Cultura
Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 31 | 2013
A Retomada na Filosofia de Eric Weil

Da Discussão ao Objeto

Platão retoma Sócrates?

De la Discussion à l'Objet. Platon reprend Socrate?

Marcelo Perine

Edição electrónica
URL: http://journals.openedition.org/cultura/1802
DOI: 10.4000/cultura.1802
ISSN: 2183-2021

Editora
Centro de História da Cultura

Edição impressa
Data de publição: 1 Dezembro 2013
Paginação: 89-108
ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica
Marcelo Perine, « Da Discussão ao Objeto », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 27 novembro 2014, consultado a 19 abril 2019. URL : http://journals.openedition.org/cultura/1802 ; DOI : 10.4000/cultura.1802

Este documento foi criado de forma automática no dia 19 Abril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Da Discussão ao Objeto

Platão retoma Sócrates?

De la Discussion à l'Objet. Platon reprend Socrate?

Marcelo Perine

Uma proposta perigosa

1 A proposta de refletir sobre a passagem da categoria *Discussão* à categoria *Objeto* e sobre a *retomada* que o *Objeto* opera da *Discussão* na *Lógica da filosofia* de Eric Weil está cercada de perigos. Em primeiro lugar pelo simples fato de pretender refletir sobre uma "retomada", [1] ou seja, sobre o que foi chamado de conceito "mais propriamente weiliano", por Gilbert Kirscher.[2] Em segundo lugar, a proposta é perigosa porque essa reflexão nos remete a um dos pontos de inflexão da *Lógica da filosofia,* uma vez que, por um lado, o aparecimento da discussão é "o fato mais importante da história tal como a lemos, porque ela constitui o ponto de partida dessa história" (LF 180)[3] e, por outro, "a categoria do objeto é a primeira que dá nascimento não apenas a uma ciência que, embora não seja a nossa, nos é 'compreensível', mas também, e sobretudo, a uma filosofia que é, ao menos numa primeira aproximação, a busca da compreensão total" (LF 219). Estamos, portanto, não só no ponto de partida de uma história, mas no momento que "marca a data do nascimento da *ontologia*" (LF 46), cujo projeto "define o primeiro nó da história da filosofia" e constitui o seu "primeiro grande momento".[4]

2 Cercada de perigos, a presente reflexão só pode ser modesta: pretende apenas *compreender* , isto é, prender juntas algumas das questões que surgem na passagem da *Discussão* ao *Objeto*. Em primeira leitura, apresentarei as figuras históricas que ilustram essas categorias – Sócrates e Platão – como Weil as apresenta na *Lógica da filosofia*. Em seguida, retomarei essas figuras para refletir sobre o que elas representam para a filosofia a partir de fora da *Lógica da filosofia*, seja recorrendo a outros escritos de Weil seja pelo recurso a outros autores que delas se ocuparam na qualidade de historiadores da filosofia. Finalmente, retomarei a questão da retomada da *Discussão* pelo *Objeto*, para sugerir uma resposta à pergunta contida no título desta reflexão.

3 1. Sócrates e a Discussão[5]

4 "O caso de Sócrates é, talvez, a melhor ilustração que se pode encontrar da atitude da discussão, assim como das dificuldades que se opõem à sua compreensão" (LF 189). Mesmo reconhecendo que os retratos de Sócrates desenhados desde a Antiguidade são dessemelhantes e que os papéis que lhe atribuem dificilmente concordam, há unanimidade em pelo menos um ponto: "Sócrates discute e faz exclusivamente isso; nada ensina, pois não possui certeza, nada aprende, pois os outros tampouco possuem certeza. Ele procura uma técnica: visto que o acordo só pode ser encontrado pela discussão, é preciso que essa discussão seja bem-sucedida. E essa técnica é elaborada com base num princípio, num enunciado aceito por todos, a saber, que o homem quer o contentamento, em outras palavras, que ele busca o bem, pois o bem é o que contenta o homem" (Ibid.).

5 A categoria *Discussão* apresenta Sócrates como "o especialista do discurso" (LF 186), que não só discute segundo as regras da lógica e da dialética, a nova ciência nascida da morte do conteúdo da *Certeza*, mas como o que quer levar a discussão à sua conclusão. Sócrates não é o pioneiro da discussão, pois ela nasceu na Grécia, no momento em que "o senhor desapareceu sem encontrar sucessor" (LF 179), e começou "diante do tribunal civil, secular" (LF 181). Mas Sócrates é o primeiro que "discute a discussão" (LF 189).

6 A discussão socrática se insere como um dos mais vigorosos ramos no tronco do movimento revolucionário desencadeado na segunda metade do século V a.C. pela atividade dos sofistas, com sua proposta de solução para o problema da formação do homem político. O novo ideal da *areté* política, que se consolidou com a crise da tirania no século VI, encontrou na ciência da linguagem e da discussão o instrumento apto para qualificar todos os que aspiravam ao protagonismo político e, portanto, precisavam ter razão.[6] Com efeito, "onde quer que o emprego da violência estiver excluído, os homens regulam sua vida em comum por meio da linguagem formalmente una: eles discutem" (LF 175), discutem para ter razão, porque "*para* este mundo, fazer algo de importante é ter razão" (LF 188).

7 A revolução dos sofistas, contudo, mostra-se "de inspiração menos política do que técnica: apoiados numa cultura amadurecida, educadores ousados elaboram uma nova técnica, um ensinamento mais completo, mais ambicioso e mais eficiente do que o que se conheceu antes deles".[7] A observação de Weil *sobre* Sócrates é correta: Sócrates buscava uma técnica e, nesse sentido, era um perfeito sofista, "perito na discussão 'sem convicções', lógico na qualidade de inventor de leis que governam a linguagem, cidadão perfeito que quer que a comunidade se realize perfeitamente, homem moral que só se preocupa com o Bem" (LF 189).

8 A atividade de Sócrates é a melhor ilustração do que então se chamava educação para a virtude: "Sócrates tem apenas uma contribuição a oferecer: a discussão com vistas ao Bem" (LF 191). Para ele era evidente que "a discussão corretamente conduzida leva à convicção" (LF 190), e dado que ninguém busca a própria infelicidade, basta ver o Bem para se entregar a ele, esse bem que é realizado pela virtude. A educação fundada sobre a ciência socrática quer conduzir o homem ao ponto de compreender "que ele só pode ser satisfeito pela razão e pela linguagem (*logos*), não em seu ser pessoal, mas como elemento universal da comunidade, como indivíduo pensante." (LF 192). Educar o homem é discutir com ele: "É a discussão que liberta o homem de sua particularidade, que o conduz a si mesmo, à virtude e ao Bem: ele não pode ser ele próprio sem ser virtuoso." (LF 195). "O homem é razoável ou tem uma razão: é assim que se expressa para o homem da discussão

o conteúdo de sua certeza. A linguagem é tal que a discussão pode chegar ao acordo. O homem pode confiar na linguagem, porque a linguagem não leva à contradição, porque ela é razoável" (LF 194). A paixão não é parte essencial do seu ser: "ela não passa de um acidente" (LF 195). Sabendo o que é a virtude, o homem a segue, pois "virtude e saber são uma única e mesma coisa" (LF 196).

9 Contudo, a discussão fracassou. A comunidade, que a discussão estabeleceu como o único valor, condena à morte o único que levou a discussão sobre a virtude à conclusão: "como pôde ser condenado à morte, justo ele, o único a ter compreendido a discussão?" (LF 188). Segundo Weil, o fato é compreensível, mas só para nós, que nos damos conta do anacronismo contido na afirmação de que Sócrates suprimiu tudo que não é razão, pois ele não suprimiu nada onde nada havia antes da discussão: "Caso se queira criticá-lo, seria preciso repreendê-lo por haver descoberto apenas a razão, por não haver descoberto o que a razão descobrirá" (LF 190). A partir da morte de Sócrates – esse "choque que decide a vida inteira de Platão (e que o leva a ultrapassar a discussão)" (LF 188) – a razão, que era apenas não-contradição, não via que se a não-contradição fosse porventura alcançada, suprimiria a discussão e a linguagem, enfim, "destruiria a razão, que, na realidade, só existe por sua expressão na discussão"(LF 197).

10 "De direito, a linguagem é, portanto, o mundo, só ela revela a verdade; somente o que pode ser dito sem contradição e tudo que pode ser dito assim é verdadeiro, isto é, recebido da comunidade e obrigatório para todos e cada um. O mundo será justificado o Bem alcançado quando a linguagem for a de todos e a de cada um: discurso sem contradição, vida sem violência" (LF 193). Para nós, isto é, *de fato*, a discussão corresponde verdadeiramente à realidade da luta dos interesses na Cidade. O conflito é transposto para o plano da linguagem e da moral, mas permanece o que é: conflito. O interesse de todo homem razoável é o acordo na paz, pois ele não pode encontrar satisfação fora da comunidade: o homem é cidadão, a moral tem sentido, a política é a vida da Cidade. Entretanto, "a moral do cidadão, a moral da concórdia e da não contradição tem um sentido justamente porque ela nega e esquece a realidade do mundo, que, para nós, é o seu, porque ela nega e esquece que esse mundo não é razoável, que a luta brutal não foi definitivamente excluída, que o acordo e o Bem jamais estão realizados" (LF 197).

2. Platão e o *Objeto*

11 Livio Sichirollo resume bem o que está em questão na categoria *Discussão*: "O mundo da discussão, da luta dos discursos, é o do conflito dos interesses particulares. Conflito perigoso, que deve ser continuado no plano dos discursos. Só a comunidade pode e deve fixar a regra que decide, regra de procedimento com vistas ao Bem comum". Entretanto, se a discussão destruiu o sagrado da certeza, "o que vai explodir agora [...] é uma crise de confiança na linguagem que vem da contradição dos interesses pessoais com a tradição".[8]

12 A passagem da *Discussão* para o *Objeto* ocorre pela revolta do bom senso contra a discussão e contra o ideal do discurso não contraditório. Com efeito, "sempre se poderá demonstrar ao adversário que ele tem chifres, visto ter ele admitido que se tem aquilo que não se perdeu e que ele não perdeu chifres. [...] O acordo de todos é certamente o maior Bem da comunidade; no entanto — observa o bom senso —, é preciso acrescentar que esse acordo deve corresponder à realidade: se os cidadãos dizem que Alcibíades salvará Atenas e Alcibíades trai a cidade, o que dizer? Todos estavam de acordo e todos se enganaram" (LF 201).

13 A redução da linguagem e da razão à coerência formal se revela insuficiente porque a linguagem e a razão se referem à realidade e esta não é só o conteúdo, mas também o objeto da linguagem. Assim, a revolta do bom senso descobre "que a linguagem pode enganar" (LF 201) e, com isso, "a palavra 'razoável' assume outro sentido" (LF 202). Como afirma Kirscher, "a razão é ao mesmo tempo acordo da linguagem consigo mesma, forma do discurso coerente, e acordo da linguagem com seu outro, essa realidade sobre a qual ela se dirige e que se torna seu conteúdo".[9]

14 Parece fora de dúvida que Platão ilustre de maneira exemplar a atitude/categoria *Objeto*. Pode-se pensar também em Aristóteles, particularmente pelas referências à metafísica como ciência primeira,[10] mas interessa-me sobretudo ver como a categoria *Objeto* na *Lógica da filosofia* corresponde perfeitamente à filosofia de Platão. A primeira evidência disso é a afirmação de que a condenação de Sócrates foi um choque que decidiu a vida de Platão e o levou a ultrapassar a discussão.

15 Platão é o "homem que viveu real e totalmente na discussão e que agora se defronta com o *fato*" (LF 204); ele é "o homem que vem da discussão" (LF 207) e sabe que a discussão não conduz necessariamente a uma concepção correta e à realização do Bem, mesmo quando chega ao acordo. "Ao discurso da discussão se opõe, portanto, *aquilo que é* (LF 202). "Não basta saber *que* é assim, é preciso saber *por que* é assim, caso não se queira recair da discussão na luta das certezas concretas" (LF 203). Portanto, "uma verdade concreta deve tomar o lugar da verdade formal do acordo, o discurso irrefutável deve receber um conteúdo" (LF 204). Trata -se de constituir "a ciência, não mais formal, e sim a um só tempo concreta e razoável, uma visão total da totalidade dos seres em sua unidade, uma *teoria*" (LF 205). E essa ciência pode ser constituída porque "existe razão" ou, o que é o mesmo, porque "a razão é [...] a razão do mundo e a razão no homem são uma única e mesma razão. Existe observação, existe análise, existe síntese, porque o discurso é o mundo que se tornou palavra e porque o mundo é o discurso realizado" (LF 206).

16 Entretanto, fundada na razão, essa ciência será insuficiente se ela não subir a um fundamento dos fundamentos, se ela não considerar tudo o que aparece como aparições desse fundamento, "de uma realidade real – do *objeto* da razão" (LF 209). Não basta dar-se conta de que a existência da razão é o fundamento da ciência. "É preciso recuperar a razão não como faculdade do homem, não como base da ciência, mas como presença real" (LF 208). Esta é a tarefa da *filosofia*, entendida ao mesmo tempo como busca da sabedoria que é presença da razão no homem e como "a tentativa feita pelo homem de superar a si mesmo para alcançar a realidade total, una, única, que é a razão – tanto nele como no mundo" (*Id.*). A realidade é contraditória, o discurso é múltiplo, mas é possível conciliar o que está em luta, porque existe o objeto da razão, isto é, aquilo que conclui a discussão ao se revelar, aquilo que se mostra "por trás das *coisas*" e "que é visado através delas", não como distinto daquilo que visa: "a razão pensa, mas ela pensa a si mesma" (LF 209).

17 Pela primeira vez, observa Kirscher, "a filosofia é pensada como caminho",[11] pois ela se compreende assim como ascensão ao objeto. O filósofo é o que está a caminho na direção da realidade absoluta. Ele não renuncia à ciência, porque ela é o único meio "para apreender a unidade do mundo e, por meio dessa unidade do mundo, a sua própria na medida em que ele é superado em si mesmo, por si mesmo. O importante é que há Objeto, e que esse Objeto não está oculto, visto ser ele sua própria revelação" (LF 210).

18 Também no que se refere ao fundamento da política e da moral e à relação do filósofo com o Estado, a categoria *Objeto* corresponde perfeitamente à cosmologia e à filosofia

política de Platão, para quem não é possível "transformar cada cidadão em um Sócrates, mas pode-se impedir que os homens matem Sócrates quando um Sócrates aparece" (LF 214). Para Platão, a discussão e a luta não terminam, porque a particularidade não desaparece, "mas ambas são razoáveis na medida em que são a matéria concreta da vida do Estado" (Id.). Entretanto, é só para o filósofo que o homem se revela razoável, mesmo "sem o saber, pois seu fim é humano, não apenas natural" (Id.). Aos olhos do filósofo, em última análise, "o homem age sobre si mesmo não com vistas a um bem, mas do Bem, para fazer entrar na realidade esse Bem que, para a filosofia, informa essa realidade contra a resistência da matéria, esse Bem que o homem pode não ver, mas que ele não pode não escolher depois de o ter visto, já que a escolha só é escolha razoável na visão do Objeto que, sendo unidade e forma pura, é o Bem" (LF 215).

19 A tarefa do filósofo é "pensar o Estado para salvá-lo" (LF 216), porque o Estado perfeito só existirá pela ação do filósofo que, na qualidade de filósofo, é razão: "Em última instância, o Estado razoável existe para a realização da razão pelo filósofo, para que o sábio possa viver. A política, ciência técnica da realização do Estado bom, e a moral, que visa à formação de bons cidadãos para esse Estado, só têm valor porque somente o bom Estado permite aos homens dotados para a ciência realizar plenamente a possibilidade supra-animal do homem" (LF 218 s.), porque "o homem é verdadeiramente homem quando nele a razão retorna para si mesma por meio da infinidade de contradições nas quais se desenrola a vida humana" (LF 219).

3. Sócrates e Platão

20 Todas as afirmações de Weil sobre Sócrates na categoria *Discussão* poderiam ser confirmadas pela historiografia mais recente.[12] Com efeito, quase todos os historiadores da filosofia estão de acordo que, para Sócrates, a virtude pode ser ensinada e o vício é um erro; que ele levou a discussão sobre a virtude à conclusão; que ele não faz outra coisa senão discutir; que ele nada ensina, porque não possui certeza, e nada aprende, porque os outros também não possuem; que ele é um revolucionário do ponto de vista da tradição, um perito na discussão sem convicções, um lógico que inventou as leis que governam a linguagem, um cidadão perfeito que quer que a comunidade se realize perfeitamente, um homem moral que só se preocupa com o Bem e, enfim, que ele suprimiu tudo que não é razão.

21 O balanço da obra de Sócrates feito por Aristóteles é considerado por Weil unilateral, porém correto, na medida em que resume o resultado do esforço socrático para a ciência. De fato, tendo reduzido a discussão à definição e à coerência sem contradição, Sócrates pôs um fim à tradição e estabeleceu a comunidade como único valor. Ele se tornou assim o algoz dos sofistas, censurando-os por admitirem a tradição para servir-se dela sem nela acreditar, por estarem na discussão sem compreendê-la e por lhes escapar a necessidade de discutir a discussão. Ao contrário dos sofistas, Sócrates discutia com vistas ao Bem. Mesmo que não fosse imediatamente bem-sucedido, ele conhecia o caminho para o entendimento, a saber, o das perguntas e respostas ou, para retomar as palavras de Aristóteles, o procedimento por definição e indução, o único que conduz a um fim no acordo. Para Weil, a partir de Sócrates existe a ideia da ciência no sentido moderno da palavra, porque ele descobriu na linguagem a possibilidade do discurso formalmente coerente.

22 Gerasimos Santas afirma que "Sócrates deu início à revolução que mudaria o rosto da filosofia grega".[13] Um dos pilares dessa revolução consistiu em inverter a relação entre o real e a linguagem. Como afirma Nicolas Grimaldi: "Em vez de a linguagem ter como função enunciar o que é, doravante somente será real o que a linguagem enuncia. A linguagem não será mais um satélite do real; o real é que será um satélite da linguagem. A linguagem não se esforçará mais na dificuldade, na contradição e na confusão do dizer o que é; ela fará ser o que diz. Ao mesmo tempo em que funda a lógica, ela fará da filosofia um enfeitiçamento".[14]

23 A descoberta na linguagem da possibilidade do discurso formalmente coerente se traduziu de maneira exemplar no *elenchos*, uma das características mais acentuadas do procedimento socrático, entendido como "a busca da verdade moral por meio de uma argumentação que, procedendo por perguntas e respostas entre si antagônicas, prevê que uma tese seja discutida somente se afirmada como convicção pessoal do respondente, tese que só se pode considerar refutada se a sua negação é deduzida das próprias convicções do respondente".[15] Portanto, a refutação dialética tinha em vista "experimentar a fundo a alma, para libertá-la dos erros e dispô-la à compreensão da verdade".[16] Até mesmo a ironia, que pertencia "essencialmente à atividade pedagógica de Sócrates",[17] pode ser contada entre os procedimentos para extrair da linguagem o discurso formalmente coerente, pois na "ironia complexa" de Sócrates, o "que é dito ao mesmo tempo é e não é o que se entende; o seu conteúdo superficial é entendido como verdadeiro num sentido, falso no outro",[18] de modo que o interlocutor, ao mesmo tempo em que era levado a dar-se conta de sua própria ignorância, habituava-se a discernir o sentido superficial e denotativo do sentido profundo e conotativo.[19]

24 A avaliação weiliana do balanço aristotélico sobre a obra de Sócrates coincide parcialmente com a da crítica historiográfica recente. Para os fins da presente reflexão é suficiente assumir que a busca do "que é" das coisas por meio de perguntas e respostas "abriu certamente a via que levaria à descoberta lógica do conceito e da definição, e, antes ainda, à descoberta ontológica da essência (da Ideia platônica), e exerceu também notável influência nessa direção; todavia não estabeleceu qual é a estrutura do conceito e a definição, assim como não estabeleceu qual é a estrutura ontológica do *que é*, tendo-lhe faltado todos os instrumentos necessários para este fim, que pressupõem descobertas posteriores".[20]

25 Do mesmo modo que a imagem de Sócrates da categoria *Discussão* coincide com o que há de comum nos diferentes retratos dele desenhados desde a Antiguidade e com o que a historiografia contemporânea a ele atribui, também a imagem de Platão projetada na categoria *Objeto* corresponde à que dele se desenha na crítica histórica contemporânea, em consonância com a imagem que dele se formou em nossa tradição a partir do pioneiro testemunho de Aristóteles. Com efeito, desde os tempos de Aristóteles se está de acordo que "o fato de ter posto o Um e os Números fora das coisas, à diferença dos pitagóricos, e também o ter introduzido as Formas foram as consequências da investigação fundada nas puras noções, que é própria de Platão, pois os predecessores não conheciam a dialética".[21]

26 Nesta passagem, Aristóteles certamente atribui o desconhecimento da dialética aos pitagóricos, pois sabemos pelos testemunhos de Diógenes Laércio e de Sexto Empírico[22] que Aristóteles atribuía a invenção da dialética a Zenão de Eleia. Entretanto, a partir de outra passagem da *Metafísica*, na qual Aristóteles afirma que nos tempos de Sócrates "a dialética ainda não era forte para proceder ao exame dos contrários, independentemente da essência, e estabelecer se a mesma ciência trata dos contrários",[23] fica evidente que ele

reconhecia o papel decisivo de Platão na consolidação da dialética como ciência ou como *theoria*, isto é, "visão total da totalidade dos seres em sua unidade" (LF 205).

27 Está fora de dúvida que a dialética platônica tenha pretendido concluir a discussão socrática a partir da observação da realidade, da sua submissão à análise e à síntese, fundada no "fato de que *existe razão*" (LF 206). A dialética platônica pode ser caracterizada por três núcleos, que apontam nessa direção. Em primeiro lugar, ela nasce da discussão, não só como busca da verdade, mas também da correção da argumentação, que precisa do consenso dos interlocutores para ser fixada numa fórmula linguística rigorosa. Em segundo lugar, ela se delineia como verdadeira ciência, contraposta às outras ciências, não para desvalorizá-las, mas para ressaltar a especificidade do seu procedimento que vai na direção de uma visão sinótica. Finalmente, por força de seu aspecto metodológico e da autonomia do seu valor heurístico e hermenêutico, a dialética consiste em saber distinguir e unificar por gêneros, vale dizer, ela é a capacidade de relacionar e fazer do *logos* o único instrumento dessa capacidade.[24]

28 Entretanto, a dialética platônica deve ser claramente distinguida de dois procedimentos que lhe são próximos: a dialógica e a antilógica. A dialógica é a técnica de discussão ou de interrogação que exige necessariamente a presença de dois interlocutores e define o papel a ser desempenhado por cada um. A dialógica encontrou em Sócrates o seu maior representante. A antilógica, por sua vez, é a técnica da refutação e o esforço de construir argumentos com o objetivo principal de vencer o adversário. Os sofistas e também os céticos foram os grandes representantes desse procedimento na antiguidade. Embora tenha herdado de Sócrates a forma do diálogo, a dialética platônica não foi compreendida e não foi praticada prioritariamente como uma técnica de refutação, mas como "uma posição filosófica que se declara explicitamente pela prioridade originária das diferenças, que vê na realidade um jogo constante de termos que se *interligam* exatamente pela *distinção* e *contraposição*, procurando, pois, inventar/propor um instrumento adequado à natureza dessa realidade".[25]

29 Mais do que um método ou uma técnica, a dialética é, para Platão, a única posição filosófica adequada à compreensão da realidade, concebida como a identidade do uno e do múltiplo ou, o que é o mesmo, como um *misto* gerado por uma *causa inteligente*, que mantém em contínua interação os princípios do *limite* e do *ilimitado*.[26] Essa posição filosófica se configura como a "ocupação" (*epitedeuma*) específica de um grupo muito seleto de pessoas, os dotados de uma "natureza filosófica", aos quais compete "pensar o Estado para salvá-lo" (LF 216). Essa concepção da dialética platônica está perfeitamente contemplada na afirmação weiliana que abre o último desenvolvimento no interior da categoria *Objeto*: "A categoria do objeto é a primeira que dá nascimento não apenas a uma ciência que, embora não seja a nossa, nos é 'compreensível', mas também, e sobretudo, a uma filosofia que é, ao menos numa primeira aproximação, a busca da compreensão total" (LF 219).

4. Platão e Sócrates: uma retomada?

30 Os estudiosos de Weil concordam que da *Discussão* ao *Objeto* se passa de Sócrates a Platão (e também a Aristóteles).[27] Todos estão de acordo que nessa passagem se vai da descoberta da lógica formal à da "Ciência do Ser que ao mesmo tempo é essencialmente a do não-ser" (LF 211), e da filosofia compreendida como "ascensão ao objeto" (LF 209), na qual ela mesma se compreende. Todos concordam que nessa passagem o discurso que

busca o acordo de todos como "o maior Bem da comunidade" (LF 201), mas em torno do qual todos podem se enganar, é superado pelo "pensamento que está inteiramente ocupado em conciliar o que está em luta", que pode alcançar a conciliação porque "existe aquilo que termina a discussão ao se mostrar" (LF 209).

31 Na *Introdução* da *Lógica da filosofia*, entretanto, Weil afirma que a lógica formal, como ciência do discurso não-contraditório, "se destina a permitir a investigação (*elenchos*) sobre o valor do que um e outro afirmam ao longo da conversa contraditória, do diálogo. Por isso, seu primeiro nome, o de *dialética*, é preferível: essa lógica concebe a si mesma como regra do diálogo, e é concebida com um único fim: o de testar a consistência do discurso. Ora, essa consistência é tão somente a não-contradição" (*Introd*. 38 s.).

32 Em texto publicado cinco anos após a *Lógica da filosofia*, intitulado *Pensamento dialético e política*,[28] Weil afirma que o termo dialética remete imediatamente ao diálogo e que Platão, o primeiro a insistir sobre o papel decisivo do diálogo e da dialética, sempre teve consciência clara dessa relação. "Entretanto, – diz Weil – se o *termo* não se encontra, enquanto sabemos, antes dele, ele não se viu a si mesmo como o inventor do *conceito*, mas como aquele que, graças a um método (devido a Sócrates), constituiu a dialética como técnica de pesquisa filosófica: são os próprios diálogos platônicos que nos permitem reconstruir a pré-história da dialética tal como Platão a via" (EC I 234). A ligação entre dialética e política, presente na pré-história do conceito, tornou-se central em Sócrates e Platão, pois a dialética foi "chamada a fundar a união dos cidadãos sobre a comunidade dos conceitos e, em particular, dos conceitos morais e jurídicos" (EC I 236).

33 Segundo Weil, ao longo da carreira de Platão a noção de dialética e o conteúdo do saber dialético sofreram grandes mudanças. "De início, ele é consciente de possuir um instrumento de pesquisa que lhe permite conservar as aquisições socráticas (...). Mas a natureza mesma da verdade e do discurso tornam-se problema para ele. A luta contra os que ele chama sofistas (...) é o combate contra a *opinião*, isto é, contra a pluralidade das opiniões entre as quais nenhum critério decide. A dialética platônica, de moral, política e lógica, torna-se então dialética do Ser e da natureza" (EC I 236 s.). Assim, o que nasce com Platão "não é só uma dialética consciente de si mesma como método de pesquisa, mas ao mesmo tempo uma dialética objetiva do Ser, reconhecida como tal, ao mesmo tempo oposta e ligada à primeira" (EC I 237). Com Platão ocorreu uma transformação da dialética subjetiva em dialética objetiva, e o móvel dessa transformação foi a tomada de consciência de que "não basta que o acordo seja alcançado entre todos os participantes da discussão; este poderia ser um acordo somente nos termos, é preciso ademais que esse acordo revele a realidade e o que é em verdade. Mais exatamente (...), é necessário voltar-se do discurso à realidade e fundar aquele sobre esta se se quer chegar a um acordo permanente e que não depende da boa ou da má vontade dos indivíduos dialogantes" (EC I 241 s.).[29]

34 Portanto, apesar do que é afirmado na *Introdução* da *Lógica da filosofia,* a compreensão weiliana da dialética platônica não contradiz a acepção de dialética caracterizada acima como a "posição filosófica" de Platão, claramente distinta da dialógica e da antilógica ou da *erística*, como Platão a chama no *Filebo*.[30]

35 O que a crítica histórica pode claramente verificar é que o *elenchos* tradicional, que significava a prova pela apresentação de testemunhos, foi substituído na prática socrática por uma "lógica *erotemática*, ou lógica da pergunta",[31] e que, a partir da *Apologia*, assim como em todos os assim chamados diálogos socráticos, o *elenchos* foi reelaborado para

adquirir o sentido de refutação por argumentação. Portanto, embora o *elenchos* tenha conservado a carga ética do sentido tradicional, Platão forjou para ele uma nova significação dialética, que estará presente até mesmo na argumentação do Estrangeiro de Eleia no tardio diálogo *Sofista*. Isso mostra que o procedimento, reconhecido como genuinamente socrático, teria sido retomado pelo menos em parte por Platão, para constituir a ciência do objeto, para formular o pensamento da conciliação do que está em luta, enfim, para que a filosofia viesse a ser a "tentativa feita pelo homem de superar a si mesmo para alcançar a realidade total, una, única, que é a razão – tanto nele como no mundo" (LF 208).

36 Em torno ao conceito de *retomada* parece não haver grandes discrepâncias entre os estudiosos de Eric Weil. Dada a importância do conceito, todos os intérpretes são obrigados a passar por ele.[32] De fato, ele atravessa toda a *Lógica da filosofia*: é anunciado na *Introdução* (LF 120 s.) e apresentado sistematicamente, pela primeira vez, como "conceito da maior importância" (LF 143) na categoria *Não-sentido*, na qual é definida como "a compreensão de uma atitude (ou categoria) nova sob uma categoria anterior, compreensão realizada no interior e por meio dessa atitude anterior" (*Id*.).

37 A leitura do parágrafo da *Introdução* junto com a definição sistemática da retomada na categoria *Não-Sentido* sugere claramente que Platão/*Objeto* retoma Sócrates/*Discussão*. Com efeito, de acordo com a *Introdução*, no momento em que o novo interesse do *Objeto* organiza um mundo novo e destrói o mundo envelhecido da *Discussão*, é a antiga categoria *Discussão* que apreende a nova atitude e fala da nova categoria. Mas a antiga categoria *Discussão*, ao apreender a nova atitude – Platão – e ao falar da nova categoria – *Objeto* – também a esconde e deturpa. O homem da nova atitude – Platão – *retoma* da antiga atitude – Sócrates – um discurso que ele já ultrapassou em sua ação. Nos termos da definição sistemática, a compreensão da nova atitude/categoria – Platão/*Objeto* – se dá sob a categoria anterior – *Discussão* –, no interior e por meio da atitude anterior – Sócrates –. Platão/*Objeto*, portanto, retoma Sócrates/*Discussão*. Retoma, verdadeiramente? Sim e não!

38 Sim, porque "o choque que decide a vida inteira de Platão (e que o leva a ultrapassar a discussão) se produz quando ele é obrigado a constatar que a comunidade mata esse homem que teve razão" (LF 188); sim, porque "o objeto nasce da revolta do bom senso contra a discussão e contra o ideal do discurso não contraditório" (LF 201); sim, porque "pode haver erro sem que a investigação seja capaz de descobrir contradição alguma", e porque se os atenienses condenaram Sócrates à morte, como dizer que "o homem é razoável e que a discussão basta?" (LF 203); sim, porque o "homem que viveu real e totalmente na discussão" e que "se defronta com o *fato*", seja esse fato a morte de Sócrates, seja a constatação de que a discussão, "mesmo quando se conclui num acordo, não conduz à concepção concreta, e muito menos à realização do Bem" (LF 204). Sim, ainda, porque "o homem de ciência parte da discussão, da linguagem, e quer chegar, por meio da linguagem, à realidade"; porque tendo abandonado a discussão, "já não se detém em princípios", mas sabe que "os próprios princípios deverão ser justificados" e que "as consequências deles extraídos conforme as regras da lógica" deverão coincidir "com as observações da vida" (LF 205).

39 Mas, também não, e pelas mesmas razões! Não, porque o Sócrates da categoria *Discussão*, que, para Weil, foi "a melhor ilustração que se pode encontrar da atitude da discussão, assim como das dificuldades que se opõem à sua compreensão",[33] o Sócrates que "discute e faz exclusivamente isso", o "revolucionário (do ponto de vista da tradição)", que "suprimiu tudo que não é razão", e que só pode ser criticado por haver "descoberto

apenas a razão", mas não "o que a razão descobrirá" (LF 190), esse Sócrates não é o de Aristófanes, nem o de Xenofonte e apenas por alguns aspectos é o de Aristóteles. O Sócrates da atitude/categoria *Discussão*, da *Lógica da filosofia* é o Sócrates de Platão.

40 A expressão "Sócrates de Platão" aparece no item 5 – *O homem diante do mundo* – da categoria *Discussão* (LF 193 ss.). Nessa categoria o homem se vê no mundo como indivíduo, mas pela primeira vez já não se vê como espécie, ele se explica como parte do mundo e só se enxerga como função do Todo organizado. Foi o "Sócrates de Platão" quem expressou essa diferença de maneira precisa e, insiste Weil, "nada se opõe a que isso seja uma citação", quando criticou os físicos e manifestou a decepção com o livro de Anaxágoras, que anunciava uma explicação do todo pela razão, criando a expectativa de uma explicação do mundo pelo Bem. Sócrates se decepcionou porque Anaxágoras ainda explicava o mundo pelo conteúdo da certeza: o homem ainda era compreendido por intermédio do mundo, e não o mundo pelo homem. Mas Sócrates procurava uma explicação pelo Bem, para o mundo tanto quanto para si mesmo. "O conteúdo de sua certeza se tornou formal: existe um mundo, ele próprio existe em busca de seu lugar; mas tudo que ele sabe se reduz ao conhecimento formal do mundo e do postulado de sua própria unidade, na medida em que ele busca viver essa unidade" (LF 194).

41 Mas, o Sócrates que, no *Fédon,* se despede de seus discípulos, mas não de Platão, que, segundo o narrador, "estava doente",[34] não é o Sócrates talhador de pedras, que num momento não identificável e por razões desconhecidas, abandonou os canteiros para dedicar-se ao seu *dialégesthai*. No *Fédon,* Sócrates morre diante dos que ficariam conhecidos como "socráticos menores", mas a sua morte não é testemunhada pelo socrático maior. O Sócrates imortalizado nos diálogos de Platão não é uma figura histórica, é uma personagem de ficção ou um mito.

42 Aquele Sócrates, no qual Platão "via um homem com um infinito interesse pela razão, um homem que alcançou uma perfeita harmonia entre intelecto e paixão e entre as palavras e os fatos, uma extraordinária compenetração de vida e pensamento",[35] foi transformado no herói da razão, do *logos*, para falar em grego, pelos escritos de Platão. Esse processo de transformação tem dois marcos iniciais: o primeiro coincide com a morte de Sócrates, em 399 a.C., o segundo situa-se pouco mais de dez anos depois, quando Platão começou escrever a lápide comemorativa da morte do mestre,[36] até transformá-lo em *dramatis persona* de si mesmo e do próprio *logos* filosófico.

43 O início da atividade literária de Platão ocorre num ambiente profundamente contaminado pela *stasis* vivida por Atenas nos 40 anos anteriores, imortalizada por Tucídides nas páginas da *História da Guerra do Peloponeso*. Nem mesmo a anistia imposta pelo rei de Esparta, após a derrubada do governo dos Trinta por Trasíbulo, que reconhecia o governo democrático e dava garantias aos oligarcas, exilados em Eulêusis, conseguiu sanar as feridas. O texto dessa anistia, que pode ser lido em parte na *Constituição dos Atenienses* de Aristóteles,[37] estabelecia, entre outras disposições, com exceção dos delitos de sangue, "a proibição para qualquer um de nutrir a memória do mal sofrido em relação aos fatos do passado contra ninguém que não fosse um dos Trinta ou um dos maiores magistrados do governo oligárquico; e nem mesmo contra eles poder-se-ia agir se eles tivessem apresentado uma prestação de contas de suas atividades".[38]

44 Na Atenas impregnada de ressentimentos, malgrado a proclamação da anistia, a hostilidade contra Sócrates, que entre os democráticos tinha fama de *misódemos* – inimigo do povo –, estendeu-se também aos seus discípulos. A notícia de Diógenes Laércio sobre a fuga dos socráticos certamente é verdadeira, inclusive porque a condenação do corruptor

dava direito de perseguir também os corrompidos.[39] Por isso, Platão deixou Atenas depois da morte de Sócrates e só regressou em 387 a.C. para fundar a Academia. No momento em que Platão voltou para Atenas, Anito, o acusador de Sócrates, ainda exercia na cidade importantes cargos políticos.[40] Mas, não foi só para defender a memória de Sócrates contra a animosidade dos democráticos que Platão iniciou sua atividade literária. Estava também em questão o círculo dos seus amigos mais próximos. Como afirma Mario Montuori, "o nascimento dos *lógoi sokratikoí*, as suas características, o seu espírito mais profundo devem ser remetidos à exigência de Platão de uma defesa de si mesmo e de outros socráticos tanto da acusação de corrupção, como da acusação de incapacidade de evitar o processo e a morte de Sócrates".[41]

45 O projeto de reabilitação da memória de Sócrates e de defesa dos socráticos começou a ser realizado com a *Apologia* e o *Críton*, situados no início da atividade literária de Platão. Certamente contribuiu para desencadear esse projeto o fato de Polícrates, em 390 a.C., ter divulgado em Atenas um discurso intitulado *Kategoría Sokrátous*, retomando as antigas acusações contra Sócrates de inimigo do povo e traidor da democracia. A essa investida contra a memória de Sócrates e dos socráticos, que violava as regras da anistia, Platão reagiu escrevendo o *Górgias*, verdadeira declaração de guerra à retórica. O *Górgias* sinaliza uma mudança importante na atividade literária de Platão, pois, a partir dele muda o rosto de Sócrates desenhado nos diálogos juvenis.[42]

46 Ora, o *Fédon*, do qual Weil afirma que nada se opõe a que o relato da crítica aos físicos seja um fragmento autobiográfico que Platão atribui a Sócrates, não só é posterior ao *Górgias*, mas compõe, com a *República*, o *Banquete* e o *Fedro*, o bloco dos assim chamados "diálogos do meio", nos quais Platão constrói a que foi chamada de "posição filosófica positiva" e de "filosofia construtiva", iniciada com a introdução do método hipotético no *Mênon*.[43] A doutrina da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência, formuladas no *Fédon,* mesmo se consideradas uma homenagem do discípulo ao mestre, situam-se no quadro mais amplo do problema da geração e corrupção e de uma teoria da ciência, alicerçada na conaturalidade da alma com o inteligível, que é o verdadeiro "suporte (*hypothesis*, de *hypothemenos*, 100 A) de toda tentativa de 'dar razão' (*didonai logon*), fundada no procedimento da *hypothesis* (101 D-E), seja do processo do aprender (92 D), seja da relação de causalidade (100 A)".[44]

47 A perda de confiança de Platão no *elenchos* socrático recebeu o *coup de grâce* de algo novo que entrou na vida de Platão. Segundo Gregory Vlastos, foi "a sua imersão nos estudos matemáticos que [...] o conduziu para além do *elenchos* na direção de um novo método tomado de empréstimo aos matemáticos, 'investigando a partir da hipótese' (*Mênon* 86 e3), método que praticava sistematicamente o que o *elenchos* proibia em linha de princípio: a argumentação a partir de uma premissa não afirmada". Assim, conclui Vlastos, "o moralista dos Diálogos juvenis se transformou no metafísico e epistemólogo dos Diálogos da maturidade. A metamorfose do mestre de Platão no porta-voz de Platão está agora completa".[45]

Concluindo

48 A presente reflexão, anunciada inicialmente como perigosa, talvez devesse ser classificada como temerária. Em primeiro lugar por retornar à figura de Sócrates na *Lógica da filosofia*, sobre a qual os melhores intérpretes já se debruçaram com maior competência.[46] Em segundo lugar, por enfrentar, ainda que de maneira tangencial, uma

questão que ainda não foi suficientemente explorada no pensamento de Weil, a saber, o lugar de Platão e do platonismo na *Lógica da filosofia.*[47] E também porque, como recorda Jean-Paul Dumont, no relato de um *entretien* com Weil no verão de 1967, "Eric Weil tinha em matéria de antiguidade [...] uma erudição prodigiosa que lhe permitia, sem nunca recorrer a qualquer *index*, Ast ou Bonitz, remeter-se diretamente aos textos originais".[48]

49 Além dessas razões, mais que suficientes para desencorajar qualquer aventura pelo terreno minado do pensamento antigo, o bom senso poderia perguntar: *à quoi bon?* Por que meter a mão num vespeiro desses? Para concluir que a categoria *Objeto* retoma a *Discussão*, o que é um truísmo? Ou, pior ainda, para concluir que não a retoma, o que é uma audácia comparável à *hybris* dos antigos, sempre punida pelos deuses com a perda da razão? Talvez uma avaliação equivocada me levou a acreditar que não se tratava de um vespeiro, mas daquela fonte de mel a que se refere Sócrates no *Íon,* da qual brotava a inspiração para os poetas.[49] Agora é tarde e é preciso concluir, não sem antes revelar a intuição que motivou essa aventura.

50 Afirmar que Platão retoma Sócrates não é um truísmo, porque se o caso de Sócrates é "a melhor ilustração que se pode encontrar da atitude da discussão", ele também ilustra as "dificuldades que se opõem à sua compreensão", dado que Sócrates, "quando explica o que faz, não fica nos limites do que faz, mas retoma (inevitavelmente) as categorias anteriores" (LF 189 n.1). Por outro lado, afirmar que Platão *não* retoma Sócrates, e pelas mesmas razões pelas quais se afirmou que ele o retoma, não é fruto de uma razão delirante, porque, se é verdade que "Sócrates discute e faz exclusivamente isso", também é verdade que "os retratos que foram dele desenhados desde a Antiguidade quase não se assemelham, os papéis que o fazem desempenhar dificilmente concordam" (LF 189).

51 Daí resulta que a intuição que motivou a presente aventura pode ser formulada assim: se a categoria *Discussão* é Sócrates e se o Sócrates da *Discussão* é o Sócrates de Platão, então da passagem da *Discussão* ao *Objeto*, assim como a retomada da *Discussão* pelo *Objeto,* que se opera no início dessa passagem, constituem um caso único, no conjunto das atitudes/categorias da *Lógica da filosofia*, em que estão reunidas na mesma filosofia (categoria) e no mesmo filósofo (atitude que a ilustra), isto é, em Platão, não apenas o novo interesse, que organiza um mundo novo e destrói o mundo envelhecido, mas também a antiga categoria, que apreende e fala da nova, escondendo-a e deturpando-a e, por fim, o homem da nova atitude, que retoma da antiga o discurso que ele já ultrapassou em sua ação.

52 Se o choque que decidiu a vida inteira de Platão, e o levou a ultrapassar a discussão, foi provocado pela constatação de que a comunidade mata o homem que teve razão, esse choque corresponde à crise que, na história da filosofia, "marca a data do nascimento da *ontologia*". Mas na obra de Platão, não ocorre apenas o nascimento da ontologia. Nela tematiza-se também o discurso da *discussão,* ou seja, a categoria pura da atitude pura de Sócrates, que ilustra "o fato mais importante da história tal como a lemos, porque ela constitui o ponto de partida dessa história".

53 Volto ao *entretien* de Dumont com Weil. Dumont afirma ter apreendido com Weil a significação real e profunda do empreendimento platônico e da teoria das ideias, ou seja: diante do desastre provocado pela sofística, que arruinava toda ontologia e toda ciência verdadeira, era preciso introduzir a medida e salvar os fenômenos. Dumont cita Weil: "O projeto de Platão está contido em uma única fórmula: *lógon didónai*".[50] Ora, dar razão foi o que pretendeu Sócrates com o procedimento de interrogar e responder, "mediante uma busca em comum, de modo a determinar um consenso ativo e sólido dos interlocutores".[51]

Mas, diante do fracasso de Sócrates, Platão empreendeu o projeto de dar razão por meio da dialética, inicialmente recorrendo ao método das hipóteses e, posteriormente, ao procedimento das divisões e das conjunções, o único adequado a subir na direção do que é, para descer em seguida na direção dos fenômenos que também são, com vistas a apreender a realidade na sua unimultiplicidade.

54 Quando Dumont fez notar que *lógon didónai* tinha uma sonoridade mais aristotélica do que platônica, Weil o tranquilizou dizendo: "Isso não tem a menor importância, esse é projeto de Platão: dar razão. No fundo [...] esse é o verdadeiro valor do *sózein tà phainómena*".[52]

NOTAS

1. Luís Manuel Bernardo, na perspicaz leitura da obra weiliana, *Linguagem e discurso. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Weil*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, traduz o termo *reprise* por *reassunção*. A tradução é correta, mas no Brasil tornou -se comum traduzir por *retomada*, com vistas a absorver, além do sentido de "voltar a assumir, tornar a tomar (algo concreto ou abstrato, que se perdeu), recuperar", também o sentido de "dar continuidade a, continuar (o que foi interrompido)". Cf. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2009, *ad loc*.

2. Cf. Kirscher, G., *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille, Presses Univ. de Lille, 1992, p. 46.

3. Todas as referências à *Lógica da filosofia* serão dadas no corpo do texto com a sigla LF seguida da página. Utilizo a tradução de Lara C. de Malimpensa, São Paulo, Editora É Realizações, 2012.

4. Cf. M. Savadogo, *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Namur, Presses Univ. de Namur, 2003, pp. 38 e 39 respect.

5. Retomo, com modificações, parte da comunicação apresentada no Colloque International sur Discours, violence et language: un socratisme d'Eric Weil, Centre Eric Weil (Lille)/Collège International de Philosophie (Paris), Paris, 18-19 novembre 1988. A comunicação foi publicada em *Síntese* (Belo Horizonte), v. XVI, n. 46, maio/ago. 1989, pp. 49 -70, depois em *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, n. 9-10, Paris, Éditions Osiris, 1990, pp. 109-158, com a transcrição da discussão que seguiu. O texto também foi republicado em Perine, M., *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*, São Paulo, Loyola, 2004, pp. 35-70.

6. Sobre a revolução da sofística ver: Kerferd, G. B., *O movimento sofista*, trad. M. Oliva, São Paulo, Loyola, 2003, particularmente os caps. 6 e 7.

7. Cf. Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* Paris, Éd. du Seuil, 1948, p. 83.

8. Cf. Sichirollo, L., "La discussion ou la dialectique des anciens", *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*, Lille, Presses Univ. de Lille, 1989, p. 18.

9. Cf. Kirscher, G., *La philosophie d'Eric Weil*. Systématicité et ouverture, Paris, PUF, 1989, p. 249.

10. Cf. "A filosofia e a metafísica como ciência primeira" (LF 145 -147), em Bouillard, H., "Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil", *Archives de Philosophie*, 40 (1977), pp. 543-621, espec. p. 567.

11. Cf. Kirscher, G., *La philosophie d'Eric Weil*, *op. cit*., p. 250.

12. Para o estado da pesquisa histórica sobre Sócrates, cf. Montuori, M., *Socrate. Fisiologia di un mito*, 3.ª ed. aumentada, Introd., G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 41-105.

13. Cf. Santas, G. X., *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, Introd. G. Reale, trad. F. Filippi, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 9. Do mesmo calibre é a afirmação de Werner Jaeger de que "Sócrates é o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente". Cf. Jaeger, W., *Paideia. A formação do homem grego*, trad. A. M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 512.

14. Cf. Grimaldi, N., *Sócrates o feiticeiro*, trad. N. N. Campanário, São Paulo, Loyola, 2006, p. 35.

15. Cf. Vlastos, G., *Studi socratici*, Introd. G. Reale, trad. F. Filippi, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 9.

16. Cf. Reale, G., *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano, Rusconi, 2000, p. 139. No *Cármides* (153 D-154 E) o exame dialético é comparado ao ato de desnudar a alma para revelar a sua beleza, e no *Laques* (187 D-188 B) o método da refutação visa a experimentar a alma do interlocutor para que ela se liberte da ilusão e do engano relativamente a si mesma.

17. Cf. Patocka, J., *Socrate*, a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, Milano, Rusconi, 1999, p. 395.

18. Cf. Vlastos, G., *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, Milano, La Nuova Italia, 1998, p. 40.

19. Cf. Reale, G., *op. cit*., p. 161.

20. Cf. Id., *Ibid*., p. 167 s.

21. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 6, 987 b 29-33.

22. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 57; Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII 6.

23. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, M 4, 1078 b 25-27.

24. Cf. Casertano, G., "Definição, dialética e *logos*. Apontamentos para um estudo sobre a dialética de Platão", in: Migliori, M.; Fermani, A. (Orgs.), *Platão e Aristóteles. Dialética e lógica*, trad. I. C. Benedetti, São Paulo, Loyola, 2012, pp. 55-71, aqui p. 57 s.

25. Cf. Migliori, M., "Onipresença e complexidade da dialética de Platão", in: Migliori, M.; Fermani, A. (Orgs.), *op. cit.*, pp. 213-272, aqui p. 215.

26. Sobre esta compreensão da realidade e da dialética, remeto unicamente ao *Filebo*, um dos últimos diálogos escritos por Platão, no qual, segundo E. Berti, Platão diz a palavra definitiva sobre a dialética. Cf. Berti, E., "Dialettica e principi nel *Filebo* di Platone", in: *Studi aristotelici*, Japadre, L'Acquila, 1975, pp. 329-346. Ver também: Migliori, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Introd. T. A. Szlezák, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

27. Ver: Kirscher, G., "Catégories antiques et pensée antique dans la *Logique de la Philosophie*", *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*, op. cit., pp. 107-118.

28. Cf. Weil, E., "Pensée dialectique et politique", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 60 (1955) pp. 1-25, depois em *Essais et conférences I*, pp. 232 -267. Cito desta edição, com a sigla EC I seguida da página.

29. Sobre isso ver também o texto de Weil, "De la dialectique objective", *Philosophie et réalité.* Derniers essais et conférences, Paris, Beauschesne, 1982, pp. 59-68.

30. Cf. *Filebo,* 17 A 4. No texto sobre "Pensamento dialético e política", Weil reconhece isso, com uma referência em nota ao *Filebo*: "A tarefa do dialético será determinar, por via da análise, a descida concreta que vai do Um ao múltiplo, não por uma oposição brutal do Um e do infinito (ou antes, do indefinido), mas por meio de todos os degraus da escala das essências – e é esse lento e paciente trabalho que opõe o dialético-filósofo ao dialético formal ou formalista da simples contradição, à *erística*". (EC I 237)

31. Cf. Longo, A., *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2000, p. 3.

32. Além do artigo pioneiro de R. Callois, "Attitudes et categories", *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953) pp. 273-291, e das pp. 46-48 da obra de G. Kirscher, citada na nota 3, cf. Almaleh, G., *Philosophie et histoire de la philosophie dans la Logique de la philosophie*, *Archives de Philosophie,* 33 (1970) pp. 439-470; Ganty, E., *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Préface

de G. Kirscher, Namur, Presses Univ. de Namur, 1997, pp. 173-178; Sanou, J. B., *Violence et sagesse dans la philosophie d'Eric Weil,* Roma, Editrice PUG, 2008, pp. 20-21; Costeski, E., *Atitude, violência e Estado mundial democrático. Sobre a filosofia de Eric Weil*, Fortaleza/São Leopoldo, Edições UFC/ Unisinos, 2009, pp. 89-122.

33. Weil afirma, em nota: "É preciso observar, no entanto, que Sócrates, quando explica o que faz, não fica nos limites do que faz, mas retoma (inevitavelmente) as categorias anteriores" (p. 131, n. 1).

34. Platão, *Fédon*, 59 B.

35. Cf. Santas, G., *op. cit*., p. 15.

36. Sobre a estratégia de ocultamente de Platão em sua obra escrita, remeto ao belo artigo de Gagnebin, J.-M., "Platão, acho, estava doente", *Kleos* 4 (2000), pp. 89-95.

37. Cf. Aristóteles, *Constituição dos Atenienses*, 39 (Introdução, tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003).

38. Cf. Natalicchio, A., "Μη μνησικακειν": l'amnistia, in: Setis, S. (a cura di), *op. cit*., pp. 1305-1322, aqui p. 1309.

39. Cf. Diógenes Laértios, II 10, 106. Em III, 6 ele escreve que "Aos vinte e oito anos, segundo Hermôdoros, Platão retirou-se para Mêgara com outros discípulos de Sócrates, indo juntar-se a Eucleides".

40. Com efeito, em Lísias, XXII, 8 encontra-se a menção a certo Anito, *sitophúlax* (inspetor de grãos), que a crítica atual unanimemente admite ser o acusador de Sócrates. Cf. Montuori, M., *op. cit*., p. 307, n. 69.

41. Cf. Montuori, M., *op. cit.*, p. 309. Sobre os *sokratikoi logoi* ver também: Kahn, C. H., *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Introd. M. Migliori, trad. L. Palpacelli, Milano, Vita e Pensiero, 2008, pp. 9-42.

42. Cf. Montuori, M., *op. cit*., p. 325. Sobre o *Kategoría Sokrátous*, de Polícrates, ver a ampla discussão e a literatura crítica nas pp. 243-248; 307-312 e 321-324.

43. Cf. Kahn, C. H., *Platone e il dialogo socratico*, *op. cit*., p. 105.

44. Cf. Vaz, H. C. de L., *Platonica,* São Paulo, Loyola, 2011, pp. 69-84, aqui p. 81.

45. Cf. Vlastos, G., *op. cit*., p. 38.

46. Basta lembrar das comunicações de P.-J. Labarrière ("La figure de Socrate dans la *Logique de la Philosohie* d'Eric Weil"), de E. Naert ("Socrate dans la *Philosophie Morale"*), de M. Roth ("Weil au-delà de Socrate et de la discussion") e de G. Kirscher ("Eric Weil et Socrate. Discussion et dialogue") no Seminário sobre o "Socratismo de Éric Weil", citado acima na nota 6.

47. Cf. Fruchon, P., "Vérité et système dans la *Logique de la Philosophie* en rapport avec ses références à Parmenide et Platon", in: *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique, op. cit*., pp. 99-105.

48. Cf. Dumont, J.-P., "Protréptique et initiation à la philosophie antique (Entretien avec Eric Weil)", *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique, op. cit*., pp. 37-50.

49. Platão, *Íon,* 534 AB.

50. Cf. Dumont, J.-P., *op. cit.*, p. 44.

51. Cf. Giannantoni, G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di Bruno Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 106.

52. Cf. Dumont, J.-P., *op. cit*., p. 47.

RESUMOS

Este artigo reflete sobre a passagem da categoria *Discussão* à categoria *Objeto* na *Lógica da filosofia* e sobre a *retomada* da *Discussão* pelo *Objeto*. Essas categorias são ilustradas, respectivamente, pelas *atitudes* de Sócrates e de Platão. Minha hipótese é que se o Sócrates da Discussão é uma criação de Platão do Objeto, então a *retomada* da Discussão pelo Objeto constitui um caso único na *Lógica da filosofia* em que a antiga categoria é produzida pela nova e a nova atitude, gerada pela antiga, a ultrapassa e a conserva na ação.

Cet article réfléchit sur le passage de la catégorie de la Discussion à la catégorie de l'Objet dans la *Logique de la philosophie* et sur la *reprise* de la Discussion par l'Objet. Ces catégories sont illustrées respectivement par les *attitudes* de Socrate et de Platon. Mon hypothèse est que si le Socrate de la Discussion est une création du Platon de l'Objet, alors la reprise de la Discussion par l'Objet est un cas unique dans la *Logique de la philosophie* dans lequel l'ancienne catégorie est produite par la nouvelle et la nouvelle attitude, engendrée par l'ancienne, la dépasse et la préserve dans l'action.

ÍNDICE

Mots-clés: discussion, objet, reprise, Socrate, Platon
Palavras-chave: discussão, objeto, retomada, Sócrates, Platão

AUTOR

MARCELO PERINE

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).
É doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1986). Desde 1995 é Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Publicou *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil* (1987, 2a. ed. 2013, trad. francesa em 1991 por Beauchesne Éditeur); *Eric Weil e a compreensão de nosso tempo* (2004). Traduziu a *Filosofia política* (1990, 2a. ed. 2011) e a *Filosofia moral* (2011) de Eric Weil, e publicou vários artigos sobre Weil em periódicos brasileiros e estrangeiros.
Est Docteur en Philosophie de l'Université Grégorienne de Rome (1986). Il est Professeur de la Pontíficia Universidade Católica de São Paulo depuis 1995. Il a publié *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil* (Beauchesne, 1991) et *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo* (2004). Il a traduit la *Philosophie politique* (1990, 2ème ed. 2011) et la *Philosophie morale* (2011) d'Eric Wei et il a publié plusieurs articles sur Weil dans des revues brésiliennes et internationales.