

de Walter Benjamin. Nesse sentido, busca-se pensar a linguagem como afirmação histórica da vida e negação prática das relações sociais reificadas, a partir da influência que o filósofo tem da mística judaica.

Harmonia entre os corcéis no diálogo Fedro de Platão - autor: **Gabriela Messias Araujo**. O artigo busca apresentar a compreensão Platônica do mito, no sentido de uma complementação do Logos. Nessa abordagem, o autor utiliza o mito da parelha alada para refletindo acerca do Eros mediador e sua relação com a Verdade no diálogo *Fedro* de Platão.

A justificativa do Dasein como figura central em Ser e Tempo. autor: **Gustavo Augusto da Silva Ferreira**. O artigo pretende refletir sobre a questão do conceito de Ser em Martin Heidegger em *O Ser e Tempo*. Tendo como questão a existência humana, presente no pensamento do filósofo, o autor busca apresentar o sentido empregado pelo filósofo ao Dasein.

COMISSÃO EDITORIAL

MÉTHEKSIS E EÍDOS EM PLATÃO E ARISTÓTELES

RUMMENIGGE SANTOS SILVA

Resumo

O artigo visa a uma exposição da análise feita por Aristóteles à teoria das Formas de Platão, tomando os conceitos de *métheksis* (participação) e *eidos* (Forma) e os relacionando à filosofia platônica, com o objetivo de tornar evidente, a partir dessa discussão, uma interpretação de Platão sem o dogmatismo que lhe é atribuído.

Palavras-chave: *Métheksis. Eidos. Pragmateía. Lógos. Dialética.*

Abstract. The article aims to examine the interpretation of Plato's theory of Forms made by Aristotle, taking as its starting point the concepts of *métheksis* (participation) and *Eidos* (Form) on the Platonic philosophy, with the goal of making evident from this discussion, an interpretation of Plato, without dogmatism assigned to it.

Key words. *Métheksis. Eidos. Pragmateía. Lógos. Dialectic.*

Na *Metafísica*¹, Aristóteles se refere à “doutrina” (*πραγματεία*) de Platão sobre as Formas da seguinte maneira²:

De fato, ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a contínua mudança. Então, ele chamou essas outras realidades Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que tem o mesmo nome das Formas existe por ‘participação’ (*μέθεξις*) nas Formas.

A crítica é assim ambientada. Tendo recebido influência tanto da filosofia socrática, que se preocupava com questões éticas e buscava por meio dessas questões estabelecer definições de âmbito universal, como também da filosofia de Heráclito, que dizia não poder haver ciência das coisas sensíveis, visto estarem elas submetidas a um constante fluxo; Aristóteles afirma, então, que Platão sustentou sua *pragmateía* a partir desses dois pilares principais, estabelecendo definições, como quer Sócrates, a partir outra realidade que não a sensível, como sustenta Heráclito.

Dessa forma, as definições estabelecidas por Platão não poderiam estar sujeitas aos sensíveis, pois assim como eles, elas estariam em constante mudança, sendo necessária a postulação de algo para além dessa realidade, de onde as definições pudessem ser aplicadas. Tais realidades são as Formas.

Desde já percebemos a dicotomia existente entre o sensível e o inteligível, onde a única forma de relação dar-se por uma participação nominal; ou seja, os sensíveis receberiam os nomes a partir das Formas. Dessa forma, seria atribuída aos nomes uma parte na essência formal, como podemos ver na tese do naturalismo no *Crátilo*, por exemplo, com o propósito único de estabelecer uma precisão fraca a eles. Assim, a *pragmateía* criaria um conhecimento pouco claro dos sensíveis ao sustentar a separação das Formas e a participação meramente nominal

1 ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo, ed. Loyola, 2002.

2 *Metafísica*, A, 987b 5-10.

dos entes sensíveis naquelas.

Não me parece lícito desacreditar totalmente Aristóteles nesse ponto, todavia, tampouco lhe dar um crédito absoluto por ele ter sido discípulo de Platão. O que parece haver da parte de Aristóteles e dos platônicos é a tentativa de fundamentar a *διάνοια* ou a *πραγματεία* de Platão em princípios fixos e estáveis. Embora Aristóteles entenda a fraqueza, digamos assim, da “doutrina” de Platão, ao submetê-la ao rigor de sua crítica, ele parece não entender tal fraqueza como algo consciente e característico da *pragmateía* daquele filósofo. É Essa a tentativa de enquadrar Platão dentro dos limites de uma doutrina, sem, no entanto, estar consciente da realidade característica aos limites do *ándres*. Não estou com isso querendo dizer que as Formas não são – elas são- em si e por si, o que é fraco, ou a fraqueza consciente, se me é lícito falar assim, é a tentativa de uma teoria que exponha, no rigor de uma doutrina, essas Formas.

Essa dicotomia estabelecida por Aristóteles parece difícil de ser compreendida, posto haver uma participação predicada da essência nominal das Formas. Isso, todavia, não está muito longe do que Platão parece nos apresentar. As coisas sensíveis não são, como as formas são; elas se aproximam da essência ideativa que lhes serve de modelo, por meio do *lógos* reflexivo, no núcleo do diálogo. O modelo ideático-formal de Platão é causa mesma, como diz Aristóteles na *Metafísica*³, de todas as coisas sensíveis; sendo necessário, para se compreender o fluxo do sensível, a sua relação com algo estável. A relação entre Heráclito e Sócrates é notória, sobretudo quando se trata daquele, com a postulação do *λόγος*. O *lógos* heraclítico, em suma, é o princípio vital de todas as coisas, sua tarefa é desvelar a *phýsis* oculta, base única capaz de levar o homem a compreensão das leis intrínsecas que regem todas as coisas. Todavia Platão o faz, diferindo então de Heráclito, pela dialética. É por meio desse método, onde as hipóteses são confrontadas dentro de uma discursão, onde Platão se aproxima de Sócrates. A ele é devido tal característica que já podemos encontrar na tradição sob a forma do *agón* (disputa), ou *éris* (luta), em Hesíodo, ou mesmo *pólemos* (combate), em Homero, por exemplo, mas também

3 *Metafísica*, A 987b 18-19

nas tragédias e entre os sofistas.

O *agón* de Platão segue o caminho de uma doutrina, mas sem se esgotar em definições fixas. De fato, como quer Aristóteles, há a postulação de um princípio fora do sensível, que serve de parâmetro inesgotável pelo qual o indivíduo deve pensar a realidade, pois tudo o que se pensa (em um pensar teórico), é o Ser que está sendo pensado, mas aquilo que é pensado não esgota o próprio Ser. Há uma irreducibilidade do Ser ao pensar, de onde o pensamento que se confronta entre hipóteses, se aproxima o mais possível da realidade mesma.

Na *Metafísica*⁴, Aristóteles discorre sua crítica a Platão a partir do que fora dito na passagem anterior. O primeiro ponto levantado por ele já se encontra na autocritica do *Parmênides* sobre a possibilidade de haver um número equivalente de Formas em relação às coisas sensíveis, ou mesmo maior, visto que “para cada coisa individual existe uma entidade com o mesmo nome”.⁵

Aqui, da mesma maneira como parece nos ser apresentado no *Parmênides*⁶, é demonstrado o que pode acontecer quando levamos a “doutrina” às últimas consequências. Vejamos a seguinte passagem deste diálogo⁷.

“Não estaria, disse ele, se pelo menos, como o dia, <que>, sendo um e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo, se assim também cada uma das Formas fosse uma e a mesma, <estando> simultaneamente em todas as coisas”.

O que Sócrates parece afirmar é que as Formas não possuem existência material, ou presa à matéria, ou mesmo condicionada por ela, como se elas, as Formas, se dividissem em várias partes, ou em cada exemplar sensível de onde lhe é atribuído o nome; mas sim que elas possuem uma existência ontológica e normativa, o que possibilita

4 *Idem.* A 990b 1-7.

5 *Idem.* A, 990 b 7-8.

6 PLATÃO. *Parmênides*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, ed. Loyola.

7 *Parmênides*, 131b

que vários sensíveis participem dela, sem, no entanto, ela mesma se dividir. As Formas não se decomporiam aos objetos a ela atribuídos, mas a elas os objetos se adequariam (caráter onto-normativo da Forma). Dessa maneira ela permanece inalterada, mesmo servindo de modelo a vários particulares, posto ser ela mesma em todos eles.

Outra demonstração de uma exposição Aristotélica a maneira do *Parmênides* podemos ver no argumento levantado por aquele na seguinte passagem: “Além disso, algumas argumentações mais rigorosas levam a admitir a existência de Ideias também das relações, sendo que não admitimos que exista um gênero em si das relações; outras dessas argumentações levam à afirmação do ‘terceiro homem’”⁸.

O rigor argumentativo de Aristóteles parece ou seguir o caminho lógico-argumentativo do *Parmênides*, ou, senão, apresentar a mesma natureza argumentativa daquele filósofo ao estender as Formas no limite de uma doutrina, negando o caráter uno-participativo dos sensíveis nas Formas, ou mesmo a postulação do “terceiro homem” que, a semelhança dos paradoxos de Zenão, só possui credibilidade retórica, sem, no entanto, atentar para a elucidação do limite e da necessidade na postulação platônica das Formas.

O que parece ter importância evidente no *Parmênides*, além de uma autocritica, é a exposição de uma retórica que serve ao trabalho elucidativo da dialética, a mesma defendida por Platão no *Fedro* e no *Górgias*, que tem em vista a verdade, ou tornar os homens melhores. Todavia a autocritica é um momento de transposição (*tropé*), a semelhança do que vemos no quarto apotegma de Bias, de um pensamento mal dirigido a uma consciência do errar, que leva o homem ao caminho certo, verdadeiro, a chamada *metánoia*; conceito este caro a Heráclito e que é relacionado ao erro daquele que não compreende o *lógos*. A transposição necessária do *Parmênides* levará a um refinamento da compreensão das Formas que podemos ver no *Sofista*, por exemplo; porém, tal refinamento não a esgota posto ser a “doutrina” das Formas platônica relacionada à oralidade, ou dialogal, limitando-se ao contexto, enquanto condicionada ao espaço discursivo. Essa transposição pode ser percebida no próprio diálogo, dentro do

8 *Metafísica*, A 990b 15-17

confronto de hipóteses no método dialético, mas também na própria abstração do múltiplo, presente no termo *eídōs*, utilizado por Platão. Vejamos com mais calma.

Esse termo deriva de *eidō* que significa ver, mas possui um aspecto durativo, pois guarda aproximação com saber, conhecer, sendo, portanto, um saber por ter visto, ou aquilo que se viu e agora se sabe. No *Fedro*⁹, Platão deixa claro esse aspecto do *eídōs*.¹⁰

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão (*logismói*). É a reminiscência (*anámnēsis*) do que nossa alma viu (*eíden*) quando andava na companhia da divindade, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser.

Dessa forma, é característico da compreensão do *eídōs*, o de ser aquilo que parte da multiplicidade das coisas que foram vistas ou percebidas a uma unidade por meio da reflexão. Assim também é da condição humana, posto que as almas já não possam contemplar as Formas diretamente. A reminiscência implicaria na consciência atual ou presente¹¹ daquilo que se viu (*eíden*) e que se sabe, numa unidade, que se aplica ao presente, ou seja, na própria consciência do limite e do possível da participação das coisas sensíveis no inteligível via *lógos*.

Sócrates talvez falasse assim, para se fazer relação com o livro VII da *República*: “aos poucos se contempla a luz do sol, e à medida que vai se acostumando com ela, vai sabendo mais e mais, ou melhor, apreendendo sua luz.” A unidade ideativa, compreendida a partir da reflexão imposta a multiplicidade, é a base para se contemplar as Formas, em uma alma já encarnada no corpo, que precisa, para tanto,

9 PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ed. Ufpa, Belém, 2011.

10 *Fedro*, 249b.

11 O termo utilizado é *παρουσία* que significa presença, atualidade. No *Fédon* 100d, Platão diz que “*não há nada que faça com que aquela determinada coisa seja bela senão a presença (παρουσία) ou a comunhão (κοινωνία) de tal belo em si, ou outro qualquer modo em que tenha lugar essa relação. Porque eu não insisto absolutamente sobre esse modo, e afirmo apenas que todas as coisas belas são belas pelo belo*”.

de uma mediação. É a contemplação das Formas um tipo de ascese, em sentido fraco.

Este é um exercício que ganha aspecto mais verdadeiro no discurso. As Formas são unidades e método, onde o ato do discurso, pautado numa questão, se configura. Elas, as Formas, devem existir para servirem de parâmetro para a compreensão do múltiplo; são necessárias, e quanto mais se contempla, com mais clareza se ver; como o sol que turva a visão com seu brilho, onde aquele que persiste e não se refugia na sombra, é capaz de contemplar com mais facilidade. A isso talvez respondesse Aristóteles¹²:

Dizer que as Formas são ‘modelos’ (*παρδείγματα*) e que as coisas sensíveis ‘participam’ delas significa falar sem dizer nada e recorrer a meras imagens poéticas. De fato, o que é que age com os olhos postos nas Ideias? É possível, com efeito, que exista ou que se gere alguma coisa semelhante a outra, mesmo sem ter sido modelada à imagem daquela; de modo que poderia muito bem nascer um símile de Sócrates, quer Sócrates exista ou não.

Aristóteles questiona como se dá a participação, não muito bem esclarecida por Platão. Todavia, a participação das coisas sensíveis nas Formas está presente no próprio termo utilizado por Platão. A Forma é a unidade contemplada a partir do múltiplo e de sua abstração; e a isso não me parece lícito dizer que a causa das Formas ou a causa da participação dos múltiplos na contemplação das Formas se deva a presença da multiplicidade, ou mesmo a abstração desta. Pelo contrário, as Formas como modelos onto-normativos existem como princípios intelectivos para a compreensão dos múltiplos, todavia a nossa participação nelas é limitada, como muito bem descreve Platão na alegoria da alma no *Fedro*, onde a alma já com o peso do corpo não é capaz de contemplar os inteligíveis, necessitando de algo intermediário, algo que transite entre os dois extremos como, por exemplo, se comporta o “*éros-daímon*” do Banquete; ou como nos é apresentado o sacrifício prometeico, sendo a única maneira dos homens restabelecerem uma comunicação com o divino, ou mesmo a *manía* no

12 *Metafísica*, A9, 991 a 20-25.

Fedro. Assim, o que possibilitará a “alma encarnada”¹³ contemplar os inteligíveis é a dialética, por meio do λογισμός (raciocínio, reflexão, consideração), que em si mesmo já se constitui numa ascese, situada, como fora visto, no diálogo, onde existe o confronto de hipóteses.

Assim, a participação nas Formas, como é o termo *metékho*, que significa “ter parte em”, “compartilhar” ou “aproveitar-se de”, só é possível por um tipo de ascese, a partir da discursão. Dessa forma, o indivíduo deve partir do percebido e da percepção, não a desprezando, mas a utilizando como própria a cognoscibilidade, para então haver a aproximação dos inteligíveis, pela exposição das hipóteses, dentro de um diálogo, onde deverá ser demonstrado, a partir daquelas, o mais adequado, ou a definição mais acertada, ou então, criar no debatedor uma disponibilidade intelectual para isso.

As Formas são, como é claro em Platão, em si e por si, mas a nossa participação nelas, como muito bem lembrou Aristóteles, é nominal; elas, digamos assim, empresta os nomes as coisas, por meio da reflexão que se dá dentro do diálogo. Dessa maneira, Platão demonstra o limite do homem, tomando muitas vezes emprestado os mitos antigos, para sustentar a posição deste e do papel que lhe é devido; contrapondo-se, com isso, aqueles que prescindem à tradição e se colocam como sábio sem ser, como nos é apresentado na problemática da *sophía* nas *Bacantes* de Eurípidés e no *Fedro*¹⁴. Assim, as Formas são necessárias

13 Utilizo-me não de um tipo de kardecismo, mas dos termos utilizados por Platão no *Fedro* em 246 a, antes de dar início a alegoria das almas, onde constata o próprio limite, alertando não ser possível falar da natureza da alma, mas somente pelo que lhe é semelhante, por uma imagem: “Sobre sua natureza, teremos de dizer o seguinte: o que, realmente ela seja, é assunto de todo o ponto divino, que exigiria largas explicações; mas irá bem uma imagem (éοικεν) em nosso linguajar humano e de recursos limitados (eláttonos, de elattóο, ou elassóο, que significa inferior). Deste modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se (eοikéto)...”.

14 Em uma importante passagem das *Bacantes* de Eurípidés, nos versos 395-396 o coro báquico diz que: “A sapiência não é sabedoria, ter-se por imortal também não”, referindo-se a pretensão do governante Penteu em negar a tradição, representada pela figura de Dioniso, via *manía*, e se colocar acima do divino; diferenciando-se assim, *Tó σοφόν* (o sábio) de *σοφία* (sabedoria). Algo semelhante acontece também com Lísias e Sócrates no *Fedro*, onde Platão mostrará a negação de Lísias a *manía* amorosa, por ela levar o homem a diversos problemas, sobretudo de ordem social, ao

para regular o pensamento que a elas devem ser dirigidos, mesmo sendo os homens impotentes para contemplá-las inteiramente. Isso parece claro nas últimas palavras de Parmênides, quanto a sua necessidade, no diálogo com o mesmo nome¹⁵:

Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa uma, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar. Parece-me, seguramente, estar ciente, e muito, de tal coisa.

Dessa forma, falar em uma “doutrina” em Platão pode parecer, além de submeter o filósofo a uma consciência para além do que ele postula como humanamente possível, uma tradução pouco fiel de *pragmateía*, termo utilizado por Aristóteles quando critica as Formas de Platão.

O termo *πραγματεία* que significa, dentre várias coisas, “ocupação”, “aplicação”, “estudo”, deriva do mesmo verbo *πράσσω*, “atividade”, “ação”, que *πράξις*, “ação”, “ato”, “exercício”, e *πράγμα*, “atividade”, “ação”. É claro que o conhecimento para os gregos desembocam numa ação na vida pública, mas isso fica mais evidente em Platão quando observamos seus diálogos. O filósofo tem preferência em embasá-los no ambiente público, utilizando-o como cenário para seus escritos, como ocorre com as tragédias que careciam do grande aparato que temos hoje nas óperas, por exemplo, da própria natureza, do ambiente vivido como extensão do drama. Assim, o cenário de Platão é, muitas vezes, o próprio cotidiano de Atenas. Platão, dessa forma, parece não dissociar o conteúdo filosófico do mundo vivido, das ações públicas. Todavia, o conteúdo exposto também não foge a esse ambiente e é isso que Aristóteles chama muitas vezes de “*μεταφοράς*

passo que Sócrates realizará um elogio a loucura, afirmando ser ela um dom divino e que quem aceitá-la estará em concórdia com os deuses, por temer, assim, a *hýbris* (arrogância sacrílega), que leva a *áte* (cegueira interior), sendo, portanto, consciente da própria fraqueza frente ao divino.

15 *Fedro*, 135b-c.

(...) ποιητικός”¹⁶, “imagem poética”. Essa *metaphorás* parece servir em Platão de duas maneiras: tanto para demonstrar a relação da filosofia com as coisas práticas, como fora visto; mas também que o saber filosófico deve se formar a partir de tal ambiente, ou seja, é no próprio exercício discursivo, dentro da vida pública, que o saber filosófico deve ser articulado, ou deve ser primeiro trabalhado. A *pragmateía* em Platão me parece ser mais bem entendida como sendo uma aplicação prática, ou aplicação pública, aonde a definição irá se moldando por meio do confronto hipotético estimulado pelo diálogo.

Dessa maneira, a *pragmateía* é uma construção pratico-reflexiva, com vista em algo que é em si e por si, servindo esta de parâmetro onto-normativo que, embora não se possa contempla-la como se deve, deve-se exercitar a visão, fazer com que se veja (constituindo-se em uma atividade daquilo que fora visto e agora se sabe) o mais que possível sua essência inteligível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo, ed. Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Parmênides*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, ed. Loyola, 2003.
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ed. Ufpa, Belém, 2011.
- BERGE, Damião. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro, Editora Instituto nacional do livro, 1969.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias: (primeira parte)*. Tradução introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 6. Impressão. São Paulo, Editora Iluminuras, 2006.

¹⁶ *Metafísica*, A 9, 991 a 22.

WALTER BENJAMIN: LINGUAGEM E PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA

ROBSON BRENO DOURADO DE ARAUJO

Resumo

É porque a linguagem se constitui como objetivação histórico-cultural de uma realidade precisa, que ela se apresenta como o lugar mesmo onde a verdade se revela, na medida em que é reflexo de dada experiência social. Logo, esse trabalho quer pensar como a crítica benjaminiana à linguagem burguesa aparece entrecortada pela mística judaica e em que medida, nessa articulação, é possível afirmar a linguagem como afirmação histórica da vida e negação prática das relações sociais reificadas. Portanto, tal análise coloca-se como pressuposto interpretativo de nossa investigação na proporção em que ela aponta para o problema da linguagem na experiência moderna.

Palavras-chave: Linguagem, História, Judaísmo, Negação, Experiência.

WALTER BENJAMIN: LANGUAGE AND REVOLUTIONARY PRAXIS

Abstract

It is because language constitutes itself as a historic-cultural objectification of a precise reality, that it presents itself as the very place where the truth is revealed, as it is a reflection of a given social