

PLATÃO E AS ORIGENS DA TRADIÇÃO DIALÉTICA: CRUZAMENTO ENTRE A METAFÍSICA E A POLÍTICA

Hector Benoit¹

RESUMO: O artigo retoma uma longa pesquisa do autor a respeito de Platão e a tradição dialética, assim como avança algumas das suas possibilidades de desenvolvimento teórico para refletir sobre a irracionalidade do mundo tecnológico contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Dialética. Democracia. Irracionalidade Tecnológica.

PLATO AND THE ORIGINS OF THE DIALECTICAL TRADITION: THE INTERSECTION OF METAPHYSICS AND POLITIC

ABSTRACT: This article resumes a long research work carried out by its author on Plato and the dialectical tradition, and puts forward some possibilities of theoretical development, to reflect about the irrationality of the contemporary technological world.

KEYWORDS: Plato. Dialectics. Democracy. Technological irrationality.

Caso lermos os *Diálogos* numa perspectiva dialética e fenomenológica, desenvolvida em dois livros que recentemente publiquei, manifesta-se uma leitura dos *Diálogos* que, em certo sentido, volta-se contra grande parte da

¹ Professor Livre-Docente pela Unicamp, Doutor e Mestre pela USP, atualmente Professor Colaborador do Departamento de Filosofia da Unicamp, Diretor do CPA (Centro de Estudos e Documentação do Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica – IFCH, Unicamp); orientador do PPG do Departamento de Filosofia da Unicamp; hbenoit@uol.com.br.

tradição hermenêutica de Platão (uma tradição analítica) e desvelam-se, mais claramente, as relações dos *Diálogos* com as origens da tradição dialética ocidental e com a modernidade – particularmente com as obras de Hegel, Marx e outros autores que rompem com a noção de identidade absoluta.

Esta leitura é o resultado de mais de 30 anos de pesquisa a respeito da tradição dialética e da obra de Platão. Recentemente, publiquei dois livros complementares que fazem a exposição mais clara dessa perspectiva. O último livro intitula-se *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética* (2017), ed. Annablume, SP, Brasil. A obra possui 563 páginas. Ainda que possa ser lida separadamente, é a continuação de meu outro livro, publicado em 2015 pela mesma editora, intitulado *Platão e as temporalidades: a questão metodológica* (206 páginas). Esta primeira obra procura explicar a metodologia específica utilizada. Ambos os livros são versões modificadas e desenvolvidas tanto da minha tese de doutorado defendida na USP em 1990, como de diversos artigos sobre o próprio Platão, sobre Hegel, Marx e o marxismo, mas, particularmente, trata-se do desenvolvimento da minha tese de Livre-Docência defendida em 2004 na UNICAMP.

Se algumas das principais ideias defendidas nestes últimos livros já apareciam em parte na minha tese de doutoramento de 1990, em artigos, e na tese de livre-docência de 2004, somente nestes livros publicados recentemente cheguei a desenvolver melhor o conceito de *léxis*, “ação de dizer” (algo que pode ser compreendido plenamente como “o modo de exposição”), superando certos limites que ainda postulavam a noção de “*léxis*” demasiadamente presa ao âmbito “dramático”, caindo ainda em algo que seria limitado, podendo confundir-se com aspectos quase meramente “literários” e externos, assim, ao próprio conteúdo mais conceitual. Depois aprimorei mais essa noção, graças, em grande parte, a diversas discussões

com o Professor Arley Moreno (especialista, não por acaso, em filosofia da linguagem e, particularmente, em Wittgenstein²).

Como escreve Arley Moreno na “apresentação” do meu livro a respeito de Platão e as temporalidades:

Com seu livro, o prof. Benoit enfrenta, no âmbito específico da história da filosofia, a ampla e secular questão de como compreender e explicar as obras humanas em sua especificidade simbólica. Isto é feito através de severa crítica à atitude cientificista vigente nessa área da Filosofia e, também, através do método imanentista que Benoit propõe para a leitura e interpretação de textos – tomando como exemplo de sua aplicação os ‘Diálogos’ de Platão.³

Como se vê, já nessas palavras Arley ressalta a explicação que caracteriza a minha metodologia como dando ênfase à importância de se respeitar a “especificidade simbólica” de uma obra filosófica, através de “severa crítica à atitude cientificista” que prevalece mesmo nessa área da

² Cf. Arley Moreno (Professor Titular da Unicamp), “Apresentação”, páginas 7 a 19, in, Hector Benoit, *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, editora Annablume, São Paulo, 1915. Além dessa apresentação, foram valiosas as diversas trocas de mensagens e conversas pessoais que trocamos desde 2004, quando o Professor Arley Moreno participou da minha banca de Livre-Docência na UNICAMP. Arley mostrou-me como em Wittgenstein aparece o mesmo problema, sobretudo na sua procura incansável de uma *léxis* perfeita para *As Investigações Filosóficas*, algo que, infelizmente, apesar dos esforços que se manifestam nos seus manuscritos, jamais chegou a atingir (apesar dos recortes, reformulações e anotações paralelas), terminando a vida tragicamente sem publicá-las. Importante também foi a leitura do livro de Arley Moreno, *Introdução a uma Pragmática Filosófica*, SP, Editora da Unicamp, 2005 (414 páginas). Como apresenta Arley ainda na introdução desse seu livro: “Uma teoria filosófica da representação e do conceito, ao assumir uma orientação pragmática, deverá elaborar conceitos que permitam interpretar a diversidade de elementos pré-lógicos em sua função *reguladora* ou *constitutiva* da significação conceitual; mais amplamente, deverá interpretar a ligação simbólica relativamente à dimensão circunstancial em que se é construída. Não se trata de integrar a gênese empírica da análise da significação, mas, pelo contrário, de indicar os processos de integração do empírico pela atividade simbólica que conduzem à organização formal da experiência e à constituição de objetos para o pensamento.” (p. 30)

³ “Apresentação” in obra supra citada de Benoit, *Platão e as temporalidades (...)*, p. 7.

Filosofia. Arley ressalta também “o método *imanentista*” para a leitura e interpretação de textos, e, por fim, ainda destaca que a aplicação aos *Diálogos* seria apenas um “*exemplo*” dessa metodologia. Ou seja, tal metodologia pode ser aplicada a outras obras filosóficas e não somente à obra de Platão (e, de fato, venho há bom tempo realizando tal esforço em outras obras que comentei). Porém, para se afastar do método das ciências da natureza e captar o aspecto simbólico específico das obras filosóficas, comenta ainda Arley, precisamente, foi necessário forjar outro método “para compreender e explicar os fatos humanos, que permita preservar a objetividade das análises – i.e., evitando que o investigador projete elementos subjetivos e culturais sobre aquilo que investiga.”⁴ O problema maior é diferenciar-se das ciências da natureza que reduzem a sua metodologia a relações quantitativas e “mecânicas de causalidade”. Em diversas outras obras dialéticas, a noção de “causa” é superada por aquela de “determinação”, ou seja, algo provisório e superável no processo de desenvolvimento dialético.

Porém, também como observa Arley Moreno, no “caso dos fatos simbólicos, produtos do trabalho humano – como a obra de Platão – (...) o pesquisador estará sempre mais ou menos diretamente envolvido com os fatos que pretende explicar, por ser, ele próprio, um agente simbólico.”⁵ Como ele diz logo a seguir, “o pesquisador quer explicar algo que ele compreende, i.e., o *sentido* do fato, e sabe que não poderá fazê-lo exclusivamente através de modelos quantitativos e causais – tal como nos mostra a recente história das diversas tentativas de formalização dos fatos humanos”⁶

A partir destes meus últimos livros, evolui justamente para essa direção, mais conscientemente, em âmbito superior a respeito da questão

⁴ *Ibidem*, p. 7-8.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁶ *Ibidem*.

da *léxis*, agora pensada como *todos os elementos simbólicos* que aparecem nos *Diálogos* e que lhes dão um *sentido* assim como uma *temporalidade específica*. Portanto, esses dois livros são o resultado mais acabado, como disse, de muitos anos de pesquisa e reflexão.

Segundo o método desenvolvido nesse longo período, reconheço nos *Diálogos* quatro temporalidades:

Primeira: a temporalidade da *léxis* (que significa “a ação mesma do dizer”), aquilo que não seria uma particularidade de Platão, mas sim de todas as obras dialéticas. Nesse sentido, já havia mostrado como a “*léxis*” seria o “modo de exposição”, algo fundamental que caracteriza a dialética, conceito muito importante em Hegel, Marx e outros autores marxistas, algo já desenvolvido, anteriormente, por mim, em alguns textos sobre Marx e outros que praticam a dialética. Neste caso, a *léxis* aparece como o “modo de exposição” que sempre precisa ser respeitado para a compreensão da obra como totalidade⁷.

⁷ Hector Benoit, “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”, revista *Crítica Marxista*, editora Brasiliense, vol 1, nº 3, 1996. Também Hector Benoit, “Sobre o desenvolvimento dialético do Programa”, in *Crítica Marxista*, editora Xamã, 1997; nesse artigo examino o desenvolvimento do chamado “Programa de Transição” de Trotsky. Da mesma forma, esse conceito de “modo de exposição” é fundamental no livro *O problema da crise capitalista em O capital de Marx*, Hector Benoit e Jadir Antunes, 2016, Paco Editorial, Jundiaí, SP (211 páginas). Cf. resenha deste livro do Professor Eleutério F. S. Prado (Economia, USP), que compreende bem esse problema, *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, nº47, maio-agosto, 2017 (<http://revistasep.org.br/index.php/sep/article/view/314>). Em outro artigo, o Professor Eleutério Prado utiliza o conceito de “*léxis*”, citando inclusive, o meu livro *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*” tanto no artigo como na bibliografia, in artigo publicado na *Revista Outubro*, nº 30, maio/2018, “O rentismo e a *léxis* de *O capital*”. Escreve Eleutério Prado precisamente: “Como já ficou implícito no exposto, o termo *léxis* está sendo empregado aqui para indicar a ordem das categorias numa exposição que visa abarcar certa totalidade. Segundo Benoit, que o empregou nesse sentido, ele faz referência ao modo de concatenação das categorias, o qual caracteriza a temporalidade conceitual da obra filosófica na matriz dialética (Benoit, p. 174-175, *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, 2015). Assim – continua Eleutério – não se teria numa obra como *O capital* – ou como a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – um mero arranjo de noções, uma sequência relativamente arbitrária de categorias, as quais poderiam ser reordenadas de alguma outra maneira. Ao contrário, nessas obras, todas as figuras, e mesmo a primeira que dá início à exposição, encontram-se articuladas entre si dialeticamente, isto é, por

No caso específico dos *Diálogos* de Platão, a *léxis* seria construída pela formação temporal constituída por todos os elementos simbólicos das obras, ou seja, os elementos particularmente apresentados nas chamadas “introduções” – mas não somente nelas –, que localizam de maneira precisa a maioria dos *Diálogos*, os temporalizam e os ordenam fenomenologicamente. Os *Diálogos* teriam, assim, na *léxis*, uma ordenação imanente pré-conceitual, a partir da revelação de quando supostamente teriam ocorrido aquelas conversas filosóficas. Isto se faz com referência à idade dos personagens (como no *Parmênides*, datado por volta de 450, com Sócrates muito jovem ainda), aos fatos históricos citados, tais como batalhas (a batalha de Potidea, por exemplo), festas e festivais (como no *Banquete* que é datado precisamente, 416 a. C, pela vitória de Agatão nos jogos poéticos), processos jurídicos (como o de Sócrates, ocorrido em 399 a. C), morte de Sócrates em 399 no diálogo *Fédon*, assim como outros acontecimentos, citados e inscritos interiormente no próprio texto de maneira imanente como figuras, ou elementos simbólicos, que, em geral, são pouco considerados, como se fossem elementos ditos “dramáticos” e que só teriam um interesse do ponto vista secundário, enquanto algo meramente literário. Ao contrário, para mim, tal *léxis* ganhou cada vez mais um sentido rigoroso e seria o próprio mapa imanente de ordenamento de leitura dos *Diálogos*, o ordenamento final que o autor Platão nos deixou como guia de sua obra. Essa *léxis* teria sido montada e remontada através de toda a sua vida, diversas vezes, indicando como realmente devemos ler os *Diálogos* como uma totalidade que se desenvolve dialeticamente, uma temporalidade e um sentido posto de forma imanente nos próprios textos.

uma lógica que ordena e concatena todas as categorias por meio de posição/pressuposição. Logo não se pode introduzir arbitrariamente uma nova noção nessa ordem apenas porque ela parece descritiva ou politicamente interessante.” (p. 82).

Segunda temporalidade: constatada tal *léxis*, poderíamos desvelar e deduzir uma outra precisa temporalidade, a qual chamo de “temporalidade da *nóesis*” (ou, literalmente, “a ação de pensar”), a temporalidade conceitual, aquela que para os comentadores, em sua maioria, é constituída arbitrariamente, apenas, como diz Victor Goldschmidt, “obedecendo à comodidade de exposição da doutrina”. Seria chamada por Goldschmidt de “tempo lógico”. Tal tradição, apesar de já aparecer em Aristóteles, consolida-se definitivamente com o Neoplatonismo, no qual ocorre a predominância da preocupação de expor “dogmaticamente” a “doutrina de Platão”, ou seja, a teoria das ideias, a teoria da procura do Bem supremo, a teoria do amor platônico, a teoria da imortalidade da alma, em suma, todas as doutrinas que são atribuídas a Platão pelos manuais de Filosofia até hoje, e que procuram mostrar justamente que existe uma doutrina “dogmática” de Platão, combatendo aqueles que o aproximavam até do ceticismo⁸.

Ora, com isso, com a preocupação conceitual-lógica como primeira (e em geral única preocupação), desaparece toda a temporalidade inscrita na materialidade simbólica, aquela da *léxis*. Evidentemente, no entanto, na minha leitura, é exatamente o resultado dessa temporalidade da *léxis* que desemboca na constituição de uma “temporalidade lógica”, sempre procurada pelos comentadores, mas, quando pensada isoladamente da *léxis*, não coincide em nada com aquela que pode ser deduzida da própria *léxis*. Como é o caso no célebre “tempo lógico” de Victor Goldschmidt. Para este autor, no seu livro clássico *Les Dialogues de Platon*⁹, como dissemos

⁸ Anônimo, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, edição bilingue de J. Whittaker e P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990. Cf. também Bonazzi, M., *Academici e Platonici. Il Dibattito Antico sullo Scetticismo di Platone*, Filarete, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 2003; Cf. ainda, Benoit, H., “Platão além do dogmatismo”, revista *Trans/Form/Ação*, UNESP/Marília, 1995.

⁹ 3 edição, PUF, Paris, 1971.

acima, os elementos simbólicos são tomados como tema não-filosófico, algo de interesse meramente dramático e só de interesse para um estudo literário. Quanto à ordem de exposição da “doutrina”, o “tempo lógico”, diz ele que obedece à mera arbitrariedade, à “comodidade de exposição”!

Terceira temporalidade: após a dedução da *nóesis*, podemos deduzir o que eu chamo de “temporalidade da *gênesis*”, pois a maioria dos personagens são conhecidos historicamente, viveram e morreram na Grécia dos séculos V, IV e III a. C., tais como Parmênides, Górgias, Protágoras, Sócrates, Alcibíades, Críton, Cármides, Crítias e tantos outros, como até o próprio autor, Platão. Os *Diálogos* supostamente decorrem claramente entre 450 a.C. (Sócrates muito jovem ainda no diálogo *Parmênides*, possui cerca de 20 anos apenas) e o ano da morte de Sócrates (399), marcado por uma série de obras importantes (*Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton*, e *Fédon*) e, finalmente, a data derradeira de 347 a.C. (morte de Platão, quando estava terminando *As leis*).

Quarta temporalidade: trata-se da temporalidade da *póiesis*, ou produção da obra, aquilo que os comentadores identificam como a *cronologia* da obra. Curiosamente, estas quatro temporalidades não coincidem totalmente na minha análise dialética e fenomenológica. Por exemplo, o diálogo *Parmênides* teria sido escrito somente no final da vida de Platão e seria um dos últimos na temporalidade da *póiesis* ou cronologia da obra, mas, ao mesmo tempo, seria o primeiro absoluto na temporalidade da *léxis*, pois Sócrates tem apenas vinte anos e estaríamos por volta de 450 a.C. Partindo-se da minha análise, haveria coincidência somente entre as temporalidades da *léxis* e aquela da *nóesis*, pois a *léxis* teria sido construída por último (após muitas montagens e desmontagens, recortes, inserções e

mesmo diálogos que teriam sido reescritos) e seria a forma definitiva por meio da qual Platão nos teria deixado a leitura imanente da sua obra, e a sua significação conceitual última, a sua intencionalidade lógica, pré-constituída simbolicamente na *léxis*.

Ora, caso lermos os Diálogos nessa ordem originada na perspectiva dialética e fenomenológica cairia toda uma tradição de 2.500 anos. Em primeiro lugar, Sócrates e Parmênides, assim como Timeu e Crítias, e particularmente o Estrangeiro de Eléia, não poderiam ser confundidos com Platão. Os *Diálogos*, no seu desenvolvimento, mostrariam longamente as diversas tentativas de Sócrates para resolver o problema da “participação”, ou seja, a relação entre as coisas sensíveis e as ideias, assim como a “participação” das ideias contraditórias entre si, problemas colocados já lá no começo da temporalidade da *léxis*, no diálogo entre o jovem Sócrates e Parmênides. Ora, de 450 até 399, Sócrates se debate em torno dos problemas colocados por Parmênides em sua juventude e não encontra saída. Os *Diálogos* descrevem essa longa trajetória socrática e como, finalmente, em 399, aparece a solução dessa problemática, mas, através de outro personagem que substitui Sócrates como diretor do diálogo: o Estrangeiro de Eléia. Este personagem, no diálogo *Sofista*, mostra onde estaria a *aporia* fundamental que impede Sócrates de responder aos problemas colocados por Parmênides. O projeto socrático jamais enfrentou o interdito de Parmênides a respeito do *não-ser*. Por isso, no diálogo *Sofista* aparece a figura do Estrangeiro de Eléia que, quase como um novo Édipo, realiza o *parricídio* ao “pai” Parmênides, pai de todas as antigas teorias sobre o ser, e demonstra a existência do *não-ser*, a quebra da identidade absoluta do ser, e a necessidade de aceitar a contradição, fundamento supremo da dialética negativa. Ao mesmo tempo, realiza-se em certo sentido o “parricídio” do próprio Sócrates, que jamais

enfrentou o pai Parmênides, criador de todas as dialéticas analíticas ainda prisioneiras da identidade.

Com isso, o Platão da tradição milenar tombaria totalmente em uma série de aspectos fundamentais, particularmente, tudo aquilo que Sócrates diz nos *Diálogos* são apenas momentos que não podem ser fixados como essenciais e ser tomados ou citados como o pensamento de Platão, ele próprio. Mas, sim, são momentos dialéticos que se desvanecem, que pouco a pouco vão perdendo a sua verdade provisória, até o momento mais decisivo, aquele do diálogo *Sofista*, no qual são dissolvidas definitivamente as principais verdades socráticas e sua longa trajetória narrada de 450 a 399. Se ainda no *Fédon* Sócrates retoma a teoria das ideias e tenta demonstrar a imortalidade da alma, percebe-se primeiramente uma grande resistência em Símiias e Cebes quanto a aceitar a imortalidade da alma. Porém, terminam cedendo junto aos outros discípulos, diante de um Sócrates que está à beira de deixar o corpo, concordam com a teoria socrática, mas, parece que muito mais por estar diante de um homem que está á beira da morte. O convencimento de todos os discípulos a respeito da imortalidade da alma é posto em dúvida, sobretudo quando se aproxima a hora fatal da cicuta e todos caem em prantos, alguns até em desespero. Sócrates lhes diz que sente vergonha deles, pois eles próprios não parecem acreditar na imortalidade da alma, e tampouco em que ele estará logo partindo para outra vida liberta das torturas do corpo.

Platão teria, realmente, através da figura misteriosa do Estrangeiro de Eléia, descoberto o caminho do não-ser, e, com isto, quebrado a teoria da identidade, sobretudo da identidade pensada como absoluta. Assim, o Ser não seria o mesmo que si, mesmo quando se diz “o Ser é o mesmo que o ser”, pois, para qualquer determinação do Ser ele teria de entrar em relação com

o gênero de um outro. O Ser quando é o mesmo que si, é outro que o gênero do Mesmo, assim como é outro que o gênero do Outro. Isto dado na instância da ontologia abriria o caminho para destruir a teoria política de *A república*, que seria uma teoria ainda socrática, ainda fiel à lógica da não-contradição. O Bem, centro do pensamento de Sócrates, Bem jamais atingido, não poderia unificar metafisicamente as coisas sensíveis e muito menos a permanente crise política da polis grega. O Bem socrático seria a retomada do Ser-Um de Parmênides.

Nesse sentido, *A república*, um diálogo tão valorizado como o “pensamento político de Platão”, mostra-se como algo que, na verdade, permanece como “aporético”, e, como afirma Sócrates, já perto do final do diálogo, “somente existe na alma do filósofo” e este está destinado talvez a não militar em cidade alguma das existentes ou das que existirão. Nesse sentido, é interessante lembrar a questão da propriedade em *A república*. O próprio comunismo e a dissolução da família, somente existiriam no estamento dos guardiães, sendo que os outros estamentos da cidade permaneceriam apegados à apropriação privada da *physis*. No entanto, para a tradição dominante, *A república* seria a cidade ideal de Platão, e não um projeto *socrático*. Desta maneira, a política de Platão seria uma utopia que jamais poderia ser realizada, existindo apenas na alma do filósofo ou como “um paradigma no céu”. Como apresenta o livro de Mário Vegetti (2010), assim exatamente intitulado, *Um paradigma no céu*, que apesar de uma valiosa síntese da longa história hermenêutica da política dos *Diálogos*, não ultrapassa em nenhum momento essa longa tradição que privilegia *A república*, confundindo sempre Sócrates com o próprio Platão.

Ora, a entrada em cena do Estrangeiro de Eléia no diálogo *Sofista* manifesta já no *Político* sérias consequências. O diálogo *Político*, que é

sequência do diálogo *Sofista*, e também exposto pelo Estrangeiro de Eléia, rompe com a teoria política do Sócrates de *A república*. Ali já se reconhece que, caso não exista uma ciência política perfeita, é melhor obedecer às leis existentes do que se arriscar a que a cidade seja governada por um tirano ou um sofista (ainda que este tente se passar pelo “rei-filósofo”). Nesse sentido, se afirma que, sem a certeza de uma verdadeira ciência política, e sem obedecer às leis, a democracia seria o melhor de todos os governos, pois, como diz o Estrangeiro, nas sociedades humanas não nascem reis como nas colmeias das abelhas. Afirma-se, então, que, nesse caso, os homens têm que se contentar com a democracia, têm que se reunir em comum, em assembleia, e discutir as leis que considerarem melhores.

Exatamente por isso, o último dos diálogos, que teria permanecido inacabado, *As leis*, narrado por um misterioso personagem, um idoso ateniense, recuperando em grande parte toda a experiência democrática grega e a existência de uma dialética do *não-ser*, elabora o projeto de uma nova cidade, uma cidade *transitória* que, se, no futuro, chegaria ao *comunismo* mais completo, no presente seria governada por uma teoria embasada nos conselhos, onde os chefes ou arcontes seriam eleitos diretamente, com as mãos levantadas, isto em todas as instâncias: mesmo nas forças armadas. Neste caso, os hoplitas ou soldados elegeriam em assembleia os seus arcontes, da mesma forma fariam os arqueiros, os marinheiros e os outros setores das forças armadas. De maneira igual, praticamente todos os cargos de chefia seriam eleitos democraticamente e o poder supremo seria ainda aquele de um conselho, o chamado “conselho noturno”, surgido dos outros conselhos, que se reuniria de madrugada para iluminar com a discussão contraditória o dia a dia da cidade, que, sobretudo, teria como objetivo chegar gradualmente ao comunismo. Essa teoria dos conselhos é desenvolvida,

sobretudo, no livro VI de *As leis*, sendo que o chamado “conselho noturno” é desenvolvido, particularmente, no livro XII (950 e seguintes).

Caminharíamos assim, gradualmente, a uma comunidade – uma *koinonia* – que se autogovernaria e que eliminaria o Estado autoritário, a família e a propriedade privada. Como diz, de maneira precisa, o idoso Ateniense, personagem principal das *Leis*, na seguinte passagem exemplar em que descreve a cidade mais afortunada, aquela em que desaparecerá totalmente a opressão, citemos integralmente este trecho:

Em primeiro lugar, temos a cidade, a forma de governo e as leis ideais, confirmantes, com satisfatória aproximação do antigo provérbio que nos mostra como tudo entre amigos é comum. Se tais condições se observam presentemente em qualquer parte, ou se algum dia chegarão a concretizar-se – serem comuns as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os bens –, no caso de ficar banida o que se chama propriedade privada, e se conseguir, na medida do possível, tornar comum, de uma maneira ou de outra, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver, ouvir, ou trabalhar em comum, e que todos, a uma voz, dentro das possibilidades humanas, elogiem ou censurem as mesmas coisas, por se alegrarem ou se entristecerem com elas, e havendo, em suma, conseguido as leis amoldar a cidade na mais perfeita unidade que se possa conceber: ninguém jamais adotará critério melhor e mais acertado do que esse, para atingir o mais alto grau da virtude. Numa cidade assim constituída, quer seja povoada por deuses, quer por filhos dos deuses em grande número, seus habitantes viverão na maior alegria. Essa, a razão de não precisarmos procurar noutra parte a constituição modelo; bastará agarrarmo-nos a esta mesma e procurar, por todos os meios, pôr em prática a que mais se lhe assemelhe.” (Leis, 739c-d)

Evidentemente, apesar de estar todo esse conteúdo escrito nas *Leis* – que seria assim a primeira grande teoria política comunista, antecedida pela primeira grande teoria de um governo dos conselhos, que culminaria no comunismo e na aparente extinção do Estado –, essa teoria transitória passou despercebida pela tradição milenar, que deformou Platão e atribuiu a ele como teoria política *A república*, uma teoria ainda socrática, ainda presa à lei da não-contradição e da identidade vinculada a Parmênides. Esta teoria ontológica desemboca numa teoria política autoritária e metafísica do poder, aquela do rei-filósofo e do Bem, que necessitam e possuem o estamento dos guardiães educados de forma perfeita como apoio político fundamental e, evidentemente, a existência permanente de um Estado, assim como, de certa estratificação social que aparece como insuperável¹⁰.

Ora, essa teoria exposta por Sócrates, em *A república*, foi a teoria que prevaleceu na história da filosofia, como a teoria política do próprio Platão. Porém, não coincide com a exposição das *Leis*, que passaram totalmente a segundo plano na tradição ocidental, sendo pouco comentadas pois a teoria ali exposta, de acordo com a democracia dos conselhos, a democracia enquanto os interesses da maioria, seria contrária aos interesses das classes dominantes que por mais de 2.500 anos dominaram e dominam a sociedade ocidental. Dessa forma, em certo sentido, ideologicamente foram “esquecidos” e “escondidos” os ensinamentos do idoso Ateniense das *Leis*, aquele que, talvez, ele sim, teria coincidido com o último Platão – talvez fosse ele próprio, Platão, o idoso Ateniense, algo que alguns autores da Antiguidade, como Cícero, chegaram a sugerir e suspeitar.

¹⁰ Sem dúvida, é a partir dessa tradição que se fundamentam as acusações de Karl Popper, em sua obra tão difundida *A sociedade aberta e seus inimigos*, tradução em português, edição EDUSP, 1974, onde o maior inimigo da “sociedade aberta” seria primeiramente Platão.

Assim, somente após as longas aventuras e desventuras da dialética, Platão teria chegado a compreender, no fim de sua vida, a contradição permanente como aquilo que preserva a unidade dialética absoluta, como a base para uma racionalidade que aceitando a contradição conseguiria realmente ordenar em harmonia os ventos, as árvores, os rios, a terra, as montanhas, os animais, os homens e suas cidades, sem querer se apossar de forma privada da *phýsis*, pulsão que sempre renasce como uma planta invencível. Assim, tragicamente, somente no fim de sua vida Platão teria chegado a um projeto de racionalidade que rompe com todas as desventuras que surgem para os humanos quando querem se sobrepor à pulsão originária da *phýsis*, quando, sem respeito, pretendem se encaminhar além (*meta*) da *phýsis*, ou, em outras palavras, realizar as desventuras que esperam todos os que praticam a *metafísica*, ou seja, que pensam *meta-fisicamente* em nome, principalmente, da apropriação privada dos entes que se distribuem de maneira precisa e artisticamente pelo universo contraditório.

Nesse sentido, os *Diálogos*, pensados a partir dessa metodologia, desvelariam, como desfecho da trajetória longa de Platão, uma teoria política libertária, além da metafísica parmenideano-socrática, e precursora das teorias dialéticas do século XIX e começo do XX, que pensavam na possibilidade de, após um período transitório, eliminar esse elemento que se eleva acima da maioria da sociedade, o Estado embasado na desigualdade entre as classes sociais. Paradoxalmente, assim, o resultado da longa odisseia dos *Diálogos* aponta não para as sociedades autoritárias, como denuncia Popper e tantos outros, não para uma sociedade dominada por uma elite de sábios, apoiada em guardiães bem treinados, mas sim para os teóricos e militantes revolucionários que procuraram pensar e realizar uma sociedade comunista libertária que apontaria para o fim de todas as

formas estatais e fantasmagóricas que oprimem a maioria dos homens, que transformam as relações sociais em fetichismos obscuros, e que destroem a *physis*, árvores e montanhas, rios e cidades, assim como todos os seres que carregam a pulsão inigualável da vida.

Assim, o caminho que vai do *Parmênides* ao *Sofista*, da teoria da não contradição à teoria do *não-ser*, é o mesmo que permite superar o projeto autoritário de *A república* e abrir o caminho que conduz às *Leis*. Não é uma elite de sábios apoiada pelos guardiães bem treinados que conduz à harmonia com a *physis*, não é a *tékhnē* que deve dominar a *physis*. Esse projeto iluminista está fadado ao fracasso, como mostram amplamente as sociedades contemporâneas e suas cidades cada vez mais desordenadas e arruinadas, apesar de toda a tecnologia. Se Heidegger e depois outros condenaram a sociedade tecnológica, não compreendiam que a questão chave está dada ainda pelos *Diálogos*: é necessário compreender que a *physis* (pulsão originária) não deve ser dominada ou aperfeiçoada (como chegou a dizer Aristóteles na sua *Física*), mas, ao contrário, a *physis*, ela própria, seria a forma suprema de *tékhnē*, e a arte suprema que permite harmonizar tudo o que é. O caminho contrário é aquele fadado ao fracasso, é o caminho de procurar algo superior à *physis*, e é exatamente a isso que nos condenou a metafísica ocidental, o seu pensamento analítico da identidade. Romper com a metafísica significa pensar o *não-ser como algo que é*. Somente assim se compreenderá o que é imagem, e se diferenciará o que aparece como ser do que realmente é, somente assim se cercará o sofista que produz e reproduz um mundo fantasmagórico, o mundo fetichista dos simulacros que torna todas as entes turvos e nebulosos – hoje, o mundo onde reina a forma de manifestação do valor da mercadoria. Como mostrou Marx, longe do iluminismo do século XVIII e mesmo longe dos resíduos metafísicos da

dialética hegeliana, o desenvolvimento tecnológico (ou das forças produtivas) por si só, a revolução da informática e o processo de robotização, dominados pelo capital e pela propriedade privada, não conduzem a nenhuma utopia, mas sim ao desenvolvimento cada vez maior do capital constante e o gradual rebaixamento do capital variável, e, assim, ao desemprego em massa, à miséria, à desigualdade social, às pestes, às crises permanentes e cada vez mais avassaladoras, em poucas palavras, à destruição generalizada da totalidade da *physis*.

Em grande parte, tudo isso começa a se compreender lendo corretamente os *Diálogos*, respeitando a sua *léxis* imanente pré-conceitual e simbólica que prepara o desenvolvimento da temporalidade conceitual e revela a *physis* como a arte ou poética suprema, desvelada pela dialética negativa. Toda esta síntese teórica aqui apresentada, evidentemente, não cabe no espaço de somente um artigo, e é muito mais apenas a promessa de um novo livro que precisaria incorporar de maneira mais desenvolvida os múltiplos elementos, por enquanto, só esboçados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anônimo. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, edição bilingue de J. Whitaker e P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- Aristóteles. *Physique*, texto grego e tradução francesa por Henri Carteron, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1973.
- Aristóteles. *Aristotle's Metaphysics*, edição com comentário de D. Ross, 2 volumes, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Benoit, A. H. R. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, Annablume, 2015, São Paulo, (206 páginas), "Apresentação" de Arley Moreno, orelha de Gabriele Cornelli.

- Benoit, A. H. R. *A odisseia de Platão- As aventuras e desventuras da dialética*, Annablume, 2017, São Paulo, (563 páginas), “quarta capa” de Gabriele Cornelli.
- Benoit, A. H. R. “As regiões do negativo no diálogo *Sofista*: as raízes da historicidade dialética”, *Ideias*, ano 11, nº 2, 2004, IFCH-Unicamp.
- Benoit, A. H. R. “Sobre o Desenvolvimento dialético do Programa”, in *Crítica Marxista*, São Paulo, Editora Xamã, 1997.
- Benoit, A. H. R. “Da lógica com um grande L à lógica de *O capital*”, in Diversos autores, São Paulo, Editora Xamã, 2003.
- Benoit, A. H. R. “O conceito de transição em Marx ou receitas do futuro?”, Andréia Galvão e outros organizadores, *Marxismo, capitalismo, socialismo*, editora Xamã, São Paulo/SP, 2008, Coleção Cemarx, IFCH-Unicamp.
- Benoit, A. H. R. “Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de *O capital* de *O capital de Marx*”, in *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo Editorial, 1999.
- Benoit, A. H. R. “Metafísica e política na *ousia* aristotélica”, *Ideias*, Revista do IFCH – Unicamp, Ano 2, nº2, junho/dezembro de 1995.
- Benoit e Antunes, Jadir. *O problema da crise capitalista em O capital de Marx*, Paco Editorial, 2016, Jundiaí, (212 páginas), com “Apresentação” de Plínio de Arruda Sampaio Júnior.
- Heidegger. *Sein und Zeit*, tradução francesa *L’Etre et le Temps*, por R. Roehm e A. de Waelhens, edição Gallimard, 1964.
- Heidegger. *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester, 1924/25, V. Klostermann, Frankfurt am Maim, 1992.
- Kraus, Tamás, *Reconstruindo Lênin*, edição Boitempo, São Paulo, 2017 (tradução brasileira, original húngaro). Conferir particularmente p. 284, na qual Kraus conta como em outubro/novembro de 1917, na Rússia, mais de 8 milhões de membros das forças armadas participavam dos conselhos.
- Marx, K. *Das Kapital*, Dietz Verlag, Berlin, 1962 e seguintes, in Marx e Engels, Werke.
- Platão. *Platonis opera*, texto grego, Joannes Burnet, 5 tomos, Oxford University Press, Oxford, sétima edição, 1991.

Platão e as origens da tradição dialética:...

Platão. *Oeuvres complètes*, texto grego e tradução francesa, Collection des Universités de France, “Les Belles Letres”, Paris 1920 e seguintes.

Platão. *Diálogos*, tradução em português, Carlos Alberto Nunes, Belém, UFPA, 1972 e seguintes.

Pradeau, J.-F. *Platon et la cité*, Paris, PUF, 1997.

Trotsky, L. *O Programa de Transição*, editora Týkhe, 2009, São Paulo.

Vegetti, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*, Annablume, São Paulo, 2010, (296 páginas).

