretende confrontar as doutrinas, demonstrando que cada uma delas contradiz exatamente aquilo que inicialmente sustentava, ou seja, os pluralistas deverão aceitar o ser uno, os monistas a multiplicidade de princípios, os materialistas os seres incorpóreos e os idealistas a necessidade do devir. Segundo nos diz o Estrangeiro, não apenas Parmênides, mas todos os outros que pretenderam realizar um exame minucioso sobre quantos são e qual o tipo dos entes capazes de explicar o real, não o fizeram de modo suficientemente acertado, de sorte que cada um deles parece proceder como se estivesse narrando mitos para uma audiência composta por crianças (242c4-9).

Cabe ressaltar que embora a análise do ser pudesse sugerir um menor grau de dificuldade, visto se tratar de uma noção há muito discutida e de todos

³ Para uma identificação provável dos pensadores citados por Platão na seção que trata das aporias do ser, ver as notas de Cordero para a sua tradução do *Sofista* (1988, pp. 403-404).

⁴ As citações diretas do *Sofista* seguem a tradução proposta por Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos.

familiar, esse caminho de investigação proporcionará, a exemplo do não-ser, o surgimento de dificuldades igualmente perturbadoras (243c2-3). Ao final desta investigação, no entanto, os interlocutores já terão estabelecido alguns dos principais pressupostos mediante os quais se demonstrará a comunhão dos grandes gêneros (μέγιστα γένη)⁵.

DUALISTAS E MONISTAS

O exame propriamente dito inicia com as doutrinas que afirmavam ser o todo (τὸ πᾶν) constituído do quente e do frio, ou qualquer outro par de opostos análogo. Aqui, o Estrangeiro pretende descobrir como os defensores desta tese entendiam o ser quando asseguravam que ambos e cada um destes polos contrários são. Conforme o próprio texto platônico: “que iremos supor ser esse vosso ‘é’?” (τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; 243e2). A partir desse questionamento, três possibilidades são consideradas. De acordo com a primeira, o ser seria uma terceira coisa (τρίτον τι) distinta e ficaria ao lado das outras duas (243e2-4). Mas se for desse modo, então teremos três entes e não dois, conforme os dualistas asseguram. A segunda possibilidade propõe que o ser seja atribuído apenas a um dos dois opostos (243e4-5). Desta forma, no entanto, somente um dos dois existiria, de modo que não seria mais possível conceber a existência de um par de opostos. De fato, se o ser fosse dito somente do frio, por exemplo, o calor deixaria de ser e teríamos, a partir disso, uma única coisa designada duplamente, como “frio”

⁵ Como bem nos indica Marques (2006, pp. 176-177), toda a série de aporias do *Sofista*, tanto as do não-ser quanto as do ser, pretendem ser etapas intermediárias para a posterior demonstração da alteridade, efetivamente conquistada com a doutrina da participação dos grandes gêneros. Mais que isso, toda a estrutura dramática deste seção — representada pelo diálogo de um filósofo estrangeiro que convida outros pensadores para, como se estivessem presentes, dialogar sobre o que significa “ser” — já nos indica que a noção de alteridade perpassa toda construção retórica platônica para culminar na necessidade, não apenas teórica, de admitirmos a noção de diferença que o gênero do Outro (ἕτερον) irá instaurar.

e como “ser”. Por fim, a terceira possibilidade sugere que a atribuição do ser seja feita a ambos, isto é, ao par de contrários tomado como um todo (243e8). Teremos, aqui, novamente uma única coisa, já que ambos os polos, quente e frio, deveriam ser tratados como uma unidade.

O resultado dessa análise é claramente aporético e descarta as doutrinas dualistas como formas viáveis para explicar o real. Cabe atentar para o fato de que esta análise é desenvolvida a partir de uma perspectiva semântica, pois, como visto, busca-se responder à pergunta: o que significa “ser”? O que se pretende não é definir a extensão dos seres, mas falar sobre a sua natureza. Os dualistas não foram efetivamente críticos na proposição de suas doutrinas, pois afirmaram a existência de princípios para explicar a realidade sem, no entanto, preocuparem-se com a elucidação acerca daquilo que faz com que esses princípios sejam. Marques (2006, p. 182) esclarece que as contradições que minam as teses dualistas advêm, em grande medida, da incompreensão sobre o fato de que o ser possui uma forma específica de se relacionar com os demais. O ser é sempre outro em relação às demais coisas, visto que ele sempre excede as determinações próprias das coisas que estão a ele relacionadas. O que o ser “traz nunca é suficiente para determinar o que a coisa é, mas simplesmente que ela é”⁶. Portanto, embora seja apenas de modo implícito, é possível dizer que essa primeira série de aporias também alcança um resultado positivo.

A crítica aos monistas possui o mesmo ponto de partida daquele utilizado no caso dos dualistas, ou seja, o questionamento pelo ser. Neste caso, o Estrangeiro pergunta o que é o ser para aqueles que dizem que “o todo é um” (ἐν τὸ πᾶν, 244b6). Trata-se, naturalmente, do exame da doutrina

⁶ De fato, mesmo se colocarmos o sentido existencial do ser em um segundo plano e pensarmos apenas em seu sentido predicativo, aceitaríamos que o ser não é responsável por estabelecer que tal coisa seja deste ou daquele modo porque possui um predicado determinado, mas sim, por fundar a possibilidade de predicção.

eleata sobre o ser e, provavelmente, de uma crítica especificamente dirigida ao monismo de Parmênides. Esta última opinião é endossada por Cornford (1983, p. 202), que afirma não haver nenhum motivo para Platão atacar a tese de outro eleata que não a do próprio Parmênides, uma vez que o que se impõe como obstáculo para o avanço da argumentação no *Sofista* é justamente a rigidez que a noção de ser parmenideana traz consigo⁷.

O exame inicia com a definição de que, segundo o monismo ora investigado, só há uma única coisa (244b10). Além disso, determina-se que os que pensam desse modo dizem que o nome “ser” designa algo (244b12). As aporias iniciam quando é dito que o ser deve ser a mesma coisa que o um e, por isso, eles — os monistas — utilizam dois nomes para indicar esta mesma coisa. Essa situação, claramente paradoxal, é sintetizada do seguinte modo pelo Estrangeiro: “o facto de concordar que são dois nomes, nada postulando além de um, é de algum modo ridículo” (244c8-9). Todavia, dizer que há um nome que se refere ao nada é igualmente inaceitável. Neste caso, mesmo que o nome não aponte para o um, ainda teríamos duas coisas, o um e o nome (244c11-d4). Ademais, afirmar que o nome é o mesmo que o objeto nomeado também gera paradoxos. Com efeito, ou o nome não terá referente, sendo, por isso, nome de coisa alguma — dado que é o mesmo que a própria coisa —, ou será nome do nome, caso seja nome de algo (244d6-10). O resultado seria, em suma, que “o um é nome do um e, por sua vez, é o um do nome” (244d11-12).

⁷ É importante notar, no entanto, que existem dúvidas quanto a identidade do filósofo ao qual Platão está se referindo nesta seção. Embora seja habitual entender que se trata de uma crítica direta ao pensamento de Parmênides — o que seria corroborado pela menção do Estrangeiro a uma passagem do seu Poema, em 244e3-5 —, também é plausível pensar que Platão está se referindo a outro representante da escola eleata. Cordero (1988, p. 408, nota 175) sugere que este representante seja Melisso. Segundo o exegeta, em 244b10, Platão cita uma passagem genuína de Melisso: “só existe una [cosa]” (“*hén mónon estí*”, frag. 8 § 1). Esse fato confirmaria que a interpretação platônica de Parmênides segue os esquemas estabelecidos por Melisso.

A argumentação apresentada acima aponta para o fato de que o ser dotado de unidade absoluta é totalmente alheio ao discurso e, assim sendo, seria impossível que o próprio Parmênides pudesse ter falado sobre aquilo que é sem ele próprio cair em contradição⁸. Como bem aponta Souza (2009, p. 92), as aporias decorrentes do exame sobre a unidade, até este momento, indicam que o simples ato de nomear já pressupõe a noção de relação. De fato, se tentarmos nomear um objeto e partirmos de uma perspectiva que afirma a unidade total do ser — isto é, que nega a possibilidade de qualquer tipo de diferença no interior do próprio ser —, também precisaremos nos responsabilizar por uma grande quantidade de dificuldades, dentre as quais, destaca-se a necessidade de concordarmos com Górgias. Com efeito, dizer que o nome é nome de si próprio parece indicar, pelo menos em certa medida, a tese sofística que defende a completa incomunicabilidade entre discurso e ser, ou seja, a tese que afirma que o discurso é uma grandeza fechada em si. Convém ressaltar, seguindo a orientação de Movia (1991, p. 245), que para Platão o nome jamais pode ser privado de um referente. Em outros termos, o nome sempre deve indicar algo distinto de si, isto é, um correlato extralinguístico.

Mas as aporias não terminam por aqui. Uma nova série de paradoxos é originada quando o Estrangeiro introduz mais um nome que os monistas frequentemente conferiam ao seu ser-uno, a saber: “o todo” (τὸ ὅλον, 244d14-15). E a seguir apresenta as características do ser-uno, que é o todo, citando o Poema de Parmênides: “de toda parte é perfeito, semelhante ao corpo de uma esfera bem redonda; a partir do centro, em equilíbrio por toda parte, pois, nem maior; nem menor, aqui ou ali, é necessário que seja” (244e3-5; frag. 8.38-39 DK).

⁸ Movia (1991, pp. 245-246) nos lembra que nessa passagem do *Sofista* existem claros ecos do diálogo *Parmênides*, especialmente da sua primeira hipótese: Se um é (εἰ ἐν ἑστίν, 137c4).

Segundo o Estrangeiro, o ser que é do modo supracitado tem meio e extremidades e, por isso, possui partes (244e6-7). Algo desse tipo, que é formado por partes, pode possuir unidade, entretanto, não pode ser considerado “o próprio um” (τὸ ἔν αὐτὸ, 245a6). Diante disso, existem duas opções: possuindo a propriedade da unidade, o ser deverá ser considerado um e todo, ou, pelo contrário, não poderemos dizer que o ser é um todo (245b4-5). Teeteto concorda que se trata de uma escolha difícil, sobretudo se a intenção for a de continuarmos fiéis ao que disse Parmênides. De fato, se o ser for afetado pelo um, ficará evidente que ele não é o mesmo que o um, de sorte que “todas as coisas serão mais do que um” (καὶ πλεονα δὴ τὰ πάντα ἐνὸς ἔσται, 245b8-9). Mais que isso, se em virtude dessa afecção — isto é, o ser ser afetado pelo que é um — o ser não for o todo, mas o todo ser, então o ser carecerá de si próprio. O resultado óbvio é que o ser, privado de si mesmo, “será não sendo” (οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν, 245c6). Assim, novamente o todo seria maior que o um, uma vez que cada coisa teria uma “natureza própria separada” (ἰδίαν ἐκατέρου φύσιν, 245c9). E, se pensarmos que o todo não é em absoluto, o mesmo deveria ser pensado do ser que, além de não ser absolutamente, jamais poderia vir a ser. Esse último fato ocorre porque tudo o que veio a ser (τὸ γενόμενον) surgiu como um todo e, assim sendo, não será possível concebermos o que é (οὐσία) e tampouco a geração (γένεσις) se não considerarmos o um e o todo como coisas que são (245c11-d6). Por fim, se algo não for um todo, não poderá possuir qualquer quantidade, pois uma coisa que possui alguma espécie de quantidade, necessariamente a possuirá como um todo (245d8-10).

Essa argumentação é, com efeito, bastante intrincada, de sorte que é difícil afirmarmos com certeza se a crítica do Estrangeiro atinge efetivamente o pensamento parmenideano, pelo menos no que se refere aos seus

aspectos mais específicos. Além disso, o ataque de Platão contra a doutrina eleata é muito controverso, visto que possui a clara intenção de produzir aporias para posteriormente impor as suas próprias teses. Entretanto, aqui, temos o interesse de salientar os aspectos gerais do texto platônico, isto é, ressaltar alguns dos elementos que podem ser vislumbrados mediante uma ponderação que contemple o espírito geral da crítica. E, para tanto, teremos em mente que, antes de mais nada, trata-se de uma interpretação platônica do eleatismo, embora as aporias do monismo também possam ser consideradas como decorrências válidas do pensamento do próprio Parmênides histórico.

Nessa perspectiva, deve-se considerar que a argumentação precedente visa a antecipar uma formulação muito importante para as discussões subsequentes, a saber, o ser entendido como algo cujo poder é o de estabelecer relações. Conforme Marques (2006, pp. 185-186), isso pode ser visto no instante em que se discute o tipo de implicação decorrente das relações entre ser, um e todo. Aqui, a crítica se concentra no fato de que, para os monistas, os três termos — ser, um e todo — devem designar um único e mesmo ente. A intenção do Estrangeiro é atribuir alteridade ao ser uno eleata que, como se sabe, era tomado como identidade pura. Desse modo, ele demonstra que a relação entre os três termos, bem como a relação entre os seus referentes, apenas pode ser viabilizada se entendermos os três enquanto diferentes. Dito de outro modo, deve-se conceber um ser que possibilite aos entes, quaisquer que sejam, serem o que são e, concomitantemente, serem outros em relação aos demais. Nesse sentido, Silva nos lembra que o Estrangeiro parece estar utilizando uma das crenças basilares da hipótese das Formas inteligíveis para conferir mais força ao seu próprio argumento. Segundo esta crença, é necessário distinguir dois modos possíveis de ser de uma coisa: “ser a coisa mesma x ou ser x por participar de x , recebendo

x como predicado” (2005, p. 108)⁹. Em suma, se o ser absoluto for definido como o único possível, não apenas a nomeação será impossível — tal como ilustrado na primeira série de paradoxos dos monistas —, mas, além dela, a predicação será inviável. Se a predicação nada mais é do que a capacidade de o λόγος combinar nomes, então tal capacidade nos será tolhida. De fato, qualquer tipo de combinação estará interdita se aquilo que é não comportar um princípio de diferença.

A BATALHA DE GIGANTES

O Estrangeiro reconhece que a verificação das doutrinas que compreenderam o ser quantitativamente não foi exaustiva e destaca que se tal investigação não fosse interrompida uma miríade de outras aporias surgiriam. Entretanto, o visitante de Eleia considera que os raciocínios anteriores — sobre dualistas e monistas — já foram suficientes. Contudo, se o objetivo é demonstrar que o exame sobre o ser não é menos problemático do que o exame sobre o não-ser, é imprescindível fazer a argumentação avançar. Para tanto, é necessário investigar as teses daqueles que falaram de outro modo sobre aquilo que é, isto é, aqueles que tomaram o ser a partir de uma perspectiva qualitativa. Este grupo de pensadores, porém, está cindido, já que “há entre eles como que uma batalha de gigantes, devida à contestação de uns com os outros a respeito do que o ser é” (246a4-5). De um lado estão os filhos da Terra — materialistas —, que assimilam o

⁹ Devemos considerar, seguindo essa mesma perspectiva, que uma das pretensões do *Sofista* é revisar a herança que Platão recebeu dos eleatas. Trata-se, em especial, da noção de ser — como unidade pura — que caracterizava as Formas inteligíveis em diálogos como *Fédon* e *República*, obras que precederam a crítica à hipótese das Formas do *Parmênides*. No *Sofista*, tal como no *Parmênides*, demonstra-se que a unidade absoluta eleata é insustentável. Levada a cabo, tal demonstração abrirá caminho para que a Forma, bem como as outras coisas, possam ser entendidas como unas e múltiplas: por terem uma natureza própria, são unas; por possuírem vários atributos, são múltiplas (SILVA, 2005, pp. 107-108).

ser àquilo que é corpóreo (σῶμα), e de outro, encontram-se os amigos das Formas — idealistas —, que afirmam não haver ser no devir, mas somente no que é inteligível e incorpóreo (ἀσώματα).

Essa batalha de gigantes (γίγαντομαχία), segundo Cordero (2016, pp. 127-128), retrata o confronto de Platão consigo mesmo, ou seja, o Platão do *Sofista* lutando contra o platonismo dos diálogos do período intermediário. Aqui, a contraposição entre materialistas e idealistas simularia, ao modo de uma analogia, a ontologia que separava a realidade em dois níveis, o do devir, carente de ser, e o das Formas inteligíveis, sumamente real. Se a interpretação de Cordero está correta, não devemos nos surpreender com o fato de o Estrangeiro entender o embate entre materialistas e idealistas como um confronto de gigantes, dado que essas seriam as posições que abarcavam o cerne da filosofia corrente. Vale dizer que a compreensão do ser enquanto potência — fundamental para a possibilidade de comunhão dos grandes gêneros — será alcançada justamente durante a análise da polêmica que separa materialistas de idealistas.

A investigação tem início com os materialistas, aqueles que afirmam que o ser se limita ao que oferece resistência e pode ser tocado (246a10). Conforme o Estrangeiro, os adeptos desta doutrina são homens que, embora numerosos, são pouco abertos ao diálogo, de sorte que é difícil compreender o que realmente pretendem dizer com a tese que defendem. Situação bem distinta é a dos amigos das Formas, homens dóceis e sensíveis à importância do diálogo. Diante disso, porém, os interlocutores não desistirão da pretensão de compreender o que dizem aqueles que reduzem o ser à matéria. Para tanto, de modo a torná-los indivíduos mais tratáveis, Teeteto aceita a proposta de ser intérprete da posição materialista e responder à série de perguntas realizadas pelo Estrangeiro. A estratégia consistirá em forçar o interlocutor a

fazer diversas concessões que, ao final, mostrarão as contradições inerentes à perspectiva materialista.

Inicialmente, o materialista deve aceitar que o animal mortal é algo que é (θνητὸν ζῶον εἶ φασιν εἶναι τι) e, também, possui uma alma que igualmente existe (τι τῶν ὄντων, 246e5-9). Depois, o Estrangeiro interroga se a alma pode ser justa ou injusta, sensata ou insensata e, além disso, se não é pelo fato de a justiça estar presente (παραγίγνεσθαι) ou ausente (απογίγνεσθαι) que a alma manifesta tais estados. O interlocutor deverá aceitar não apenas o que lhe foi perguntado até o momento, mas também será obrigado a concordar que algo como a justiça existe (247a2-10). Até aqui, os filhos da Terra já deverão ter reconhecido a existência da alma e também da justiça, da sensatez, da virtude e de seus contrários. Mesmo que a alma possa ser tomada como uma espécie de corpo¹⁰, as demais — justiça, sensatez, virtude e os seus contrários — deverão, necessariamente, ser entendidas como não corporais. Frente às concessões que foram obrigados a fazer, os materialistas teriam vergonha de afirmar que algo como a justiça, por exemplo, possui um corpo. E isso demonstra que eles se tornaram indivíduos melhores (247b1-c4).

Os argumentos anteriores levaram os materialistas à aporia, visto que estes pensadores foram coagidos a aceitar a imaterialidade de determinados seres. Existem, entretanto, alguns filhos da Terra inflexíveis. Estes, continuam afirmando que apenas é o que se pode esmigalhar com as mãos (ταῖς χερσὶ συμπίεζειν) e que além disso nada mais há (247c6). Assim, é necessário continuar interrogando os materialistas mais ferozes e, para tanto, a pouca quantidade de seres incorpóreos admitidos — a justiça, a sensatez, a virtude — já será suficiente. Agora, é necessário que esses pensadores expliquem o

¹⁰ Com efeito, aceitar a existência da alma não representa, necessariamente, um problema para os materialistas confrontados pelo argumento do Estrangeiro. Leucipo, por exemplo, afirmava que a alma era composta de átomos.

que há de comum entre o que é corpóreo e o que é incorpóreo. De fato, embora seja verdade que tais homens recusem a existência desse segundo tipo de coisas, deve haver algo compartilhado por ambos — por coisas corpóreas e coisas incorpóreas —, caso contrário, não poderíamos nos referir a essas duas espécies de seres (247c9-d4). Diante desse quadro, os materialistas teriam dificuldades e, em virtude disso, poderiam aceitar a definição oferecida pelo Estrangeiro:

Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afectado o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, digo que tudo isso realmente é; pois, postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência (247d8-e4).

Por não possuírem nenhuma proposta melhor, os filhos da Terra aceitam a definição apresentada pelos interlocutores do *Sofista* (247e5-6). Por fim, o Estrangeiro ainda adverte que esta definição pode mudar mais adiante, mas por enquanto, fica deste modo determinada (247e7-248a2).

Depois de estabelecer uma definição para o ser — como potência (δύναμις) —, os interlocutores passam ao exame sobre o que falam os amigos das Formas (τῶν εἰδῶν φίλους). Aqui, Teeteto é novamente convidado a ocupar o posto de representante dos defensores da doutrina estudada e responder aos questionamentos do Estrangeiro. Entretanto, durante a investigação, o jovem se exime da função designada e se limita a seguir o raciocínio do Estrangeiro que, doravante, cumprirá o papel de investigado e inquiridor. Todavia, antes de iniciar a série de questionamentos, é preciso caracterizar o modo de pensar destes filósofos. O primeiro aspecto destacado é o de que eles distinguem o ser (οὐσία) do devir (γένεσις) e afirmam a completa separação entre os dois (248a7-9). Além disso, dizem:

que pelo corpo, através da sensação, comungamos com a geração, e, pela alma, através do pensamento, com aquilo que o ser realmente é; afirmamos que este é do mesmo modo, sempre idêntico, enquanto a geração é outra e de outra maneira (248a10-13).

Há uma grande polêmica sobre qual é o verdadeiro alvo da crítica dirigida aos amigos das Formas, isto é, quem efetivamente são estes pensadores tão elogiados pelo Estrangeiro de Eleia. Acreditamos que se trata de um exame que visa a hipótese das Formas inteligíveis, proposta pelo próprio Platão em diálogos como o *Fédon* e a *República* e, posteriormente, criticada no *Parmênides*¹¹. Ademais, pensamos que tal crítica não pretendeu solapar a teoria das Formas — como há quem assim considere —, mas, por outro lado, buscou apontar algumas das suas fragilidades mais fundamentais, especialmente a noção de separação (*χωρισμὸς*) entre o sensível e o inteligível. Nesse sentido, a doutrina da comunhão dos grandes gêneros não representa um abandono da metafísica platônica precedente, mas um desdobramento da própria hipótese das Formas, doravante, fortalecida por um longo processo de autocrítica¹².

Agora, voltemos à nossa linha de raciocínio. Como lucidamente indica Seligman (1974, p. 33), no caso dos idealistas, o Estrangeiro abordará um problema de cunho epistemológico — o que acontece quando nós conhecemos o ser? — para tentar encontrar uma resposta adequada à pergunta “o que

¹¹ Sobre essa questão, seguimos a opinião de Cornford (1983, pp. 222-227).

¹² Prior (1985, pp. 1-2, 127-128) sugere que, embora seja possível perceber algumas distinções entre a metafísica do *Fédon*, por exemplo, em relação ao *Sofista*, os ganhos teóricos alcançados no diálogo conduzido pelo Estrangeiro de Eleia são consequências naturais da filosofia do período intermediário. Exemplo disso seriam os avanços na linguagem adotada para se falar sobre a teoria das Formas, avanços impossíveis se a autocrítica platônica não tivesse sido levada a cabo. Em suma, as posições defendidas pelo Platão do *Sofista* seriam, na perspectiva do comentarista: “*best understood as extensions of the Theory of Forms, rather than as departures from it*”.

é o ser?”. Como será visto, embora os amigos das Formas sejam tratados como os “melhores dos homens” (ὁ πάντων ἄριστοι, 248b2), a argumentação platônica não terá reservas em revelar as dificuldades decorrentes do fato de se assimilar o ser exclusivamente às Formas inteligíveis. Vale dizer que a argumentação é levada a cabo mediante a aplicação do conceito de ser como δύναιμις, uma consequência positiva em meio aos paradoxos produzidos pelo exame da tese dos amigos da Terra.

Com efeito, logo de início, o Estrangeiro indaga se os amigos das Formas aceitariam a noção de ser encontrada durante o exame da tese materialista para, a partir dela, explicar a comunhão (τὸ κοινωνεῖν, 248b2) que afirmam existir: do corpo com o devir e da alma com aquilo que o ser realmente é. Trata-se, segundo nos parece, de averiguar se κοινωνία pode ser identificada com δύναιμις, isto é, com “o efeito ou acção sofridos a partir de alguma potência, originados pela combinação de um com a outra” (248b5-6). O Estrangeiro, que diz possuir bastante familiaridade com os idealistas, assegura que tais homens não aceitariam por completo a definição do ser enquanto δύναιμις, posto que, segundo eles, o poder de exercer ou sofrer alguma ação pode ser aplicado à esfera do devir, mas jamais ao ser inteligível (248c7-9). Diante disso, o Estrangeiro passa a exigir uma explicação. Pergunta, inicialmente, se os idealistas concordam que a alma pode conhecer e que o ser pode ser conhecido. Naturalmente, eles concordam (248c11-d2). Depois, questiona se conhecer (τὸ γινώσκειν) e ser conhecido (τὸ γινώσκεσθαι) podem ser identificados, respectivamente, com uma ação e com uma afecção. Para evitar a contradição, os amigos das Formas negam essa sugestão (248d4-d9). Segundo o Estrangeiro, a recusa dos idealistas é compreensível, no entanto, certamente aceitam que conhecer é produzir algo (τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, 248d10-e1) e, conseqüentemente, é preciso que o

objeto, ao ser conhecido, seja afetado (τὸ γινωσκόμενον πάσχειν, 248e1-2). Por esse motivo, o ser, ao ser conhecido pela inteligência, será movido, já que estará sofrendo uma ação. Todavia, isso não poderia acontecer, pois o ser, de acordo com os amigos das Formas, está em repouso (τὸ ἡρεμοῦν, 248e2-5). Diante desse cenário, os interlocutores concordam que estão falando de uma tese assustadora, tal como representada pela reação enfática do Estrangeiro:

Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, de verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no que é de todo o modo, que não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter senso, fixo e imóvel? (248e6-249a2).

É imperativo, em virtude do que foi dito acima, aceitar que o movimento e o movido estão entre as coisas que são (ὡς ὄντα, 249b1-2). De fato, se o ser for imóvel, não poderá haver conhecimento em lugar algum (249b5-6). Entretanto, se concedermos que tudo está em constante fluxo, também não haverá conhecimento de nada, pois, sem o repouso (στάσις), o ser não poderia ser idêntico a si e manter o mesmo modo em relação às demais coisas (249b8-c2). Por isso, é necessário se esforçar para combater todo e qualquer argumento que pretenda impossibilitar a existência da inteligência (νοῦς) e do pensamento (φρόνησις). Para tanto, o filósofo, que possui grande apreço por essas coisas — pela inteligência e pelo pensamento —, deverá garantir que tanto o movimento quanto o repouso estão entre as coisas que são (249c6-8). As palavras do Estrangeiro sintetizam os resultados alcançados pelo exame da doutrina defendida pelos amigos das Formas:

parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam que o tudo é estático quer seja um, quer muitas formas, e, por sua vez, recusar-se a dar ouvidos aos que movem o ser de todos

os lados. Conforme a expressão das crianças, “quantas coisas imóveis e movidas”, afirmamos que o ser e o tudo são uma coisa e outra (249c10-d4).

O entendimento segundo o qual tanto o movimento quanto o repouso compõem o conjunto das coisas que são é confirmado no passo 249d-251a. Aqui, a questão sobre o significado de “ser” para aqueles que propunham um par de contrários — quente e frio — como princípios explicativos do real (243d-244a) é reformulada através das noções de movimento e repouso. Inicialmente, as duas noções — movimento e repouso — são caracterizadas como absolutamente contrárias uma em relação a outra (250a8-9). Depois, afirma-se que se o movimento e o repouso são, é impossível que ambos estejam em movimento ou, contrariamente, ambos estejam em repouso (250a11-b6). Diante disso, deve haver uma terceira coisa (τρίτον τι), o ser (τὸ ὄν), em virtude da qual tanto o movimento quanto o repouso são, já que são abrangidas por ela (250b7-10). Mais que isso, visto que o ser é uma terceira coisa em relação ao movimento e ao repouso, “segundo a sua natureza, o ser não está parado nem se move” (κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7). A conclusão deixa os interlocutores atônitos, pois conceber o ser como algo outro que o movimento e o repouso parece ser algo efetivamente impossível (250c12-d3). Em suma, o exame do ser suscitou dificuldades tão grandes quanto a investigação sobre o não-ser. Por fim, o Estrangeiro sugere que o exame sobre aquilo que é seja momentaneamente suspenso, pelo menos até o surgimento de uma luz capaz de esclarecer a questão. E remata em tom otimista: se no futuro uma das duas noções — ser ou não-ser — for elucidada, a outra se revelará também.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que responsável por provocar diversas aporias, a seção que examina criticamente as doutrinas daqueles que estudaram o ser antes de Platão é, em grande medida, construtiva. Com efeito, toda a série de paradoxos decorrentes da análise sobre o que é constitui uma etapa prévia da construção teórica que culminará na demonstração de um princípio de relação mediante o qual a comunhão mútua dos grandes gêneros será viabilizada. A descoberta da alteridade — inerente à comunhão dos gêneros — rebaterá, a um só tempo, a austera ontologia eleata e grande parte das dificuldades que a hipótese das Formas impunha no *Fédon* e na *República*, por exemplo.

Entre os elementos que contribuem para a dedução dos grandes gêneros, dignos de nota são os resultados do exame da doutrina dos amigos das Formas, isto é, a demonstração de que o ser concerne tanto às Formas inteligíveis e eternas quanto ao âmbito sensível que é abarcado pelo devir. Como visto, não apenas o ser é, mas, além dele, o movimento e o repouso são. Esse avanço foi assegurado pela definição do ser enquanto δύναιμις que, segundo pensamos, não é apenas uma definição temporária — a despeito do que sugere o instante derradeiro da análise da tese dos filhos da Terra —, mas um princípio teórico que acompanha as próximas seções do *Sofista*. Segundo Cordero (2016, p. 137-145), poucas vezes Platão foi tão categórico ao afirmar uma tese como foi no caso da caracterização do ser como δύναιμις, um poder que é ativo, por agir sobre outras coisas, e passivo, por ser capaz de sofrer a ação de outros seres (247d8-e4). De acordo o mesmo exegeta, cuja interpretação nos parece adequada, esse poder é, por excelência, a capacidade de os entes estabelecerem relações, ou seja, significa uma “potência de comunhão” (δύναιμις κοινονίας). Tal definição não admite mais

que o ser seja entendido como um ente privilegiado e separado dos demais, mas como a qualidade mais elementar capaz de permitir que qualquer ente seja, isto é, uma capacidade de comunicação sem qual nenhum ente é. Diante disso, o χωρισμὸς da ontologia intermediária de Platão, por exemplo, estaria superado, já que a participação do sensível no inteligível, muito criticada no *Parmênides*, passaria a ser caracterizada em termos de comunicação.

Ademais, a teoria da participação dos grandes gêneros do *Sofista*, cujo princípio subjacente reside na compreensão do ser enquanto potência de comunicação, representará a conquista de uma ontologia distinta daquela fortemente marcada pela influência de Parmênides, pois, a partir de agora o real poderá comportar as noções de unidade e multiplicidade concomitantemente. A nova ontologia será o paradigma das relações entre os entes, por um lado, e da conexão entre os termos que constituem os discursos, por outro. De fato, somente uma ontologia pautada em um princípio de diferença seria capaz de salvaguardar o λόγος, realidade genuinamente dinâmica. Todavia, uma complexa argumentação ainda deverá ser desenvolvida antes que o *Sofista* alcance plenamente o seu propósito.

REFERÊNCIAS

- CORDERO, Néstor Luis. *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- CORNFORD, Francis M. *La Teoría Platónica del Conocimiento: Teeteto y El Sofista — traducción y comentario*. Tradução de Néstor Luis Cordero e María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1983.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

- MOVIA, Giancarlo. *Apparenze, essere e verità*: commentario storico-filosofico al *Sofista* di Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza (*O Banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 3. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2008.
- PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- PLATO. *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.
- PLATÓN. *Sofista*. Tradução e notas de Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- PRIOR, J. William. *Unity and development in Plato's metaphysics*. Sydney: Croom Helm, 1985.
- SELIGMAN, Paul. *Being and not-being: an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SILVA, José Lourenço Pereira da. *O Sofista de Platão: uma revisão da hipótese das Formas*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas - Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2005.
- SOUZA, Eliane Christina de. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

SOBRE A CRÍTICA ARISTOTÉLICA DE FEUERBACH A HEGEL

Rafael de Almeida Padial¹

RESUMO: O artigo visa a demonstrar como a crítica de Ludwig Feuerbach a Hegel é de matriz filosófica aristotélica. Para isso, analisaremos inicialmente o primeiro grande texto de Feuerbach contra seu velho mestre, “Para a Crítica da Filosofia de Hegel” (1839). Nele já aparecerão praticamente todos os temas que marcarão suas importantes obras do início da década de 1840. Como buscaremos desenvolver, a matriz aristotélica insere Feuerbach na longa tradição filosófica da lógica da identidade, da não-contradição, de uma filosofia essencialista (uma *ousiologia*). Seu projeto ontológico – e o de verniz socialista dele derivado – revela-se assim uma onto-teologia, resultando numa via completamente oposta à negativa e revolucionária (dialética) desenvolvida por Karl Marx e Friedrich Engels após 1845.

PALAVRAS-CHAVE: Feuerbach. Aristóteles. Hegel. Dialética. Humanismo. Marxismo

ON ARISTOTELIAN CRITICISM OF FEUERBACH TO HEGEL

ABSTRACT: The article aims to demonstrate how Ludwig Feuerbach's critique of Hegel is of an Aristotelian philosophical matrix. For this purpose, we will initially analyze Feuerbach's first great text against his old master, “Towards a Critique of Hegel's Philosophy” (1839). In this text, practically all the themes that will mark his important works of the early 1840s appear. As we will try to develop, the Aristotelian matrix inserts Feuerbach in the long philosophical tradition of the logic of identity, of non-contradiction, of an essentialist philosophy (an *ousio-logy*). His ontological project – and the superficially socialist project derived from it – thus reveals itself

¹ Doutorando em Filosofia no IFCH-UNICAMP, sob orientação do Prof. Livre-Docente Hector Benoit.

as an onto-theology. Therefore, it results in a path completely opposite to the negative and revolutionary (dialectical) developed by Karl Marx and Friedrich Engels after 1845.

KEYWORDS: Feuerbach. Aristotle. Hegel. Dialectic. Humanism. Marxism.

1. PEQUENA INTRODUÇÃO BIOGRÁFICA DE FEUERBACH

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi um filósofo, discípulo de Hegel em parte da vida, e, até certo ponto, um “jovem-hegeliano”; influenciou sobre muito do que passou a ser chamado de “verdadeiro socialismo”, uma corrente socialista-humanista de proeminência entre a pequena-burguesia citadina alemã até o início da década de 1850. Feuerbach seguiu posições políticas à “esquerda” até o final de sua vida, tendo inclusive se filiado, pouco antes de sua morte, ao Partido Operário Social-Democrata (fundado em 1869 por Karl Liebknecht e August Bebel, seguidores de Marx e Engels).

Da corrente chamada “jovem-hegeliana”, cujo ápice de influência se deu no início da década de 1840, não se pode dizer que Feuerbach tenha sido o expoente (em realidade, o filósofo Bruno Bauer quase sempre ocupou esse lugar). Um pouco mais velho do que a média dos demais jovens-hegelianos, Feuerbach afastou-se temporariamente das polêmicas públicas e filosóficas alemãs após o véu de anonimato de uma obra sua – de 1830, que questionava dogmas da Igreja – ter sido levantado. A descoberta do autor lhe custou a demissão do cargo de professor na Universidade de Erlangen, e Feuerbach, após período de errância, fixou morada em 1836 na fazenda de sua esposa (Bertha Löwe), relativamente solitário e afastado das grandes cidades. Ao final da década de 1830, retomou participação em órgãos dos jovens hegelianos (com destaque para os dirigidos por Arnold Ruge). Em 1837 e 1838, em tais órgãos, Feuerbach ainda ostentava um apaixonado idealismo (com grandes elogios, inclusive, a Leibniz), atacando tudo o que

se ouve e se sente enquanto falso, mera aparência. Entre 1838 e 1839, entretanto, *deu-se uma viragem vertiginosa em seu pensamento*. De ostensivo idealista, Feuerbach tornou-se, diz ele mesmo, “materialista” (não nos cabe aqui desenvolver quanto esse “materialismo” é diferente daquele que depois desenvolverá Marx). As produções teóricas de Feuerbach começaram então a chamar cada vez mais a atenção dos jovens-hegelianos. Entretanto, seu pensamento somente se tornou o mais influente nessa corrente no ano de 1843, quando ela já estava em processo de dissolução².

A nova concepção de Feuerbach foi expressa pela primeira vez em seu artigo intitulado “Para a Crítica da Filosofia de Hegel” [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*], publicado ao final de agosto de 1839, nos *Anais de Halle*, de A. Ruge. Esse artigo apresenta já, de forma privilegiada, praticamente todos os elementos que serão desenvolvidos em seus textos imediatamente seguintes, os de maior destaque (e que, aliás, muito influenciarão Marx e Engels até 1844/1845), como *A Essência do Cristianismo* (1841), as *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia* (1842) e os *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843). A vantagem do artigo de 1839 de crítica a Hegel, se comparado aos demais textos nomeados acima, está em que ou não tem caráter tão

² Paul Kági analisa obras e fases de produção de Feuerbach e comenta: “Observamos um abismo assombroso entre as afirmações do ano de 1837 e as de 1839: naquelas víamos um Feuerbach ainda entusiasta idealista e partidário de Hegel; agora o vemos como inimigo da especulação hegeliana e anunciador obscuro de uma epistemologia naturalista peculiar (...)” (KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974, p. 83. Tradução nossa). Kági dedica um item de seu livro ao enigma da mudança brusca no pensamento de Feuerbach (item chamado “Que teria acontecido?”). Apesar de interessante, a resposta de Kági nos parece insuficiente. Ele vincula a transformação de Feuerbach aos desenvolvimentos da ciência natural de sua época (a “onda de cientificismo naturalista”). Isso nos parece duvidoso. O elemento propriamente científico-naturalista aparece *en passant* nas obras de destaque de Feuerbach (como em algumas poucas teses dos *Princípios da Filosofia do Futuro*). Cremos, como tentaremos mostrar neste artigo, que a explicação à súbita modificação de Feuerbach é mais simples: em meio ao processo de decomposição do hegelianismo, Feuerbach vinculou-se a um dos filões em que Hegel bebera: Aristóteles. Aqui tentaremos mostrar quanto Feuerbach se vincula ao pensamento dito materialista de Aristóteles.

aforismático – como as *Teses Provisórias* ou os *Princípios* – ou, ainda, em que revela de forma mais clara sua fonte filosófica (se comparado à *Essência do Cristianismo*).

Vejamos então inicialmente, em maior detalhe, esse artigo de 1839, que demarca publicamente a virada no pensamento de Feuerbach. Após isso, trataremos da crítica de Feuerbach a Hegel numa forma mais geral, observando posições de demais obras suas³.

2. “PARA A CRÍTICA DA FILOSOFIA DE HEGEL” (1839)

Feuerbach, em tal artigo, desaprova gravemente o início da *Ciência da Lógica*, de Hegel, onde supostamente é apresentado um pensamento que se

³ Esse artigo de Feuerbach antecede em um ano a famosa crítica do aristotélico F. A. Trendelenburg a Hegel, em suas *Investigações Lógicas* [*Logische Untersuchungen*]. Parte da crítica de Trendelenburg parece dever ao artigo de Feuerbach, uma vez que alonga-se sobre o mesmo tema (o início da *Ciência da Lógica*, de Hegel) e de forma semelhante. A segunda parte da crítica de Trendelenburg a Hegel – tratando do problema da superação dialética, ou negação da negação, *Aufhebung* – não constará ainda nesse artigo de Feuerbach, mas aparecerá em sua produção imediatamente futura (ainda que com diferente abordagem), como veremos de passagem. Trendelenburg, então professor na Universidade de Berlim, era especialista em Aristóteles, editor de algumas de suas obras em alemão. Note-se que a crítica de Marx a Hegel em 1843 também é demarcada por conceitos aristotélicos (Marx leu as *Investigações Lógicas* em 1841 e pretendia, segundo correspondência com Bauer e Köppen entre março e junho de 1841, fazer um ensaio contra Trendelenburg, o que não foi levado adiante). Também S. Kierkegaard, que admirava Trendelenburg, sofreu decisiva influência de Aristóteles em sua oposição a Hegel. Sobre tudo isso, ver BERTI, E., “Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkegaard”, disponível digitalmente em <<https://books.openedition.org/septentrion/53898>>, acessado em 07/08/2020. Alguns valorizam bastante a crítica de Trendelenburg no processo de enfraquecimento posterior do hegelianismo (veja-se BEISER, F., *Late German Idealism, Trendelenburg and Lotze*, Londres: Oxford Univ. Press, 2013, p. 59 et ss.). Cremos, todavia, que a crítica de Trendelenburg a Hegel, apesar de extensa e detalhada (o que lhe rendeu destaque), não contém em si nada de tão original, inserindo-se no processo geral de decomposição do sistema hegeliano. Note-se, por fim, que, para alguns autores, Trendelenburg teria sido peça chave no movimento chamado de “retorno a Kant”, da segunda metade do século XIX (veja-se, por exemplo, PORTA, M. A. G., “*Zurück zu Kant*”, Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea”, in *Revista Dois Pontos* [Depto. de Filos. UFPR e UFSCAR], v. 2, n. 2, 2005). Poder-se-ia portanto refletir, até certo grau, sobre o papel auxiliar (indireto) de Feuerbach no *Zurück zu Kant*...

pensa a si mesmo, num começo universal e sem pressupostos⁴. O intuito de Feuerbach é o de desmontar tal prepotência de Hegel e demonstrar que sua obra é apenas uma “filosofia determinada e particular”⁵, filha de seu tempo, produto de um autor de carne e osso, nada tendo de universal e infalível.

Feuerbach compõe um diálogo imaginário com os defensores de Hegel, e diz que se ele próprio acusasse Hegel de começar sua grande lógica por um particular, por algo determinado, os defensores do velho mestre logo o atacariam, afirmando: “Não! Ela [*a Ciência da Lógica*] começa pelo Ser puro; ela não começa por qualquer início *particular*, mas pelo indeterminado puro, pelo próprio começo”. Ironiza então Feuerbach: “Ah é? Mas não é um pressuposto [*Voraussetzung*] que a filosofia deva [*müsse*] começar?”⁶. Assim, argumenta Feuerbach, pelo próprio *dever filosófico de se começar a Filosofia* denota-se – também em Hegel – a existência de um pressuposto. Sobre este, Feuerbach levanta uma série de questões. O que significaria tal pressuposto, que na prática é o dever da escrita por parte do filósofo?

⁴ A *Ciência da Lógica* – cujos volumes foram publicados entre 1812 e 1816 – se inicia, como se sabe, pelo livro da “Doutrina do Ser” (que, juntamente com o segundo volume, sobre “A Doutrina da Essência”, faz parte da “Lógica Objetiva”. A esta seguirá a “Lógica Subjetiva”, expressa no terceiro volume, “Doutrina do Conceito”). Hegel explicita que inicia a apresentação da “Doutrina do Ser” sem quaisquer pressupostos (ou seja, sem ação ou afirmação suposta anteriormente, colocada anteriormente), pelo “Ser, puro ser”, totalmente indeterminado, que se iguala ao “Nada, puro nada”, a ausência de determinação. Ser e Nada em suas formas puras seriam o mesmo, e, por isso, um *passaria* para o outro e deles deviria o Devir, com o qual se inicia o *movimento* categorial geral da obra.

⁵ Cf. FEUERBACH, L., “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”, in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846, p. 191. Todas as traduções aqui são de nossa responsabilidade. Há uma tradução francesa relativamente boa do artigo de Feuerbach, feita por L. Althusser. Ver FEUERBACH, L., *Manifestes Philosophiques*, Paris: PUF, 1973.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 192. Note-se que a crítica de Trendelenburg a Hegel é semelhante, mas, em vez de ver o *dever* de se começar a Filosofia como o pressuposto, tenta mostrar que o *movimento* é já o pressuposto, pois do “Ser, puro ser”, e do “Nada, puro nada”, segundo ele – por serem coisas totalmente estáticas – nenhum movimento poderia ser derivado. Assim, a entrada do movimento em cena só poderia ser justificada pela *pressuposição do próprio movimento*, enquanto um gênero lógico previamente deduzido. Ver comentário geral em ROSSI, M., *La genesis del materialismo storico / La izquierda hegeliana*, Madri/Roma: Alberto Corazón/Riuniti, 1971, p. 79.

E se há um dever real de escrita, seria possível conceber uma produção de conceitos verdadeiramente do nada, abstrata, como num pensamento puro, que supostamente se pensa a si mesmo? Feuerbach nega tal possibilidade e argumenta que, se assim acreditássemos, ficaríamos para sempre presos dentro da própria leitura da *Ciência da Lógica*, num processo infinito. Antes da leitura, entretanto, há a escrita. A obra não seria produto do pensamento que se pensa a si mesmo, num monólogo interior, mas resultado da atividade de um autor, um sujeito real, comunicando, via linguagem, um determinado conteúdo a outro sujeito. Ou seja, a Filosofia, acreditava Feuerbach, seria sempre um diálogo entre um Eu e um Tu, através do qual se realizaria um traço específico do gênero humano⁷. Diz ele, por exemplo:

“A produção de conceitos por meio de uma filosofia determinada não é algo real, mas apenas formal, não é criação a partir do nada [*aus Nichts*], senão o desenvolvimento, por assim dizer, de uma matéria espiritual ainda indefinida, interna a mim, capaz de todas as determinações (...). A linguagem não é outra coisa senão a realização do gênero [*Gattung*], a mediação do Eu com o Tu, a fim de representar [*darzustellen*] a unidade do gênero pela superação [*Aufhebung*] de seu isolamento individual. O elemento das palavras é por isso o ar, o meio vital mais espiritual e universal [*allgemeinste*]”⁸.

Assim, haveria um pressuposto real por trás do início da *Ciência da Lógica*, embora escondido, e nele já se manifestaria a linguagem. Com ela,

⁷ Diz então ele: “A dialética não é um monólogo da especulação consigo mesma, mas um diálogo da especulação com a empiria”. Cf. FEUERBACH, L., “Zur Kritik...”, *op. cit.*, p. 207. Feuerbach reproduzirá essa frase com pequena variação em seus *Princípios da Filosofia do Futuro*: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador isolado consigo mesmo, ela é um diálogo entre o Eu e o Tu”. Cf. *idem*, “Grundsätze der Philosophie der Zukunft”, in *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, p. 345.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 196.

expressar-se-ia já o gênero humano (aliás pelo meio material mais universal que haveria, o próprio ar). O pretensão não-pressuposto inicial de Hegel teria assim sido desmontado e revelado enquanto um mero particular, fundado no verdadeiro universal, sensível e humano (do gênero, *Gattung*)⁹.

A partir daí, Feuerbach segue desdobrando importantes considerações sobre o que vê como um misticismo do sistema hegeliano¹⁰. Ele argumenta que tal sistema transformou “a forma em essência, o ser do pensamento para outro em Ser em si, o fim relativo em fim absoluto”¹¹. E, em seguida, apresenta parte daquela que se tornará sua importante teoria da *alienação* [*Entäußerung*]:

“O sistema [para Hegel] tem de ser, assim, a Razão mesma, e a atividade imediata tem de ser reduzida pura e simplesmente à atividade mediada; a exposição [*Darstellung*] tem de nada pressupor, ou seja, tem de tirar tudo que há aqui dentro de nós, [tem de] nos esvaziar e esgotar totalmente. O sistema hegeliano é a auto-alienação absoluta da Razão [*absolute Selbstentäußerung der Vernunft*] (...).”¹²

Assim, os seres reais e sensíveis, individuais, imediatamente dados (primeiros, como o autor em relação à exposição de seu próprio texto), seriam, com a filosofia de Hegel, esvaziados de seu ser genérico, em nome de outro ser, um Ser isolado em si mesmo, abstrato, separado das coisas do mundo

⁹ Aqui, Feuerbach antecipa também o esquema de críticas que Trendelenburg realizará um ano depois. Para Feuerbach, dizer, como dizem os hegelianos, que o Ser puro é imediato, indeterminado, igual a si mesmo, idêntico a si, é já pressupor todos esses conceitos (a imediatividade, a indeterminação, a identidade). Cf. FEUERBACH, L., “Zur Kritik...”, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰ “A filosofia hegeliana é uma mistificação racional (...)”, cf. *idem, ibidem*, p. 222. Em outras passagens ele argumenta que a filosofia hegeliana é uma tentativa de representar o próprio ato de pensar por parte de Deus (sobretudo na *Ciência da Lógica*).

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 202.

¹² *Idem, ibidem*, p. 202.

real. Esse Ser isolado, para Feuerbach, seria falso, uma mera “representação” ou “imagem”¹³. Na realidade, crê Feuerbach, tal Ser pretensamente isolado seria sempre mediado (ou seja, um resultado de nós mesmos, algo criado por nós); ele seria apenas um Ser que *nós mesmos alienamos* (colocamos para fora, numa *Entäußerung*). Entretanto, no processo de essencialização/autonomização operado por Hegel, tal Ser tornar-se-ia abstrato (a ideia da Razão em si e por si mesma, auto-subsistente). Para Feuerbach, quanto mais colocamos nesse falso Ser abstrato, tanto mais tiramos de nós mesmos; assim, mais esvaziamos e esgotamos nosso ser individual, particular, concreto, sensível.

Aparece aqui, portanto, o problema da *inversão* entre o *sujeito* e o *predicado* (entre o substrato e seu objeto), no sentido de que o *sujeito real* e *individualizado*, do ponto de vista de Feuerbach, tornar-se-ia, por meio dessa alienação, o *objeto daquilo que ele mesmo criou*, passando a viver em dependência dele, a serviço dele. Assim, pela inversão mística hegeliana, o objeto criado tornar-se-ia sujeito, e o sujeito real, objeto. A única forma de resolver tal condição mística seria por uma “desinversão” (inverter novamente o que antes fora invertido), algo como uma retomada da essência dos seres individuais. Como diz Feuerbach: “Só podemos [sair da contradição] fazendo do predicado (...) o sujeito (...) e do sujeito o predicado”¹⁴.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 204.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 218. Tal questão, embora não ganhe ainda todo o destaque nesse artigo de Feuerbach, assumirá uma importância cada vez mais decisiva em sua obra futura (particularmente, na *Essência do Cristianismo*, de 1841, nas *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia*, redigidas em 1842, e nos *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843). Note-se, paralelamente, que o tema da “inversão de Hegel”, sobretudo na forma simplista com que é muitas vezes tratado por muitos marxistas, nada tem de específico de Marx. Este não realizará uma genérica “inversão de Hegel”, mas uma inversão *da forma dialética de exposição hegeliana* (e em tal processo desaguará, como veremos, *em outra noção de dialética*, bastante diferente da de Hegel e bastante diferente das concepções de Feuerbach).

Em sua crítica ao início da *Ciência da Lógica*, Feuerbach afirmará ainda que a relação entre Ser e Nada, ali apresentada, é “paradoxal e ridícula” [*paradox und lächerlich*]¹⁵. Ela é que permitiria a Hegel criar um Ser puro, isolado, sem vinculação com as coisas mundanas e particulares. Para criticar Hegel, Feuerbach se vale aqui do conceito aristotélico de *differentia specifica*, e argumenta que, na filosofia hegeliana, a *essência é isolada das coisas que são*; ela deixa de ser *individualizada* nos diversos entes (é esvaziada deles, tirada deles), para existir em si e por si mesma, como uma essência supostamente autônoma. Diz ele:

“Se você tirar do Homem aquilo que faz dele Homem, pode me provar sem dificuldade, dessa forma, que ele não é um homem. Mas assim como o conceito de Homem, do qual você tirou a *differentia specifica* de Homem, deixou de ser o conceito de Homem – virando uma essência autônoma [*Selbstgemachten Wesen*], um pouco como o Homem platônico de Diógenes –, assim também o conceito de Ser, do qual você tirou o conteúdo [*Inhalt*] do Ser, não é mais o conceito de Ser. Tão diferentes são as coisas, tão diferente é o Ser. O Ser é um com a coisa que é [*Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist*]. Se você tire-lhe o Ser, tira-lhe tudo [*Alles*]. O Ser não pode ser isolado [das coisas].”¹⁶

Tal processo de autonomização absoluta da essência, para Feuerbach, teria por base a falsa oposição realizada pelo conceito hegeliano de Nada puro em relação ao pretensamente existente Ser puro. Feuerbach avança, assim, para questionar a própria noção de Nada e afirma que ela não existe nem pode ser pensada. Para Feuerbach, a verdadeira oposição ao Ser puro não

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 205.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 206. Feuerbach praticamente repete a mesma crítica na tese de número 27 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*.

poderia ser feita pelo Nada puro, mas apenas pelo ser sensível, individual, particular, “realmente existente”. Como diz ele: “O oposto [*Gegensatz*] do Ser (do Ser em geral, como considera a *Lógica*) não é o Nada, mas o Ser sensível, concreto. O Ser sensível contesta [*leugnet*] o Ser lógico; um contradiz [*widerspricht*] o outro, e vice-versa”¹⁷. Feuerbach em seguida coloca mais ainda em questão a noção de Nada:

“Mas o que é então o Nada? ‘Pelo espírito de Aristóteles!’ O Nada é o absolutamente sem pensamento e razão. O Nada não pode ser pensado de forma alguma, porque pensar é determinar, como diz o próprio Hegel; se o Nada fosse pensado, seria determinado, e então não seria mais o Nada. *Non entis* [Ao Não-Ser], como se diz corretamente, *nulla sunt praedicata* [nada é predicado]. *Non entis nulla est scientia* [Do Não-Ser nada é sabido]. *Nihilum dicimus (...) cui nulla respondet notio* [Chamamos Nada aquilo a que nenhuma noção corresponde].”¹⁸

Mas Feuerbach não para aí em seus ataques à noção de Nada. Grafando em grego, refere-se ao Nada enquanto um πρῶτον ψεῦδος (*próton pseudos*, um falso primeiro)¹⁹. Ou seja, para Feuerbach, o Nada (equivalente a Não-Ser) seria uma primeira premissa falsa no silogismo sobre o Ser. Para Feuerbach, seria preciso abolir esse Nada, essa negatividade falsa, para poder realizar *uma verdadeira passagem entre seres reais*, a passagem entre o gênero (*Gattung*) e o indivíduo concreto. Em resumo: *Feuerbach quer abolir o Nada hegeliano para fazer uma passagem entre duas formas de Ser sem ter de recorrer a qualquer tipo de negatividade*. Isso fica claro num trecho determinado, em que ele acusa a filosofia de Hegel de não ser genético-

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 207.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 223. Ver também tese de número 26 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 224.

crítica (ou seja, de não ter se preocupado com a gênese da noção do Nada), fato que a teria levado a criar uma oposição falsa e a abandonar a oposição verdadeira (entre o indivíduo e o gênero):

“Hegel, portanto, não examinou a gênese do Nada; ele não aceitava o Nada como moeda forte [como algo realmente a ser pensado, RP]. A oposição [*Gegensatz*] do Ser e do Nada como tal é, portanto (...) de forma alguma uma oposição metafísica universal [*keineswegs ein universaler, metaphysischer Gegensatz*]. Ela [a oposição] pertence muito mais a uma região determinada, à relação do Ser-particular com o Ser-universal [*des Einzelseins zum Allgemeinsein*], do indivíduo com o gênero [*des Individuums zur Gattung*] (...) a oposição [*Gegensatz*] entre Ser e Nada existe apenas na representação [*Vorstellung*]; mas o ser existe mesmo é na efetividade [*Wirklichkeit*], ou melhor, ele é em si a efetividade [*Wirkliche*]; já o Nada, o Não-ser [*Nichtsein*], não existe senão na representação e na reflexão.”²⁰

3. O SENTIDO DA INFLUÊNCIA DE ARISTÓTELES SOBRE FEUERBACH

Creemos que há no exposto acima elementos suficientes para se afirmar que a matriz filosófica de toda a crítica de Feuerbach a Hegel, em 1839, é aristotélica. Há referências explícitas quanto a isso no texto, como no trecho citado em que Feuerbach exclama “Pelo espírito de Aristóteles!”, ou mesmo na alusão final (no artigo) aos peripatéticos e à sua *σωφροσύνη* [temperança]. Além disso, na passagem – citada por nós – em que Feuerbach escreve em latim sobre *Non Entis* (Não-Ser), somos remetidos pelo próprio autor, em nota de rodapé, aos “Analíticos Posteriores”, trecho do *Organon* de Aristóteles (especificamente aos livros II, cap. 7, § 2 e I, § 10). Também o

²⁰ *Idem, ibidem*, pp. 229-230.

conceito de πρῶτον ψεῦδος (*prōton pseudos*) é de Aristóteles (dos “Analíticos Anteriores”), bem como *toda a teoria desenvolvida de predicação* (relação entre sujeito e objeto), assentada nos livros *gamma* e *delta* da *Metafísica*²¹. E mais: a noção de gênero, espécie e indivíduo é derivada das categorias de Aristóteles, por meio das quais o pensador se opôs à *divisão* categorial realizada pelos platônicos (sobretudo no diálogo *Sofista*, de Platão). Mas, mais do que tudo isso – e talvez o mais importante, sobre o que teremos de nos deter –, duas noções fundamentais de Aristóteles são aqui trabalhadas insistentemente por Feuerbach: A) a ideia de que a essência sempre tem de ser *individualizada*, nunca pode ser separada/autonomizada dos seres particulares²²; e B) a ideia de que é possível passar de uma forma de ser a outra sem recorrer à negatividade. Tratemos um pouco desses dois elementos.

A) A essência (*ousía*) tem de ser sempre individualizada

Quando Feuerbach, como vimos em citação, defende que a *essência* tem de ser sempre individualizada (não existir abstratamente, de forma autonomizada e geral, fora dos seres reais, concretos, individuais, particulares), sua base teórica é sobretudo o livro *delta* (V) da *Metafísica* de Aristóteles. Mas qual seria o sentido mais profundo dessa concepção?

²¹ No importante segundo posfácio (1843) à *Essência do Cristianismo*, Feuerbach diz claramente “que os predicados (...) não são predicados casuais, acidentais, mas expressam a essência do sujeito, [e por isso] não existe distinção entre predicado e sujeito, pelo que indico a *Analítica* de Aristóteles (...)”. Cf. FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2018, p. 23.

²² Aliás, Feuerbach, quando trata de tal problema, afirma que “os filósofos pagãos são censurados” por não terem transcendido a matéria (compreendendo nela sempre a noção de Ser). O “filósofo pagão” com tal concepção, por excelência, é Aristóteles.

Como já demonstrou Hector Benoit²³, a noção de *essência* (*ousía*, em grego) é vinculada, no livro *delta* (1017b, 23-26) da *Metafísica* de Aristóteles, a duas noções determinadas:

1) à noção de *ousía* (essência) enquanto *hypokeímenon*, ou seja, enquanto *substrato*, enquanto aquilo que *subjaz*, e, por isso mesmo, em forma essencializada, dá *base exatamente à noção filosófica de substância e de sujeito na relação de predicação* (o termo “sujeito” é derivado do latino *subiectum*, tradução do termo grego *hypokeímenon*)²⁴;

2) à noção de *ousía* (essência) enquanto algo que é determinado (individualizado) justamente porque *permanece*, enquanto *presença fixa*, na mão do *sujeito* da predicação²⁵.

²³ BENOIT, H., “Metafísica e Política na *Ousía* Aristotélica”, in *Revista Ideias*, Campinas: Editora do IFCH-UNICAMP, 2(2): 5-28, jul./dez., 1995.

²⁴ Ver o livro *delta* da *Metafísica* de Aristóteles, item 8, justamente o léxico «substância» (*ousía*). Aristóteles esclarece que as coisas chamadas de “substância” são aquelas não predicadas a um sujeito. Em outras palavras, substância é o próprio sujeito (pois sem ela ele deixaria de ser). Substância é o substrato material estável que faz do sujeito, sujeito (dá sua essência). Nesse quesito – mas com perspectivas muito diferentes das nossas –, M. Heidegger e seu conhecimento de grego nos prestam ajuda. Em “A Época da Imagem do Mundo”, esclarece ele que “... o importante é que a essência do homem se transforma desde o momento em que o homem se converte em sujeito. Temos de entender essa palavra, *subjectum*, como uma tradução do grego ὑποκείμενον [*hypokeímenon*]. A palavra nomeia o que jaz à frente [de nós], e que, como fundamento, reúne tudo sobre si”. Em seguida Heidegger esclarece como num primeiro momento tal noção metafísica ainda não estava vinculada ao sujeito e ao Eu. Mas em seguida este assume a centralidade, fundamentando todo o ente. Cf. HEIDEGGER, M., “Die Zeit des Weltbildes (1938)”, in *Gesamtausgabe*, vol. 5 (*Holzwege*, 1935-1946), Frankfurt-am-Main: V. Klostermann, p. 88. Também Pierre Aubenque comenta tal noção de *hypokeímenon* como sujeito e substrato, vinculando-a diretamente ao projeto aristotélico de uma “filosofia primeira” (em busca de uma *metafísica*). Diz ele: “Esta [a anterioridade segundo a essência e a natureza] convém perfeitamente à filosofia primeira, que é a ciência do ser primeiro segundo a essência e a natureza, ou seja, do ser que, sem ter ele mesmo necessidade de nada além para existir, é aquele sem o qual nada poderia ser; esse ser privilegiado é *essência*, entendida ao mesmo tempo como sujeito e substrato (ὑποκείμενον [*hypokeímenon*]).”. E Aubenque nos remete diretamente, em nota, ao livro *delta*, 11, 1019 a 5, da *Metafísica*. Cf. AUBENQUE, P., *Le Problème de L'Être Chez Aristote*, Paris: Quadrige/PUF, 1997 (3a Ed.), p. 47. Ou seja, a noção de sujeito como *hypokeímenon* (substrato material, essência do ser humano) é inseparável do projeto de uma filosofia primeira, em Aristóteles, e da busca por uma metafísica (um além da *physis*).

²⁵ BENOIT, H., “Metafísica e Política...”, *op. cit.*, p. 17.

Na prática, esses dois elementos, que trabalham conjuntamente para constituir a noção filosófica de *ousía* (essência) em Aristóteles, vinculam sempre tal essência do Ser não apenas a um ente determinado, *mas clara e diretamente, numa forma fixa e permanente, a um sujeito determinado, centro da relação de predicação*. A noção de *ousía*, não apenas como presença (que poderia ser fugaz), mas como *algo que se fixa*, atua na própria conformação do que é característico do sujeito. O que o sujeito tem (forma fixa da presença) é o que ele é; o que (pre)diz sobre o sujeito (o que lhe é próprio) é o que ele é (porque é o que ele tem).

Não à toa, como mostra cuidadosamente Hector Benoit, *ousía*, além de *essência*, pode muito bem ser traduzida por *propriedade* – esse era também seu uso corrente, poético e muitas vezes filosófico (Benoit nos dá diversos exemplos da antiguidade grega clássica e arcaica)²⁶. Ou seja, em seu sentido mais profundo, a noção aristotélica de que a *ousía* (essência) jamais pode ser *algo geral e independente dos indivíduos*, tendo de ser sempre particularizada e fixa, diz abstratamente apenas que *a propriedade nunca pode ser separada dos indivíduos, nunca pode ser comum, mas apenas particular, privada* (ver, na *Metafísica*, livro *beta*, 1002b 29, e sobretudo *beta*, 6, 1003a, 5, *et ss.*, conforme Benoit)²⁷.

Tais reflexões, esclarece também Benoit, não podem nunca ser afastadas do fato de que a propriedade privada da terra surgiu pela primeira vez em larga escala na Grécia (na passagem do período chamado de Arcaico

²⁶ Curiosamente, Feuerbach não se refere nunca à noção de *ousía* enquanto propriedade. Na única passagem em que se refere ao termo (na tese n. 29 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*), propriamente como “*parousía*”, trata-o apenas enquanto “presença” [*Gegenwart*], sem trabalhar nele o elemento da fixidez.

²⁷ Notemos ainda – como nos comentou o Prof. Hector Benoit – que mesmo em língua portuguesa a noção de “essência” é vinculada etimologicamente à de “estância” (noção também atribuída a propriedade privada de terra, enquanto sinônimo de “fazenda”).

para o período Clássico), sendo trabalhada por escravos (ganhando novo impulso com a forma da escravidão-mercadoria). Também ali surgiu a luta de classes, característica do mundo ocidental. Não se pode nunca esquecer que Aristóteles era por excelência *um filósofo porta-voz dos interesses da classe dominante grega*, proprietária de terras e de escravos (os quais, dizia Aristóteles na *Política*, eram assim “por natureza”). Aristóteles estava assim, filosoficamente, em permanente crítica aos platônicos, defensores de formas de comunismo (comunidade de bens, a começar pelas terras). Daí sua valorização “ontológica” do particular.

B) Passar de uma forma de Ser a outra sem recorrer à negatividade

Feuerbach deixa claro que busca realizar em sua filosofia uma passagem entre formas de Ser sem recorrer à negatividade (como vimos acima, em citação, a oposição, para Feuerbach, não existiria entre Ser e Não-Ser, mas “pertenceria muito mais a uma região determinada, à relação do Ser-particular com o Ser-universal, do indivíduo com o gênero”).

Como seria possível transitar entre seres sem se valer de negatividade? O primeiro artifício de Feuerbach consiste em vincular a noção de Não-Ser à de Nada (enquanto equivalentes), com o que ele aos poucos apaga a primeira (já reproduzimos, em duas citações acima, passagens em que Feuerbach trata tais termos enquanto sinônimos²⁸). Curiosamente, ao discutir o problema

²⁸ Nas *Teses Provisórias para Reforma da Filosofia*, Feuerbach repete o equívoco: “O Ser é, porque o Não-Ser é Não-Ser, ou seja, Nada, não-sentido”. Cf. FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie”, in *Sämmtliche Werke*, *op. cit.*, p. 263. E o equívoco ressurge também na tese 26 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*. Note-se que Nada e Não-Ser são equivalentes também para o aristotélico e crítico de Hegel A. Trendelenburg. Cf. TRENDELENBURG, A., *Logische Untersuchungen*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862, cap. 3 (“o método dialético”), p. 113. Ora, como ensina Hector Benoit, as noções de Nada e de Não-Ser são absolutamente diferentes. A última revela propriamente uma oposição enquanto

do Nada, Feuerbach chega mesmo a se referir ao diálogo *Sofista*, de Platão, diálogo que por excelência trata do problema do Não-Ser na filosofia antiga. Veja-se o comentário de Feuerbach:

“Na filosofia grega, é a oposição [*Gegensatz*] entre Ser e Não-Ser [*Nichtsein*] claramente apenas a expressão abstrata da oposição entre afirmação e negação [*Affirmation und Negation*], entre realidade e irrealidade [*Wirklichkeit und Unwirklichkeit*] no sentido de verdade e não-verdade [*Wahrheit und Unwahrheit*]. É claro que, ao menos no *Sofista* de Platão, essa oposição não tem outro sentido senão o da verdade e o da não-verdade; então o meio-termo [*Mittelbegriff*] entre Ser e Não-Ser, em torno do que tudo gira, é o conceito da diferença [*Unterschiedes*]; assim, sem diferença não há verdade; onde tudo é, sem distinção, verdadeiro, como entre os sofistas, nada é verdadeiro.”²⁹

Para Feuerbach, o diálogo *Sofista* de Platão abonaria a ideia de que o Não-Ser é uma irrealidade, uma falsidade. É a ideia de que o Não-Ser estaria vinculado à noção de mentira e de que a Filosofia deveria se valer da noção de *diferença* dentro de uma essência (*differentia specifica*). Na realidade, Feuerbach está lendo Platão *exatamente pelas lentes de Aristóteles*, o qual, na *Metafísica*, após apresentar sua teoria particular sobre ato e potência (que dá base à sua concepção de *movimento*), refere-se explicitamente às noções de Ser [τὸ ὄν] e Não-Ser [τὸ μὴ ὄν] e as vincula, respectivamente, a

antítese, enquanto contradição, e surge já no pensamento grego, com a dialética (em Platão, particularmente no diálogo *Sofista*). A primeira noção (Nada) era estranha ao pensamento grego (sendo um anacronismo equipará-la à de Não-Ser). Para compreendê-lo melhor, ver BENOIT, H., “As regiões do negativo no diálogo *Sofista*: as raízes da historicidade dialética”, in *Revista Idéias*, Campinas: Edit. do IFCH/UNICAMP, v. 1, pp. 113-130, 2004; bem como, ainda, do mesmo autor, a seção 4 de seu livro *A Odisseia de Platão: As aventuras e desventuras da dialética*. 1ª. ed. São Paulo: Annablume, 2017.

²⁹ FEUERBACH, L., “Zur Kritik...”, *op. cit.*, p. 229.

“verdadeiro e falso” [ἀληθὲς ἢ ψεῦδος]³⁰. Entretanto, tal leitura aristotélica e feuerbachiana sobre o diálogo *Sofista* é, para dizer o mínimo, equivocada. Nesse diálogo, o personagem principal – chamado Estrangeiro, da cidade de Eleia – esforça-se *justamente para provar o contrário: para separar a noção de Não-Ser da ideia de falsidade; para dar ser ao Não-Ser*, ou seja, *para constituir uma racionalidade propriamente negativa, afirmando que o Não-Ser de certa forma é* (participa do ser). O Não-Ser é verdadeiro. Ele não é meramente *diferente* do ser; ele contradiz o Ser em si mesmo. O problema da racionalidade dialética não consiste em admitir a mera existência do *outro* (a alteridade), mas em admitir a existência da antítese, a existência da oposição interna (a existência *do outro no mesmo*), a contradição. Não se trata de aceitar a diferença (somar algo ao que está dado), mas de implodir a identidade (subtrair o dado, superando-o).

A leitura de Aristóteles sobre o estatuto do Ser e do Não-Ser abole na prática a antítese; abole a racionalidade dialética e reconduz o pensamento à lógica da identidade (não-contraditória), de matriz parmenideana (de Parmênides de Eleia, o pai das *ontologias*, da univocidade do Ser, da identidade absoluta). É a essa corrente histórica, parmenideano-aristotélica, que Feuerbach finalmente se filia na forma com que critica Hegel. O diálogo *Sofista*, de Platão, sem diminuir o estatuto do Não-Ser à mera ideia de falsidade e diferença, insere-se em outra matriz filosófica, não compreendida por Feuerbach. Hector Benoit esclarece a importância fundamental desse diálogo platônico no combate justamente à lógica parmenideana, na criação de um *lógos* (pensamento) do *comum*, do ser contraditório (e não do Ser em particular, individualizado, de forma fixa, essencialmente idêntico a si mesmo). Diz Benoit:

³⁰ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Vrin, 2000, Liv. IX (teta), 10, trecho que vai de 1051a, 10, a 1051b, 36-37; Liv. IV (gamma), 4, 1008a, 34-40; Liv. V (delta), 7, 30-35.

“Quando, no diálogo *Sofista*, de Platão, chega-se à demonstração do ser do não-ser e, assim, realiza-se o parricídio a Parmênides (o pai da lógica da não-contradição), (...) Platão torna impossível toda teoria centrada a partir da hegemonia absoluta do Ser e arruína, pela raiz, todo o projeto ontológico. Ora, ao demonstrar o ser do não-ser, abria-se no diálogo *Sofista* o espaço para uma possível lógica da contradição ou lógica dialética. Mas este *lógos* ali esboçado não seria uma *onto*-logia, um *lógos* centrado no Ser, no *on* ou no *einai*, mas sim, algo como uma *koino*-logia, ou seja, um *lógos* do *koinón* (um *lógos* do que é *comum*), um *lógos* que realiza o transpassamento dos gêneros antagônicos, um *lógos* no qual o Ser deixa de possuir a hegemonia absoluta. A dialética fundada como *lógos* da contradição, portanto, arruinaria todo o projeto ontológico.”³¹

É contra tal concepção dialética platônica – e recuperando o Ser unitário parmenideano – que Aristóteles desenvolve sua teoria positiva de movimento. Com base em suas *categorias*, aliadas à sua compreensão dos conceitos de *ato* e *potência* (desenvolvidos no livro *teta* da *Metafísica*, sobretudo nos itens 8 e 10), Aristóteles concebe um movimento entre seres *sem passar por qualquer negatividade*. Como explica a aristotelista – e portanto acima de suspeitas na questão – Maria do Carmo Bettencourt de Faria, este é o artifício de Aristóteles:

“Dessa forma [com o uso das noções de *ato* e *potência*, RP], fica resolvido o problema. O movimento não é uma passagem do ser ao não-ser ou do não-ser ao ser, mas a passagem de um tipo de ser – a *potência* – a outro tipo de ser – o *ato*. O movimento, na realidade, é uma incessante busca de plenitude.”³²

³¹ Cf. BENOIT, H., “Da lógica com um grande ‘L’ à lógica de *O capital*”, in *Marxismo e Ciências Humanas*, São Paulo: Xamã, 2003, pp. 18-19.

³² Cf. FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles, A Plenitude como Horizonte do Ser*.

A plenitude do positivo. A plenitude que extirpa toda negatividade. Só assim se compreendo porque Feuerbach faz afirmações tais como: “Certamente, outro ser é necessário ao coração, mas apenas um ser que seja de sua própria essência; que não seja diferente do coração, que também não o contradiga [*widerspricht*]”³³; “A nova filosofia [a sua própria, de Feuerbach] é a dissolução completa, absoluta e não contraditória da teologia na antropologia (...)”³⁴. Só se admite negação para criticar a filosofia anterior, mas tal negação estabelece algo não-contraditório: “A nova filosofia [a sua própria] é a realização da filosofia hegeliana, da filosofia anterior em geral – mas uma realização que é ao mesmo tempo a sua negação, na verdade uma negação livre da contradição [*widerspruchlose Negation*]”³⁵. Não estranha, portanto, que Feuerbach se volte abertamente *contra o conceito hegeliano de Negação da Negação* (a noção onde vige o sentido verdadeiro de *contradição*, como Não-Ser, no pensamento hegeliano)³⁶. É assim que se compreende porque Feuerbach sonha com uma nova filosofia, verdadeiramente positiva, a “única filosofia positiva”: “Precisamos apenas transformar as *conclusões* da análise em *premissas*, para nelas encontrar os princípios de uma filosofia positiva”³⁷; “esta filosofia [a sua própria] tem por princípio o mais positivo princípio real,

São Paulo: Moderna, 1994, p. 52.

³³ Cf. FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 260.

³⁴ Cf. *Idem*, “Grundsätze...” [“Princípios...”], in *op. cit.*, p. 341 (Tese 52).

³⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 299 [Tese 20].

³⁶ Diz Feuerbach na tese 21 dos *Princípios da Filosofia do Futuro*: “Só a negação da negação [*Negation der Negation*] é, segundo Hegel, a verdadeira posição. No final, voltamos novamente para onde começamos – para o seio da teologia cristã (...). O segredo da dialética hegeliana consiste, em última análise, apenas em negar a Teologia por meio da Filosofia, e, novamente, a Filosofia mediante a Teologia. O começo e o fim são formados pela Teologia; no meio está a Filosofia, como negação da primeira posição; mas a Teologia é a negação da negação. Primeiro tudo é revirado, para em seguida se colocar tudo de volta no lugar, como em Descartes”. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 301-302.

³⁷ Cf. *Idem*, “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 265.

o verdadeiro *ens realissimum*: o homem (...)”³⁸. A busca de Feuerbach por uma ontologia, como não podia deixar de ser, redundava num pensamento positivista³⁹.

4. O SOCIALISMO ONTOLÓGICO DE FEUERBACH RESULTA EM TEOLOGIA

Assim, em sua busca por uma ontologia do Homem (uma antropologia), Feuerbach trilha conscientemente a senda aristotélica do Ser. Entretanto, o problema dessa concepção aristotélica é que ela força o pensamento rumo à teologia. Na busca por um Ser, a concepção de Aristóteles tem de recorrer sempre a um outro Ser, anterior a esse buscado, sendo necessário então pensar um Ser anterior em relação ao anterior, e, assim, deduzir finalmente um Ser-primeiro, do qual tudo partiria. Tal Ser primeiro só o seria verdadeiramente se assumisse todos os atributos de um Ser divino e *metafísico* (daí possivelmente o sentido final da metafísica buscada por Aristóteles⁴⁰). É o Ser Supremo, primeiro motor imóvel, uno, o qual se pensa a si mesmo. O pensamento sobre o ser – ontologia – conduziria assim sempre à teologia, ainda que às vezes esse elemento seja escamoteado.

³⁸ Cf. Idem, *Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 22.

³⁹ E, lembremos, também redundava assim a busca de Marx, antes de se tornar marxista. No terceiro manuscrito dos chamados “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, de 1844, Marx elogia Feuerbach por combater a noção hegeliana de Negação da Negação e por criar uma genuína ciência positiva. Absolutamente diferente, entretanto, é o Marx do fim do primeiro volume de *O Capital*, que anuncia a revolução socialista propriamente enquanto negação da negação (item 7 do capítulo XXIV).

⁴⁰ Ainda que, como argumentou Pierre Aubenque, em sua leitura heideggeriana da *Metafísica* (em *O Problema do Ser em Aristóteles*), a questão da definição da “ciência metafísica” (ciência do Ser enquanto Ser) permaneceria, por assim dizer, em aberto; enquanto algo buscado e, em grande medida, fracassado (tanto quanto a “filosofia primeira” e a teologia). No próprio fracasso se realizaria tal ciência, pois no permanecer aberto da questão mostrar-se-ia a abertura do homem para a divindade. A *Metafísica* de Aristóteles seria inacabada porque seria a favor do *inacabamento*; a busca da solução seria a própria solução. Não haveria em Aristóteles, portanto, segundo Aubenque, um sentido final e acabado da interpretação do Ser...

Benoit nos esclarece esse sentido teológico contido na busca aristotélica por uma ontologia:

“Aristóteles (...) com a sua teoria da *ousia* (substância ou essência), desenvolve toda uma hierarquia dos entes existentes, que permite pensar a multiplicidade dos entes sem recorrer, porém, ao não-ser e à contradição. Todos os entes são dispostos hierarquicamente, voltados analogicamente ‘para o um’ (*prós hén*), e ordenados sob a hegemonia do Ser teológico que é universal porque é anterior e primeiro. A ontologia aristotélica, como toda ontologia, mostra-se, sobretudo no livro *lambda* da *Metafísica*, como inseparável da teologia. Se hoje lemos Aristóteles distante da interpretação de Santo Tomás de Aquino e distante da teologia é, entre outras coisas, porque nos habituamos, sob influência das leituras neopositivistas, a ler os livros *gamma* e *zeta* da *Metafísica* separados do livro *lambda*.”⁴¹

Eis o retorno irônico da dialética: ao tentar criticar Hegel e sua noção abstrata de Ser no início da *Ciência da Lógica*, Feuerbach recai numa forma de pensamento que necessita também excluir de si – alienar, portanto – um Ser primeiro e abstrato (agora, a “essência verdadeira do Homem”).

Se Aristóteles, na sua crítica aos platônicos, necessitava fundar sua filosofia no que ele chamou – no livro *lambda* (XII) da *Metafísica* – de *Ser Supremo, primeiro motor imóvel*, cujos atributos são *ser puro ato, uno, eterno, imutável* etc. (os atributos do Ser-Um de Parmênides), Feuerbach, por sua vez, teve de fundar sua filosofia “nova” numa *metafísica antropológica*, onde o Ser Humano, tomado enquanto gênero (*Gattung*), assume o lugar do Ser Supremo. Trata-se apenas, do nosso ponto de vista, de uma nova capa para uma mesma filosofia de tipo essencialista (uma *ousiologia*). Ou seja: ao tentar

⁴¹ Cf. BENOIT, H., “Da lógica...”, *op. cit.*, p. 19.

criticar o lado essencializado de Hegel, Feuerbach, contrário à negatividade dialética, recaiu também noutra forma essencializada, mistificada, que caracteriza toda a sua visão de homem e de natureza no período. Eis por que ele afirma, por exemplo – e os exemplos são abundantes – que “a verdade não existe no pensamento, no conhecimento por si mesmo. *A verdade é apenas a totalidade da vida e da essência humanas*”⁴²; ou, ainda, por que vincula sua concepção essencialista claramente à *lógica da identidade*, ao afirmar que sua nova “filosofia positiva” não admite

“nenhuma linguagem particular, nenhum nome particular, nenhum princípio particular; ela é o próprio *homem pensante* – o homem que é e se sabe enquanto a essência autoconsciente da natureza, enquanto a essência da história, enquanto a essência dos Estados, enquanto a essência da religião – o homem que é e se sabe enquanto *identidade absoluta e real* (não imaginária) de todos as oposições e contradições (...)”⁴³

O pensamento de Feuerbach resulta, como se vê, no encontro de uma “essência humana”, uma “identidade absoluta” acima das contradições. E, como não poderia deixar de ser, esse tipo de concepção – comum à pequena-burguesia enquanto classe econômico-social – assume politicamente a ideia de um *novo evangelho social, de harmonia e de paz entre classes sociais*. É exatamente dessa concepção, *que apaga na prática as diferenças sociais entre classes* (colocando em seu lugar os “homens”), que se desenvolve a corrente chamada de “socialismo verdadeiro”. Feuerbach vê na já comentada

⁴² Cf. FEUERBACH, L., “Grundsätze...” [“Princípios...”], in *op. cit.*, p. 344 (Tese 58). Itálico de Feuerbach.

⁴³ Cf. *Idem*, “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 264. Como se vê, aqui já está contida a leitura apresentada por Marx nos *Manuscritos de Kreuznach* (às vezes denominados *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*), de 1843, onde o Homem é apresentado como a essência do Estado.

relação entre o Eu e o Tu as bases para a sua proposta de um “comunismo” elevado. Pode-se vê-lo nas teses de n. 59 e 60 dos seus *Princípios da Filosofia do Futuro*:

“59

O indivíduo isolado não tem *em si* a *essência* do Homem [*wesen des Menschen*], *nem como ser moral, nem em si como ser pensante*. A *essência* do Homem existe apenas na comunidade [*Gemeinschaft*], na unidade do homem com o Homem – uma unidade que, no entanto, baseia-se apenas na diferença existente entre o Eu e o Tu.

60

Solidão é finitude e limitação, comunalidade [*Gemeinschaftlichkeit*] é liberdade e infinidade. O Homem por si mesmo é Homem (no sentido habitual); Homem com Homem – a unidade do Eu e do Tu é Deus.”⁴⁴

É dessa vaga noção de “comunidade” ou “comunalidade” que se desenvolve o conceito de “comunismo” a partir de Feuerbach. Mas, não à toa, como se vê, tal conceito se expressa também enquanto religião (“a unidade do Eu e do Tu é Deus”). Eis o conteúdo final do “verdadeiro socialismo” feuerbachiano, supostamente elevado, que se volta contra o “comunismo grosseiro” (de matriz francesa) preocupado sobretudo com a *supressão prática da propriedade privada dos meios de produção*⁴⁵.

⁴⁴ CF. FEUERBACH, L., “Grundsätze...” [“Princípios...”], *in op. cit.*, p. 344.

⁴⁵ Feuerbach se volta contra esse “materialismo grosseiro”, de matriz francesa, na tese de n. 28 de seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, sobretudo quando se discute a velha questão da “comunidade dos bens e das mulheres”. Feuerbach – que não entendeu que o comunismo tendia a *libertar a mulher* de sua subordinação de então – compreendia a supressão de toda propriedade enquanto supressão da individualidade (e por isso tratava-a por “grosseira”). Também Marx, até o final de 1844 – com destaque para os chamados “Manuscritos Econômicos-Filosóficos” – combaterá o “comunismo grosseiro”, que tinha por objetivo o fim da propriedade

Não espanta, portanto, que Feuerbach, ao supostamente assentar os “princípios” de uma nova filosofia, de um comunismo ontológico, acreditava criar, ao mesmo tempo, uma nova religião, a religião do Homem genérico (antropoteísmo). Como diz ele:

“O antropoteísmo é o coração trazido ao *entendimento*; ele apenas diz racionalmente, em sua cabeça, o que o coração diz à sua maneira. Religião é apenas afeto, sentimento, coração, amor, ou seja, a negação e a *dissolução de Deus* no homem. A nova filosofia, portanto, enquanto *negação da teologia*, que nega a verdade do afeto religioso, é a *posição da religião*. O antropoteísmo é a *religião autoconsciente* – a religião que a si mesma se compreende.”⁴⁶

As posições metafísicas hegelianas têm sim de ser criticadas, mas não, evidentemente, a partir de uma perspectiva ontológica, como a feuerbachiana, pois sua matriz se revela sempre o essencialismo aristotélico (e, finalmente, a teologia)⁴⁷. Somente a Marx e a Engels coube realizar uma primeira crítica consequente da filosofia hegeliana, separando-se de toda filosofia de traço

privada dos meios de produção. Esse era, é claro, um Marx absolutamente diferente daquele do *Manifesto do Partido Comunista*.

⁴⁶ Cf. FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen...” [“Teses Provisórias...”], in *op. cit.*, p. 260. Itálicos de Feuerbach.

⁴⁷ Por exemplo, é certo que o início da *Ciência da Lógica* é metafísico e tem de ser criticado (bem como seu final, com a realização do Espírito Absoluto). Entretanto, Feuerbach parece não ter compreendido que tal início é metafísico *justamente porque representa uma influência do pensamento de Aristóteles sobre Hegel*. Como também já explicou Benoit, os problemas da dialética de Hegel advêm do fato de que ele deturpou as formas originais da dialética, criadas por Platão, num processo em que as “aristotelizou”. Eis o que transforma tanto o início quanto o final da lógica dialética de Hegel em pura metafísica, pura positividade baseada num Ser Supremo, primeiro motor imóvel. A ideia hegeliana de um pensamento que se pensa a si mesmo é na realidade característica do primeiro motor imóvel. Ver BENOIT, H., “A dialética hegeliana como superação da dialética platônica”, in Revista *Idéias*, IFCH-UNICAMP, n.1, jan./jun. 1994. Mas tudo isso só pode ser profundamente compreendido se se parte de uma leitura de Platão absolutamente diferente da usual e corriqueira (que identifica Platão e Sócrates). Para isso, ver também BENOIT, *A Odisseia de Platão*, *op. cit.*

essencialista (*ousiológica*). Isso entretanto é feito por eles apenas a partir da chamada *Ideologia Alemã* (1845/46), após romperem abertamente com Feuerbach⁴⁸.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Vrin, 2000;
- BENOIT, A.H.R., *A Odisseia de Platão: As aventuras e desventuras da dialética*. 1ª. ed. São Paulo: Annablume, 2017;
- BENOIT, A.H.R., *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. 1ª. ed., São Paulo: Annablume, 2015;
- BENOIT, A.H.R., “Metafísica e Política na *Ousía* Aristotélica”, in *Revista Ideias*, Campinas: Editora do IFCH-UNICAMP, 2(2): 5-28, jul./dez., 1995;
- BENOIT, A.H.R., “Da lógica com um grande ‘L’ à lógica de *O capital*”, in *Marxismo e Ciências Humanas*, São Paulo: Xamã, 2003;
- BENOIT, A.H.R., “O negativo em Marx”. Apresentação no Vº Colóquio Internacional Marx e Engels do CEMARX, UNICAMP (Campinas), 2007. Disponível digitalmente em < https://www.unicamp.br/ce marx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao3/hector_benoit.pdf >. Acesso em 21/10/2020;
- BENOIT, A.H.R., “As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética”, in *Revista Idéias*, Campinas: Edit. do IFCH/ UNICAMP, v. 1, pp. 113-130, 2004;
- BENOIT, A.H.R., “A dialética hegeliana como superação da dialética platônica”, in *Revista Idéias*, IFCH-UNICAMP, n.1, jan./jun. 1994.
- FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de, *Aristóteles, A Plenitude como Horizonte do Ser*. São Paulo: Moderna, 1994;
- FEUERBACH, L., “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”, in *Sämmtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846. Disponível digitalmente em: <<https://archive.org/details/smtlichewerke02feue/mode/2up>>, acesso em 29 de novembro de 2020;

⁴⁸ Para melhor compreendê-lo, ver HEINRICH, M., *Die Wissenschaft vom Wert.*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999, capítulos 3 e 4.

FEUERBACH, L., “Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie”, in *Sämtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846;

FEUERBACH, L., “Grundsätze der Philosophie der Zukunft” “, in *Sämtliche Werke, Schriften und Grundsätze*, volume 2, Leipzig: Otto Wigand Verlag, 1846;

FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2018;

KÄGI, P., *La Génesis del Materialismo Histórico*, Barcelona: Península, 1974;

MARX, K., *Das Kapital [O Capital]*, in MEW, tomo 23, Berlim: Dietz Verlag, 1962.

ELEMENTOS DIALÉTICOS EM SAUSSURE

Pedro Tarozzo Tinoco Cabral Lima¹

RESUMO: O presente trabalho procura destacar uma abordagem inusual da obra de Ferdinand de Saussure, perscrutando o quanto a teoria assente no seu *Curso de Linguística Geral* pode ter sido influenciada pelos *Diálogos* de Platão, notadamente, pela negatividade assente do diálogo *Sofista*.

PALAVRAS-CHAVE: Linguística. Dialética. Negatividade.

DIALECTICAL ELEMENTS IN SAUSSURE

ABSTRACT: The present work seeks to highlight an unusual approach to the work of Ferdinand de Saussure, examining how much the theory based on his General Linguistics Course may have been influenced by Plato's Dialogues, notably, by the negativity based on the Sophist dialogue.

KEYWORDS: Linguistics. Dialectic. Negativity.

INTRODUÇÃO

É interessante perceber que, desde um momento inicial de estudos da linguística, emergem referências aos *Diálogos* de Platão. Percebe-se, nesse sentido, que muitos autores mencionam o diálogo *Crátilo*, de Platão², como

¹ Mestrando em Filosofia (Unicamp), Especialista em Direito do Trabalho (USP), Bacharel em Direito (USP), Graduando em Letras (USP). E-mail: pedrottcl@gmail.com

² PLATÃO. *Diálogos VI: Crátilo (ou Da correção dos nomes); Cármides (ou Da moderação); Laques (ou Da coragem); Ion (ou Da Iliada); Menexemo (ou Oração fúnebre)*; tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2016. (Clássicos Edipro).

um dos textos fundamentais acerca do tema da linguagem, especialmente em função da abordagem da ideia (*ἰδέα*) de linguagem e sua realização sensível, “entre o conceito e a palavra”, ou entre “significante e significado”, como estabelecem, por exemplo, Petter³ e Fiorin⁴:

Os gregos preocuparam-se, principalmente, em definir as relações entre o conceito e a palavra que o designa, ou seja, tentavam responder à pergunta: haverá uma relação necessária entre a palavra e o seu significado? Platão discute muito bem essa questão no *Crátilo*. (Petter.)

Desde a Antiguidade especula-se sobre a relação existente entre o significado e o significante. No *Crátilo*, de Platão, discute-se a respeito dela. Crátilo diz que o significante é unido ao significado por *physei* (por natureza). Hermógenes afirma que essa relação é por *thései* (por convenção). Sócrates inclina-se a reconhecer que a relação entre o significante e o significado feita por semelhança é superior àquela feita arbitrariamente, mas que, em geral, essa relação é feita por convenção. (Fiorin.)

Assim, em uma primeira leitura dos linguistas, poder-se-ia imaginar que essa temática platônica – ou seja, a da busca pela *ideia* (*ἰδέα*) das coisas, em especial, pela ideia de linguagem assente no *Crátilo* – se refletiria em toda a obra do grande “pai” da linguística, qual seja, o *Curso de linguística geral* de Ferdinand de Saussure (doravante apenas CLG)⁵, em busca da definição, ou atingimento do conceito, da ideia de linguagem.

³ PETTER, Margarida. *Linguagem, língua, linguística*. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à linguística*. 6. ed., 7ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. p. 12.

⁴ FIORIN, José Luiz. *Teoria dos signos*. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à linguística*. 6. ed., 7ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. p. 60.

⁵ SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*; organizado por Charles bally, Albert Sechehaye; com colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27 Ed. – São Paulo: Cultrix, 2006.

Ora, de certo que o objeto da linguística perpassa a busca da ideia da linguagem, contudo, essa aproximação dialético-linguística não se restringe àquele diálogo que trata mais diretamente da linguagem, uma vez que o tema da linguagem não é simplesmente transposto da discussão entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo para as aulas do professor genebrino, ou melhor, não há um reflexo exato entre a *Teoria das ideias* e a *Teoria dos signos*.

Defende-se, neste pequeno trabalho, que há certa *negatividade* latente no CLG que impossibilita trazer apenas esse diálogo (*Crátilo*) para dentro do pensamento saussuriano. A negatividade, como se verá, fundamenta toda a teoria saussuriana, ganhando especial destaque na *alteridade* decorrente da *Teoria do valor* de Saussure.

A negatividade, porém, é amplamente abarcada em outro diálogo que não o *Crátilo*, qual seja, o *Sofista*⁶, no qual o personagem o Estrangeiro de Eleia inaugura o caminho proibido do *não-ser*, tal como recorta Neves: “Entre os gêneros do ser tem de ser admitido o não ser, pois, em todos os gêneros, a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não ser (256e).”⁷ Intimamente vinculado à tradição dialética, o *não-ser* consubstancia uma peça-chave no diálogo o *Sofista*, e em toda a *léxis* dos *Diálogos*, mas também no CLG. Nota-se, desse modo, que o grande nome do estruturalismo é muito mais *dialético* do que se poderia imaginar.

Assim, aprofundando essa linha de raciocínio, neste pequeno trabalho, será abordado o fenômeno linguístico da *alteridade*, assente na *Teoria do Valor* em Saussure, a partir do viés filosófico do platonismo. O objetivo é

⁶ PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas)*; tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Baurur/SP: EDIPRO, 2007. (Clássicos Edipro).

⁷ NEVES, Maria Helena de Moura *A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. 2.ed. rev. e atual. – São Paulo: Editora Unesp, 2005. [livro eletrônico].

averiguar o quanto que a teoria saussuriana que envolve o fenômeno da linguagem pode ter sido influenciada pelos *Diálogos* platônicos.

DISCUSSÃO

O eminente linguista francês, Oswald Ducrot⁸, talvez tenha sido um dos primeiros a relacionar Saussure ao diálogo *Sofista* de Platão, conforme podemos ver em Rocha⁹ e em Barbisan¹⁰:

No “Prefácio” ao livro de Carlos Vogt, intitulado *O intervalo semântico* (2009), Ducrot afirma que, no capítulo sobre o *valor*, Saussure aplica às palavras da língua o que Platão disse sobre as Ideias. Profundo conhecedor da filosofia clássica, Ducrot reconhece que a teoria saussuriana do *valor* está fundamentada filosoficamente na teoria da *alteridade* concebida por Platão e apresentada no diálogo *Sofista*: “a oposição, para Saussure, é constitutiva do signo da mesma forma que a alteridade é, para Platão, constitutiva das ideias” (DUCROT, 2009, p. 10-11). (Rocha.)

Na noção de valor, explicada por Saussure no capítulo IV da segunda parte do *Curso de Linguística Geral*, Ducrot encontrou a alteridade, criada por Platão em seu diálogo *O Sofista*. (Barbisan.)

De fato, Ducrot parece estar coberto de razão ao realizar essa aproximação, uma vez que a noção de *alteridade* no CLG está repleta

⁸ Infelizmente, é preciso dizer que, em função da pandemia da Covid-19, e do consequente fechamento das bibliotecas públicas, não tivemos acesso a textos de Oswald Ducrot, mas tão somente a artigos de seus comentadores.

⁹ ROCHA, Thomas. *Saussure: leitor de Platão*. In: *Letrônica*, v. 9, 2016. p. s127.

¹⁰ BARBISAN, Leci Borges. *A presença de Saussure na Teoria da Argumentação na Língua de Oswald Ducrot*. In: *Matraga – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ*, v. 21, n. 34, 2014. p. 106.

de negatividade (de *não-ser*, de relação com “o Outro”, de alteridade), encontrando respaldo na máxima de Saussure de que “na língua só existem diferenças”¹¹, diferenças, essas, que se estabelecem a partir de um prisma relacional, uma ideia que se define por aquilo que ela não-é.

Debruçando-se sobre o capítulo d’*O valor linguístico*, do CLG, podemos perceber que a noção de *valor* serve para distinguir duas ideias (dirá Saussure que “Filósofos e linguistas sempre concordam em reconhecer que, sem o recurso dos signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de modo claro e constante”¹²). Surgiria, assim, arbitrariamente e no seio social, uma forma que advém da relação entre pensamento e som, um intermediário, que serve para comunicar, para expressar ideias distinguindo-as umas das outras por meio de sons correspondentes: “contraparte dos outros signos da língua”¹³, um signo é o que o outro não-é.

O valor da unidade linguística, nessa acepção, possui *movimento*, ou seja, interage com outras ideias e com outros valores, em um aspecto negativo e relacional. Lembra-se, para fins didáticos, a partir das passagens do CLG, os conceitos marxistas de *valor de uso* e *valor de troca*, os quais também representam perspectivas diferentes de “valor” para um mesmo objeto, o qual pode se relacionar com outros elementos do mundo material negativamente, isto é, ganhando especificações que lhe são próprias em função da relação social a ele aplicável. Será a realidade social que determinará em Marx, em Saussure e no *Sofista*, digamos assim, o valor do valor (Saussure: “o valor

¹¹ SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*; organizado por Charles bally, Albert Sechehaye; com colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27 Ed. – São Paulo: Cultrix, 2006. p. 139.

¹² SAUSSURE. Ob. cit. p. 130.

¹³ Idem. p. 133.

de qualquer termo que seja está determinado por aquilo que o rodeia”¹⁴). A solidariedade de falantes, no exemplo de Saussure, determinará que um “pão” se diferencia da ideia de uma “broa”, ao mesmo tempo em que se relaciona e pode ser expresso em outras palavras, por exemplo, o “elemento comestível, feito de farinha, que vai ao forno e não-é broa”, inclusive, que, naquela comunidade, “vale” uma moeda de um franco, ou de um dólar, ou mesmo que pode ser trocado por um litro de leite ou, ainda, por um dia de trabalho... múltiplas determinações negativas que ganham vida em determinada comunidade de pessoas ou, diria Marx, em determinado modo de produção:

Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são.¹⁵

Como visto, Saussure adota a negatividade no seu CLG, aproximando-se do diálogo *Sofista*. Mas o que representa essa aproximação?

Benoit nos ensina que, nos *Diálogos* platônicos, há uma *léxis* (ou “a ação de dizer, ou ainda o modo de exposição que está objetiva e literalmente posto pelo autor no próprio texto”¹⁶). Em função disso, da existência desse modo de exposição ordenado nos *Diálogos*, é possível acompanhar o desenvolvimento da própria *dialética* a partir das aventuras e desventuras de seu protagonista, Sócrates. E essa linha de evolução dá conotações muito particulares a cada um dos *Diálogos* em função do seu momento particular

¹⁴ Ibidem. p. 135.

¹⁵ Ibidem. p. 136.

¹⁶ BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.

na *léxis*, correspondendo, por certo, a uma mudança na análise da teoria daqueles que se apropriam dos *Diálogos*, tal como Saussure.

No interior da *léxis* dos *Diálogos*, o diálogo *Crátilo* será aquele exatamente depois do diálogo *Eutífron*¹⁷ e exatamente antes do diálogo *Sofista*¹⁸. Ou seja, no *Crátilo*, a dialética socrática ainda não terá encontrado o caminho proibido do não-ser, não terá tido a possibilidade de romper com os ensinamentos de Parmênides, filósofo que advoga a favor da não-contradição (o Ser, para Parmênides, tão somente é). Nota-se que, no *Crátilo*, Sócrates será inspirado por uma filosofia questionável, qual seja, aquela do adivinho Eutífron, aquele com quem conversou no *Diálogo* imediatamente anterior na *léxis*. Do mesmo modo, sem adentrar a negatividade aprendida no *Sofista*, as conclusões de Sócrates no *Crátilo* serão questionáveis: Crátilo não sairá convencido ao fim do *Diálogo* (“posso assegurar-te, Sócrates, que já sondei essa matéria e depois de laborioso exame concluo que é muito mais provável a verdade estar com a doutrina de Heráclito” – 440d).

Por outro lado, no *Sofista*, em momento posterior da *léxis*, Sócrates aprenderá com o personagem Estrangeiro de Eleia a negatividade do não-ser, indo até as últimas consequências para “caçar” o sofista. Será a partir de diferenciações, ou seja de aplicação do não-ser, que a metodologia do Estrangeiro de Eleia chegará ao conceito de “sofista”, isto é, comparando-o

¹⁷ “Neste dia de 399 a.C, Sócrates está com o dia bastante cheio: após passar uma parte da manhã conversando com Teeteto e haver ido, depois, ao Pórtico do rei, quando teve essa conversa com Eutífron, após tudo isso, Sócrates encontra-se, ainda na mesma jornada, provavelmente à tarde, com Hermógenes e Crátilo (*Crátilo*, 396d).” cf. BENOT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017. p. 253.

¹⁸ “O diálogo *Sofista* começa com Teodoro dizendo: ‘fiéis ao combinado ontem, Sócrates, aqui estamos, e em nossa companhia trouxemos um estrangeiro, nascido em Eléia, companheiro dos discípulos de Parmênides e Zenão, trata-se de um verdadeiro filósofo’ (216a). Teodoro se refere ao encontro marcado no final do diálogo Teeteto. Como vimos, lá Sócrates se retira, para ir ao Pórtico do Rei, e prometera voltar no dia seguinte para continuar a conversa. Como também vimos, na saída do fórum, encontrou-se com Eutífron e depois, durante a tarde, com Hermógenes e Crátilo.” BENOT. Ob. cit. p. 271.

diferencialmente com outros elementos sociais que o Estrangeiro atingirá o conceito de sofista, o qual, ao fim do percurso negativo, será inserido na categoria dos imitadores dos sábios:

Estrangeiro: O tipo imitativo da parte dissimuladora da arte da opinião, que constitui parte da arte da contradição e pertence ao gênero imaginativo da arte de produção de cópias, que não é divina, mas humana, e que foi definida por força de argumentos como parte de prestidigitação da atividade produtiva. Aquele que disser que o sofista pertence a essa raça e família estará, a meu ver, dizendo completa verdade (268d).

A *Teoria das ideias* passa, assim, a abarcar a *negatividade*, saindo da mera abstração assente nos *Diálogos* anteriores ao *Sofista* (tal como o *Crátilo*) em busca da realização possível do conceito no interior de determinada comunidade. No caso, o conceito de “sofista” será factível e determinável socialmente. Somente pela diferenciação negativa será possível “capturá-lo”. Para tanto, o perscrutador precisará sujar as mãos, averiguar o não-ser e a realização material do objeto de estudo. Parece que é exatamente isso que encontramos no CLG. A análise sincrônica, por exemplo, que tanto distingue a teoria de Saussure dos demais estudiosos da linguagem até então, afirma-se em uma análise negativa partindo da alteridade e eleva o patamar do pensamento desse grande linguista – que talvez tenha, como Sócrates, aprendido com o Estrangeiro de Eleia – a ponto de seus intérpretes enxergarem na diferenciação negativa a grande contribuição do professor genebrino para a linguística¹⁹:

¹⁹ DOSSE, François. *História do estruturalismo*; tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Marcia Mansor D'Alessio. Bauru, SP: Edusc, 2007. p. 84. (Trechos entre aspas se referem a entrevista de Claudine Normand com o autor, François Dosse, cf. notas 8 e 9, na mesma página.)

Claudine Normand, professora de linguística em Paris-X, adepta da linguística a partir do corte saussuriano, vê realmente um corte, mas não onde ele se encontra habitualmente: “É difícil situá-lo: o discurso saussuriano é muito confuso, uma vez que é fruto da discussão positivista do seu tempo”. A contribuição essencial de Saussure não seria a descoberta do arbitrário do signo, do qual todos os linguistas já estavam convencidos ao final do século 19. Todos os trabalhos comparatistas já tinham adotado o ponto de vista convencionalista e rejeitado o modelo naturalista. Entretanto, “ele fez outra coisa: vinculou-o ao princípio semiológico, ou seja, à teoria do valor, o que lhe permite dizer que na língua há apenas diferenças sem signo opositivo.” A ruptura situar-se-ia, portanto, essencialmente, no plano da definição de uma teoria do valor, nos princípios de generalidade de descrição, na abstração da postura.

CONCLUSÃO

Nota-se, desse modo, acompanhando o percurso da *léxis* dos *Diálogos*, que a *Teoria das ideias* não é a mesma antes e depois de o *Sofista*. Há uma clara intenção do autor dos *Diálogos*, Platão, de sair do mundo puramente abstrato, das ideias, em prol da investigação realizável dos conceitos, sua experiência concreta. Difícil de ser apreendido, esse intercâmbio entre o sensível e o inteligível será estudado por Saussure no campo da linguagem. Para tanto, influenciado pelo *Sofista* – tal como aponta Ducrot, dentre outros –, o professor genebrino fundará seu conceito de *alteridade*, passível de atribuir um *valor* diferencial, ou negativo, à unidade linguística, o que acaba dando uma nova conotação à *Teoria dos signos*, a qual também ganha em movimento, em devir negativo. Justamente, dar o aspecto negativo talvez tenha sido a grande contribuição linguística (e filosófica) de Saussure para o estudo do fenômeno da linguagem.

REFERÊNCIAS

- BARBISAN, Leci Borges. *A presença de Saussure na Teoria da Argumentação na Língua de Oswald Ducrot*. In: Matraga – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ, v. 21, n. 34, 2014.
- BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo*; tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Marcia Mansor D'Alessio. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- FIORIN, José Luiz. *Teoria dos signos*. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à linguística*. 6. ed., 7ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. pp. 55-74.
- NEVES, Maria Helena de Moura *A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Editora Unesp, 2005. [livro eletrônico].
- PETTER, Margarida. *Linguagem, língua, linguística*. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à linguística*. 6. ed., 7ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019. pp. 11-24.
- PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protagoras (ou Sofistas)*; tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2007. (Clássicos Edipro).
- PLATÃO. *Diálogos VI: Crátilo (ou Da correção dos nomes); Cármides (ou Da moderação); Laques (ou Da coragem); Ion (ou Da Ilíada); Menexemo (ou Oração fúnebre)*; tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2016. (Clássicos Edipro).
- ROCHA, Thomas. *Saussure: leitor de Platão*. In: Letrônica, v. 9, p. s126-s143, 2016.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*; organizado por Charles bally, Albert Sechehaye; com colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27 Ed. São Paulo: Cultrix, 2006.