

Linguagem e pensamento conservador: Aristóteles fonte da sociologia

Maria Sylvia Carvalho Franco

1. Fustel de Coulanges: Aristóteles à sombra de Luiz Bonaparte

Operaram-se, no Renascimento, mudanças radicais nas concepções de tempo e espaço, sobretudo no interior da crítica ao aristotelismo. Assim, a subversão, poderíamos dizer, dos liames entre todo e partes, que emergiu nas teorias copernicanas, repercutindo em questões fundamentais como a homogeneização do espaço, a ideia de um centro absoluto, a tese dos movimentos necessariamente regulares e únicos. "Para Aristóteles, o espaço exerce certa influência, os lugares não diferem apenas por sua posição relativa, mas também pela posse de propriedades distintas: o espaço desempenha um papel ativo no movimento das coisas que o percorrem, cada elemento sendo atraído para seu lugar próprio."¹

Cada vez mais, nos tempos modernos, o espaço vivo e animado foi sendo substituído pela extensão inerte, abstrata, suporte das coisas. Em contraste com o tempo – rápido e cruel devorador – a imagem do espaço estável e harmonioso foi assumindo privilégio.

Nas ciências sociais, a reconstituição de pequenos e antigos agrupamentos poderia nos conduzir, mesmo pela via de Marx (talvez por isto mesmo), diretamente a Aristóteles, fortalecendo os componentes espacializados de seu pensamento, reportando-se à sua concepção de todo (*tò hólón*) ou de composto concreto (*tò sýnolon*)², referidos ambos, fundamentalmente, à natureza³. A própria definição de *tò sýnolon*, na *Metafísica*, ao estabelecer sua integridade, enfatiza esse aspecto: nenhuma parte lhe falta, "a partir do que se chama todo por natureza". Reforçando esse sentido, ele é dito unitário, enunciando-se os seus componentes: constitui melhor um todo aquelas coisas que são "mais por natureza que por artifício"⁴.

A limitação espacial, a grande insistência na continuidade das partes firmemente integradas, unificando os elementos históricos, sócio-econômicos, psíquicos, ecológicos, religiosos, imaginários, carregam para os estudos sociais essa naturalização e consistência interna – longínquo, mas persistente e inextinguível legado aristotélico.

Nesses trabalhos, o circuito orgânico e solidário é a premissa – por vezes silenciosa, muitas outras esquecida ou mesmo insuspeitada – coerente com as formulações de Aristóteles sobre o todo, visto como anterior a seus componentes. Dadas as múltiplas vias pelas quais recebemos essa herança, torna-se indispensável rever o texto aristotélico e nele descartar o recorte subjacente à constituição da sociologia e da antropologia na virada do século XIX para o XX.

Fustel de Coulanges oferece um bom ponto de partida. Em suas páginas, assim como nas de outros helenistas, configurou-se uma Grécia primacial ariana, onde religião, família e propriedade surgem como essenciais. Nele, o científico e prosaico retorno ao passado tingiu-se com fortes tintas conservadoras no filistino reino de Napoleão Le Petit. O conferencista da imperatriz aplicou-se em dissipar, por completo, as ilusões de uma origem francesa politicamente igualitária, sem propriedade privada e carente de sua garantia infalível, a família. Os fundamentos religiosos também não foram negligenciados. Medievalista, escrutinou as fontes, delas inferindo um passado garantidor de idêntico futuro, aninhando uma sociologia capaz de legitimar empiricamente o ideário burguês face ao evolucionismo romântico ou de esquerda, que deduzia o passado como negação do presente e como espelho – mas não retorno – dos tempos a vir.

MARIA SYLVIA CARVALHO

FRANCO é professora do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, no setor de Filosofia Política e Teoria das Ciências Humanas, e autora de *Homens livres na ordem escravocrata* (Kairós Editora).

1 *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler, F. Hallin*, Paris, Seuil, 1987, p. 21.

2 *Metafísica*, 1023b 27 – 1024b 11. Tricot traduz *tò sýnolon* por "composé concret", indicando um nexo firme (*constans*) entre forma e matéria, seguindo Bonitz, *Index Aristotelicus*. Cf. sua tradução da *Metafísica*, Paris, Vrin, nota ad loc., 1953, p. 123.

3 *Natureza*, nesse contexto, implica a forma das coisas "tal como expressa em sua definição, isto é, com o caráter que possuem ao chegarem a seu pleno desenvolvimento". Entretanto, comporta também o significado de um "termo coletivo que abarca as naturezas de todos os corpos naturais que atuam harmoniosamente juntos". Cf. W.D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1923.

4 Tricot observa ser este o sentido principal: "... il ne s'agit que des êtres naturels. Il faut donc mettre l'accent sur *phýsē*". *Metafísica*, 1023b 27-27, nota ad loc.

Mas nas consciências dilaceradas pelo ímpeto revolucionário e contra-revolucionário que entrecortou o século XIX, o espaço manteve o seu privilégio estabilizador. Nesse contexto, deu-se a "volta aos gregos", com toda a ideologia de sua repousante beleza. Aristóteles desempenhou aí um papel estratégico, oferecendo a imagem global de um mundo efetivo (não de uma esfera transcendental, inacessível ao comum dos mortais), um mundo humano potencialmente aberto (porque já carregava em seu interior a pacificação dos choques) ao exercício de um poder acerto pelas consciências dominadas, submetidas a uma hierarquia natural.

As idealizações de um universo igualizado, "democrático", ou definido pela escala do poder legítimo, repartiram a herança aristotélica da comunidade primitiva, onde reinava a ordem, a integração natural das funções, as virtudes organicamente desempenhadas pelas partes de um todo cujo fim último era o Bem Comum, a felicidade geral.

Na história das ciências humanas, Bachofen representa um divisor de águas nesse sentido. De início ligado aos movimentos românticos, por causa mesmo das pesquisas suscitadas por seu *Mutterrecht*, entrou em contato com a obra de L. Morgan, assim como de outros estudiosos anglo-americanos. A inflexão sofrida por seu trabalho e a importância que, junto com *The ancient society*, assumiram na obra de Marx e Engels são notórias⁵.

Não tanto pela influência de Bachofen, mas pela freqüentação das obras aristotélicas, a sociologia herdeira do Romantismo, na Alemanha, teve os seus rumos inclinados para a oposição sistemática entre a comunidade harmoniosa, consubstancial ao espaço e organicamente íntegra, e a sociedade, fragmentada por contradições insolúveis, sujeita à destruição. Não será preciso insistir no quanto essa ideologia conservadora sustentou as representações – e sustenta ainda hoje – sobre a sociedade brasileira (sua crítica teceu o fio condutor de minha tese para livre-docência).

A separação entre a face orgânica do mundo primitivo e o mecanismo devastador da sociedade moderna operou-se, com toda a clareza, no pensamento sociológico francês. Durkheim surge à lembrança, nesta conjuntura. Mas um de seus mestres, Fustel de Coulanges, efetivamente lançou as bases para uma doutrina ao mesmo tempo positiva e romântica das sociedades antigas e, por oposição, das modernas. Deliberado continuador de Aristóteles, suas teses, veremos, são arraigadamente tradicionalistas e contra-revolucionárias.

Introduzindo *A cidade antiga* no quadro político e intelectual da época, L. Canfora assinala a fundação religiosa dos agrupamentos humanos como seu ponto de partida. Considera as teses de Coulanges visadas nos ataques de E. Meyer ao ideário que interliga culto dos antepassados e unidades gentílico-sacrais, daí remontando às associações comunitárias anteriores ao Estado. Certa leitura de Aristóteles teria favorecido tais inferências: o Estagirita, embora colocando corretamente o Estado como portador da natureza humana, desenvolveu sua gênese a partir de unidades menores, nascidas da célula mínima, a família. Ainda, segundo Meyer, a instituição estatal é originária e, contrariando essa evidência, a etnologia absorvera o legado aristotélico de permeio com equívocos técnicos. Pretendendo limitar-se à investigação empírica, havia recebido, ao mesmo tempo, premissas extracientíficas, ligadas ao "moderno Liberalismo", assim desvinculando o indivíduo do Estado e reconstituindo as formações sociais primitivas. Esta afirmação do indivíduo contra o Estado – tese de extração e essência liberais – se reportaria aos axiomas sobre o aparecimento recente daquele organismo na história humana, precedida por um longo período no qual a base associativa fora a dos laços sexuais e consanguíneos⁶. Difícil saber, nesse intrincado campo ideológico, quem melhor representa o conservadorismo autoritário: se Meyer, com a eternidade do Estado, se Coulanges, com a sacralização da essência comunitária.

A herança aristotélica de Fustel de Coulanges é evidente e reclamada por ele de modo expresso. Impossível aceitar, porém, que suas posições tenham qualquer afinidade com doutrinas liberais⁷. A aparente coincidência tética – deprimir o Estado – deriva de pressupostos radicalmente diversos no Liberalismo e na obra de Coulanges. Em momento algum este último busca "exaltar o indivíduo", em nenhuma vertente sequer contratualista, procura, antes, de uma perspectiva ultraconservadora, afirmar a preeminência da família contra toda forma de comunismo primitivo, seja do ponto de vista do casamento ou da propriedade⁸.

A orientação de suas pesquisas imprimiu marcas profundamente retrógradas no desenho de *A cidade antiga*⁹. Sua raiz mestra, como se sabe, é o culto dos mortos e do fogo sagrado, reunidos no *lar* (*hestia*), deus benfazejo. O vínculo entre a família, projetada nos laços com os ancestrais, e o recinto que habita, não poderia ser mais completo e sacralizado. Origem esta que não é circunscrita aos gregos, mas comum a romanos e indus, da mesma raça anana. O método comparativo aí exerce toda sua força, a serviço de encontrar, para o Ocidente, seu mais remoto fundamento. (pp. 33-39)

Nessa religião primitiva já é possível entrever elementos normativos especificamente humanos: quando o mito do fogo sagrado metamorfoseou-se em Vesta, a deusa não assumiu figuras de

5 Cf. A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1987, pp. 91-107. Cf. também *Droit naturel et dignité humaine*, E. Bloch, Paris, Payot, 1976, p. 119.

6 Ideologie del classicismo, L. Canfora, Torino, Einaudi, 1980, pp. 182-4.

7 Como o faz Glotz, por exemplo, ao apontar o "erro" de Coulanges. "Conforme a teoria dominante na escola liberal do século XIX, ele estabeleceu uma antinomia absoluta entre a onipotência da cidade e a liberdade individual, quando é, ao contrário, no mesmo passo e apoiando-se em no outro que o poder público e o individualismo progrediram". La cité grecque, G. Glotz, Paris, Albin Michel, 1968, p. 13.

8 Para uma notícia histórica das teorias sobre as origens da sociedade, Cf. S.G. Pembroke, "The early human family: some views 1770-1870", in R. B. Bolgar, (ed.), *Classical influences on western thought*, Cambridge, 1979. Depois de um século de silêncio, Bachofen reacendeu o interesse pela organização primitiva da família, tema já tratado no *Scottish enlightenment*, em meado do século XVIII, com Adam Ferguson e John Miller. Suas pesquisas, embora divergindo quanto ao estatuto da mulher, apontam para um estágio originário de relações promíscuas ou unificadas coletivas, correlacionando casamento matrilinear e ausência de propriedade. Diretrizes que persistiram nos trabalhos posteriores a 1850, até Charles Fourier e seus esquemas de evolução social, onde o estágio primitivo de *phalanstère* desaparece pelo excesso de população conduzindo à propriedade privada e ao casamento. Rompem com esse horizonte, os que se colocam numa perspectiva tradicionalista, nos quais podemos reconhecer os herdeiros por excelência de Aristóteles. Em pleno século XVIII, Lord Kames aparece com grande influência, partindo das diferenças sexuais: o homem, audacioso e forte, governa por natureza, a mulher, inferior e tímida, obedece. O matrimônio é da ordem natural. Embora admita a poligamia como forma de casamento, ela é própria de selvagens, jamais conhecida pelas nações européias do Norte.

9 *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, A. Momigliano, Paris, Gallimard, 1983. O autor reconstitui o ambiente intelectual, os compromissos políticos e a transferência, para os estudos medievais, das mesmas posições conservadoras de *A cidade antiga*. A edição dessa obra, aqui utilizada, é de Lisboa, 1950. Os números entre parênteses, no corpo do texto, correspondem às páginas desse volume.

fecundidade ou poder, mas de ordem: não a regularidade inexorável da natureza, mas o obrigatório no plano moral. Coordenadas que definem os entes humanos essencialmente pela referência à família, vista pelos prismas religioso e ético. Coulanges esmera-se em afastar a religião primordial da exterioridade física, mescla que poderia esmaecer este cerne de representações familiares e seu endeusamento. (pp. 40-42)

Estabelecida a comunhão entre mortos e vivos – consagrados na família – começa o processo diferenciador do parentesco: o culto é prestado exclusivamente aos defuntos consanguíneos. Com isto, ressaltam as marcas contra “os de fora”, aumentando a coesão interna do grupo. “Um poderoso laço se estabelecia unindo todas as gerações da mesma família.” (p. 45) Reconhecimento da descendência, que prepara o terreno para a instauração da propriedade. A começar pela posse funerária: a mesma tumba, privativa, reunia toda a linhagem. Em eras remotas, este centro dos cultos vinculava-se ao fogo sagrado, apanágio de uma só casa, de uma só família, com seus ritos íntimos. A religião doméstica revela-se um “patrimônio, uma propriedade sagrada”. (pp. 48-50)

Progressivamente, esta idéia de propriedade consubstancial à família e à religião vai assumindo contornos mais nítidos. Do interior do lar, essa trilogia estende seus braços: próximo à casa situa-se o túmulo dos antepassados. Novo e forte acento é posto na continuidade e integração familiares, definindo linhas genealógicas: a filha casada separa-se dos parentes, o filho emancipado é excluído. A consistência do grupo social é garantida pela propriedade: “as leis de sucessão traduzem, o mais exatadamente, as idéias dos homens sobre a família (...)”. (p. 54) Como derivação necessária deste todo coeso, o matrimônio é monogâmico e indissolúvel, elemento portador das tradições. (pp. 69-77)

Explicitam-se finalmente as consequências dos pressupostos e desenvolvimentos da pesquisa: “Há três coisas que, desde os tempos mais antigos, encontramos solidamente nas sociedades gregas e italianas: a religião doméstica, a família e o direito de propriedade”. Este último integra-se ao sistema de atos e representações piedosas, com seus ritos em homenagem aos deuses jacentes à terra: o lar, símbolo da vida sedentária, preso ao solo, não deve ser deslocado. Como ele, o grupo ocupará sempre o sítio “que lhe pertence, propriedade não só de um homem, mas de uma família, cujos membros devem vir uns após os outros, nascer e morrer ali”. (p. 84)

Nenhuma relação, portanto, com propriedade individual e negociável. Nenhuma sintonia com os fundamentos do Liberalismo, tal como propostos, por exemplo, em John Locke, pensador de grande importância nas Luzes. Em sua doutrina, os espécimes humanos singulares – componentes do conceito geral de classe – exteriorizam sua *própria* atividade transformadora da natureza, dela se apropriando, legitimamente, na medida desse *poder* intrínseco aos sujeitos. Ao quadro laico exposto no “estado de natureza”, ao privilégio do particular que se diferencia no processo aquisitivo, opõe-se a concepção acima definida, onde a propriedade, sacralizada e intransferível, se inaugura com a família. Sua duração perene é correlata ao encadeamento perpétuo da parentela: ambas são indivisíveis e tão imóveis quanto o lar e o túmulo a que estão presas. A noção de culto familiar leva ao requisito de isolamento frente a outros núcleos domésticos: donde a necessária vedação em torno da casa, “sebe, paliçada ou muro de pedra”. Tal parede, levantada pela religião e por ela protegida, “afirma o tributo mais verdadeiro, o sinal mais irrecusável do direito de propriedade”. (p. 86)

As tintas ultraconservadoras não poderiam ser mais carregadas: a conotação simultaneamente biológica, social, religiosa, espacializada e econômica se traduz, em conjunto, pelos laços consanguíneos e costumes unificadores das gerações, pelas linhas sucessórias conexas à propriedade exclusiva do espaço. Casa, família, tradição, o sagrado e a propriedade: recorte analítico em Fustel de Coulanges e nas batidas veredas do tirocínio tradicionalista, que universaliza o princípio teológico-político.

Os estudos sobre comunidades, com críticas ao capitalismo à direita e à esquerda, em proposições teóricas ou pesquisas empíricas, prolongaram o aristotelismo, romântico ou positivista na melhor das hipóteses, religioso e inadvertido na maioria das vezes. Mesmo em estudos sofisticados, nos herdeiros de Gernet, por exemplo, não é difícil discernir os pressupostos de religiosidade, representações míticas, e vida comunitária arcaicas, opondo-se ao mundo progressivamente desencantado num processo crescente de pensamento racional, prosaísmo, vida urbana, política democrática.

2. A imagem da oikla como edifício e família

O livro I da *Política* apresenta a *pólis* como um composto de partes dessemelhantes, um todo identificado a uma unidade natural, contrariamente às teses sofistas, segundo as quais lei e Estado são estabelecidos por convenção, ou ao projeto cínico, onde o homem, cidadão do mundo basta-se a si mesmo⁽¹⁰⁾. Dentre a variedade de contextos em que natural pode se inscrever, um duplo sentido – genético e lógico – configura-se na referida passagem, como pólos a sustentar a argumentação⁽¹¹⁾.

As implicações genéticas predominam na medida em que os vínculos primitivos e necessários entre homem e mulher, senhor e escravo, são isolados como elementos últimos, indecomponíveis, da cidade. Se essas "menores partes do todo" são irreduzíveis uma à outra, e se a teleologia que as governa encontra seus limites em alvos distintos (reprodução da espécie, subsistência e segurança), essa divisão é compensada pela continuidade espacial da casa que as unifica e as funde num conjunto físico e social mais complexo. Onde a exatidão e a força do termo *oikos*, nessa análise: ele designa tanto a família quanto sua morada, compreendendo não só o agrupamento social do chefe, seus descendentes e servidores, como também o edifício onde se instala.

E. Benveniste examina o vasto conjunto etimológico tradicionalmente estabelecido em torno da noção indo-européia da casa. Em sua crítica logo reconhecemos aspectos do ideário estranhado na própria montagem desse conjunto. "À primeira vista, essa grande reconstrução etimológica, onde entra um grande número de formas tomadas a todas as línguas da família, não coloca nenhuma dificuldade maior. As relações supostas são, ao menos, plausíveis." Esta mesma verossimilhança já acusa as linhas mestras da interpretação: "Pode-se, inclusive, achar natural que um nome que designa a 'casa' e é comum a quase todas as línguas, proceda de uma raiz verbal igualmente antiga, que significa 'construir'. Deduz-se, daí, que a primeira unidade social, a 'casa' ou a 'família', deveria seu nome à técnica material do trabalho em madeira para construção"⁽¹²⁾.

Não é difícil atinar com as implicações valorativas dessa genealogia: supor, para todo esse grupo léxico, a mesma ascendência remota, geradora de um campo semântico unificado pelas imagens de abrigo e proteção, está a um passo de subentender a "família vivendo sob o mesmo teto" como a célula social⁽¹³⁾. Toda uma aura pacificadora envolve esse horizonte imaginário do habitar em comum. O ato de construir, visto como princípio na cadeia de representações familiares, figura desígnios, conhecimentos e atividades dirigidos para acolher núcleos consanguíneos ou afins, internamente coesos, limitados e estáveis. Estivessem em jogo outras conjecturas, por exemplo, fossem os bandos primitivos imaginados como efêmeros e constituídos por práticas predatórias, ou coletivos no referente a sexo e propriedade, a família deixaria de seguir-se como pressuposto orgânico do social, seja enquanto base biológica, seja enquanto instrumento de autopreservação.

As idéias integrantes da liga natureza-artefato, informada na casa, de certo modo incidem sobre um efetivo ponto de inflexão na história do vocabulário e das instituições gregas. Embora Benveniste desfaça, meticulosamente, o aglomerado léxico que reúne parentela e recinto material, separando as séries provenientes das raízes relativas à casa-edifício e à casa-família, também reconhece "contaminações" entre essas formas, indicando, no grego, uma tendência para identificar o agrupamento humano e seu *habitat*⁽¹⁴⁾.

Ao longo desse processo, em que o nome do segmento social se transfere para sua base física, Benveniste capta "um grande fato de civilização, inclusive mudanças nas instituições, que o vocabulário traduz indiretamente". Na Grécia, a linha decisiva desses avatares passa pelo "fracionamento da família grande em famílias distintas". Retomando um quadro evolutivo onde lingüística e antropologia se cruzam, Benveniste afirma o caráter originário da família extensa, carente de propriedade individual. Uma vez rompida essa formação e dispersos os filhos, "os temos conotativos da família grande se empregam cada vez menos, a própria noção já não corresponde mais à realidade da instituição (...)". A *pólis* – onde, por excelência, espaço e sociabilidade se integram – completa o movimento que "aboliu lentamente os quadros sociais anteriores em proveito de novas divisões, agora territoriais. As antigas divisões sociais, fundadas na ascendência genealógica, foram progressivamente substituídas por agrupamentos determinados pelo *habitat* comum"⁽¹⁵⁾.

Com o descortino favorecido por "um acontecimento global imenso" – a particularização das línguas indo-européias nos seus aparatos semânticos e contextos culturais diferenciados – Benveniste opõe-se às teses iniciais da *Política*: Aristóteles apenas "codifica uma situação já adquirida" quando vê, no *oikos*, a "menor fração e a primeira forma de sociedade que existiu" e, dessa origem, "imagina que se passa à aldeia, *kōmē*, e à cidade, *pólis*". Em seu entender, a "reconstrução que parte da célula social e procede por cruzamentos sucessivos é falsa. O que existiu desde o princípio é a sociedade, essa totalidade (...). Mas Aristóteles converte em condição universal e

10 Cf. D. Ross, *Aristotle*, Ed. cit.

11 *Política*, I, 1252a 24 – 1253a 29. Aristóteles.

12 *Vocabulário de las instituciones indoeuropeas*, E. Benveniste, Madrid, Taurus, 1963, p. 195.

13 Cf. p. ex. *La religion populaire dans la Grèce antique*, M. P. Nilsson, Paris, Montfort, 1955. Ver o Capítulo "La maison et la famille", cuja introdução já reúne esses lugares-comuns: "Os gregos antigos teriam compreendido o sentido de nosso adágio: o homem no lar, está em seu castelo". (p. 110) Perspectiva que abarca as interpretações seguintes: as imagens de Zeus protetor da casa são esclarecidas pelo epíteto de "Pai" encontrado no grego e em outras línguas indo-européias. Longínqua atestação, que exclui a idéia de "Zeus pai dos homens e dos deuses": na distante pré-história não houve uma nobreza auto-sacralizadora nem os homens ou o mundo foram criados por Zeus. Afastados esses sentidos "fisiológicos", resta imediatamente o clichê sobre a família e sua sede: "Em consequência, o epíteto deve designá-lo como pater familias, o chefe de família, o que concorda com as condições sociais, patriarcal dos povos indo-europeus. Por isto, Zeus é o protetor por excelência da morada". (pp. 118-119)

14 Benveniste distingue as raízes *dem* (e), "construir" e *dem* – "família", considerando-as irreduzíveis e nelas reconhecendo apenas homofonia. Exemplo de "contaminação", no grego homérico, é dado por *dō* (m), "casa-família" e *domos*, "casa-construção". A seu ver, a transposição de sentidos afetou outros termos referidos à sociedade, como "nas formas do tema nominal **weik-*, ou **woik-*, que denotam a unidade formada por várias famílias", e cujo sentido "deslizou para o aspecto material de grupo de casas, bairro, burgo". Nessa trama, o grego (*woikos*) ocupa uma posição intermediária: em primeiro lugar, (grande) casa, "que agrupa toda a descendência do chefe de família (...)" também edifício". Cf. Benveniste, op. cit., pp. 200-201.

15 E. Benveniste, op. cit., pp. 201-202.

necessidade filosófica aquilo que a sua própria sociedade lhe apresenta: projeta no absoluto um estado histórico⁽¹⁶⁾.

Através dessa análise, podemos discernir, no texto aristotélico, as mais típicas figuras hoje denominadas ideológicas. Um raciocínio classificatório, estático, rebate-se nos processos sociais, abrindo campo para uma dupla operação: inverter o movimento histórico, tomando os resultados pela gênese e, por consequência, erigir o particular em universal, legitimando o *status quo*. O reconhecimento, em Aristóteles, dessa operação ilusória, não poderia constituir anacronismo, pois que ele próprio a acusa nos debates dos *Tópicos*, ditando como discernir "se o próprio da parte não é predicado ao todo"⁽¹⁷⁾.

A mesma generalização imprópria é discutida no estudo de Benveniste sobre as *Categorias*. Já em sua hipótese, destaca-se o fundo particular sob o teor universal das propriedades seriadas naquele texto: "Aristóteles, de fato, raciocinando de modo absoluto, reencontra simplesmente algumas das categorias fundamentais da língua em que pensa"⁽¹⁸⁾.

Submetidos a cuidadoso exame, cada um dos termos lógicos incluídos no inventário de predicados recebe, com efeito, sua transcrição em termos de língua, verificando-se a preeminência destes últimos sobre as atribuições. As análises de Benveniste também se validam por esclarecerem os fundamentos da ordem impressa às *Categorias*, nem sempre discernidos de modo preciso⁽¹⁹⁾: as seis primeiras reportam-se a formas nominais, encontrando sua coerência na particularidade da morfologia grega; as quatro últimas referem-se a formas verbais, igualmente transpostas a partir de suas especificidades no grego. Nos dois casos, os predicados não correspondem a atributos descobertos nas coisas, mas a uma classificação emanando da própria língua⁽²⁰⁾.

Certos pressupostos que sustentam essa análise surgem explícitos, de modo mais amplo, em outros escritos de Benveniste: "Pensamos em um universo que a língua modelou antes. A variedade da experiência filosófica ou espiritual está na dependência inconsciente de uma classificação que a língua opera pelo simples fato de que é língua e de que simboliza"⁽²¹⁾. Esta chave completa-se por outro lado: "todos os momentos essenciais da língua têm um caráter descontínuo e põem em jogo unidades discretas"⁽²²⁾.

Inconsciente, classificatória, descontínua: determinações da linguagem e linhas de força nos argumentos de Benveniste sobre as *Categorias*. Em seu arcabouço, Aristóteles reiterou o trabalho distintivo inerente à linguagem, ao inventariá-las "sob condição de que cada termo fosse significativo em estado isolado". Por isto mesmo, nenhum princípio sistematizador dirigiu suas escolhas, que apenas pronunciavam, no discurso filosófico, as matrizes já prescritas nos signos. "Inconscientemente, ele tomou por critério a necessidade empírica de uma expressão distinta para cada um dos predicados." Excluindo o ato propriamente inovador para o qual se abre o exercício da língua – o agenciamento singular de suas estruturas –⁽²³⁾, limitou-se, mais uma vez, a colher resultados. Fadou-se, portanto, a "reencontrar, sem querer, as distinções que a própria língua manifesta entre as principais classes de formas (...). Pensou definir os atributos dos objetos; pôs apenas seres lingüísticos: é a língua que, graças às suas próprias categorias, permite conhecê-los e especificá-los"⁽²⁴⁾.

Ao fechar a questão proposta, Benveniste aponta, de maneira feliz, para uma das fórmulas mais recorrentes em Aristóteles: "É o que se pode dizer que delimita e organiza o que se pode pensar". *Legetai...* escreve ele, vezes sem conta, inclusive ao introduzir os problemas mais espinhosos e decisivos de sua filosofia. Tudo somado, na elaboração das *Categorias*, "a língua fornece a configuração fundamental das propriedades reconhecidas pelo espírito para as coisas. Essa tábua de predicados informa, portanto, antes de tudo, sobre a estrutura de classes de uma língua particular". Neste ponto, reconhecemos a carga ideológica depositada no discurso aristotélico, mesmo onde ele poderia revestir-se, em grau máximo, de aparente neutralidade: "Segue-se que aquilo que Aristóteles nos dá por um quadro de condições gerais e permanentes é apenas a projeção conceptual de um estado lingüístico dado"⁽²⁵⁾.

Completa-se, assim, um movimento análogo ao já visto para o começo da *Política*: ater-se à imediatez do resultado, transpor o particular para o universal, reiterando o existente. Desenlace que revela as posições conservadoras de Aristóteles: elas não se configuram apenas nos aspectos doutrinários mais conspícuos (como a origem absoluta e natural da família), mas se entranham nas profundezas de seu raciocínio (como nas "categorias do ser")⁽²⁶⁾.

Atentos para o alicerce positivo das teses aristotélicas sobre a gênese das coletividades humanas e acompanhando a reconstituição empreendida por Benveniste, podemos aduzir as significações recolhidas e ampliadas na *Política*: elas prendem-se ao momento em que o *oikos* acumulou, aos valores sociais já presentes na pré-história do grego, as determinações de *lugar* que situa, congrega e abriga a parentela, com o nome do grupo humano transferindo-se para o *habitat* que o limita. O espaço e a proximidade física apóiam, literalmente, as metáforas do espaço e da proximidade sociais, sobrepondo-se as duas esferas. Em suma, a espacialização fundante no

16 E. Benveniste, op. cit., p. 202. "O que existiu desde o princípio é a sociedade, essa totalidade." Esta opinião é partilhada por outros helenistas que se afastam dos parâmetros conservadores. Ver, por exemplo, ainda, V. Ehrenberg, *L'Etat grec*, Maspero, 1976. Sua reconstituição do mundo grego pressupõe uma "comunidade primitiva" de onde saíram, pouco a pouco, "a família individual da *oikos* e o *klêros*, propriedade privada" (pp. 35-36). Seus argumentos incluem as ressalvas do "verossímil". É nesse ponto, e não pelos motivos aventados por P. Aubenque (ver n. 26) que a tese de Benveniste pode tornar-se vulnerável. As formas primitivas da sociabilidade humanas permanecem tão hipotéticas e conjecturais quanto na lógica evolucionista. Mesmo para épocas menos recuadas, relativamente, a carência de informações resulta em fragilidade interpretativa. Veja-se, por exemplo, as críticas de R. Lomax a S. Reinach, sobre o sentido dos troféus: "seu procedimento consiste em reconstituir práticas que se supõe terem existido em época primitiva, para explicar o rito cujo significado nos escapa". Cf. *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, Belles Lettres, 1979, p. 130.

17 *Tópicos*, v. 5, 135a 32 – 135b 1: "Aquele que indica como propriedade do ar ser respirável, indica a propriedade de algo que consiste em partes semelhantes, mas indicou um atributo tal que, embora verdadeiro para algum ar, não é predicável para o todo (pois o todo do ar não é respirável) e assim respirável não será uma propriedade do ar".

18 Cf. "Categorias de pensée et catégories de langue", in E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 66. A interpretação de Benveniste opõe-se frontalmente P. Aubenque. Este autor localiza as desconfinanças contra as categorias enquanto conceitos *a priori*, minimamente organizadores da experiência, a partir de Kant, que "universaliza subrepticamente e, daí, 'eterniza' indevidamente categorias que são de fato historicamente ligadas a uma certa organização teórica própria à ciência de seu tempo". *Mutatis mutandis*, a mesma suspeita projetou-se sobre as categorias de Aristóteles, iniciando-se, com Tractenberg, a interpretação gramatical das categorias, onde estas refletem uma certa organização da linguagem. De modo contundente, Aubenque anota: "isto foi redescoberto mais de cem anos depois por E. Benveniste (...)".

A força de sua arremetida liga-se à própria gravidade da crítica empreendida, de "consequências desastrosas": tornar a gênese e o conteúdo das categorias dependentes dos fenômenos lingüísticos – das particularidades de uma língua – é negar-lhes toda pretensão à universalidade. Sua "defesa" das categorias – legado grego – procura inverter a questão e mediante uma astúcia teórica – não menos herança grega – dirigir contra o adversário os seus próprios argumentos: "Pois se as categorias ontológicas parecem derivar das categorias gramaticais, é na verdade porque estas constituíram-se tardiamente – numa época em todo caso posterior a Aristóteles – sobre a base de uma sistematização filosófica subjacente, onde as categorias ontológicas tinham sua parte: assim, não é a substância que nasceu do substantivo, mas antes a categoria gramatical

do substantivo que reflete uma certa idéia filosófica da substância". Cf. P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, p. XII e nota 1, p. XIII.

A crítica acima não é das mais felizes. Antes de tudo ela atribui a Benveniste o equívoco de confundir a estrutura e emprego efetivos da língua – objeto de seus multifários e cerrados estudos – com a normatização gramatical. Mas, mesmo neste nível, o argumento – as categorias gramaticais são posteriores a Aristóteles – passa ao largo do alvo. Os nexos entre essas duas áreas não suportam enunciado assim cortante. No próprio Estagirita, os códigos de pensamento alojam traços de ordem gramatical. Para ficar num exemplo: "Opondo o verbo ao substantivo como 'aquilo que significa ademais o tempo', Aristóteles dá um passo importante em direção à gramática no sentido em que essa disciplina – tal como se sistematizará em Alexandria no II e I séculos – abre um grande lugar ao estudo das formas das diferentes partes do discurso". Cf. Aristote, *La poétique*, Texte, traduction, notes par R. Dupont-Roc e J. Lallot, p. 331. Evidentemente, o problema do contato entre esses dois campos transcende o grego. Um caso exemplar, pelo pressuposto de fundar-se em princípios universais e pelas tintas ideológicas recebidas, é a tese da lógica aristotélica como fonte da gramática árabe. Os séculos de anterioridade do *Organon* e a fortuna de suas traduções tornariam plausível essa perspectiva; entretanto, nem do ponto de vista histórico, nem filosófico, ela se sustenta. Para uma atualização do problema, cf. A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, Vrin, 1983.

pensamento político de Aristóteles é correlativa – de modo fantasticamente direto – ao seu acordo com o estado presente das coisas, no plano da língua e das instituições. Esse vínculo originário entre espaço e sociabilidade é mantido ao longo de suas doutrinas sobre o desenvolvimento da vida cívica.

3. Discurso científico na Física: *poiesis* estabilizada

Discernida em Aristóteles a imagem conservadora da casa como princípio de organização social projetando seu próprio meio político – jogo de espelhos que não é isolado em seu sistema, incidindo sobre outros planos, como nas *Categorias* – vejamos mais de perto o vínculo entre espaço e sociabilidade. A fusão entre casa-família e casa-edifício poderia mostrar-se algo insólita, quando lembramos que o primeiro feixe de significações incide sobre o plano natural, enquanto o segundo se decompõe no prisma técnico. Entretanto, em que pesem os contrastes entre *physis* e *technē*, Aristóteles estabelece também paralelos entre ambas, em aproximações garantidas por seu finalismo⁽²⁷⁾.

Note-se os contextos onde, na *Física*, *oikía*⁽²⁸⁾ é apresentada apenas como artefato, como exemplo daquilo que é, literalmente, manufaturado (*cheirókmētos*)⁽²⁹⁾. Nesta passagem, enquanto casa elaborada tecnicamente, *oikía* recebe o estatuto exclusivo de objeto inanimado, que supõe o desfecho de uma atividade artesanal anteriormente realizada. Nesses termos, enquanto *érōn*, ela é o resultado de um movimento: "Não o que está se tomando, mas o que se tornou, não o construir, mas o ter construído, não o presente ou o aoristo do mover-se, mas o perfeito de ter movido ou de ter sido movido"⁽³⁰⁾. Neste comentário, inserido na discussão sobre ato e movimento em Aristóteles, Aubenque explora, abstratamente, os sentidos denotados pelos tempos verbais, seguindo as normas estilísticas e projetando, é certo, vias sugeridas em seu próprio objeto⁽³¹⁾. Se o eminente intérprete segue um rumo engenhoso, perscrutando, no Estagirita, a correspondência entre discurso humano e natureza das coisas, não é seguro que se possa permanecer, com ele, no limiar daquelas marcas genéricas fixadas na conjugação grega.

Voltemos ao exemplo da *Física*, observando mais de perto os tempos verbais, tal como aparecem efetivamente inscritos na cadeia significante do texto. A exposição que distingue entre seres da natureza e coisas artificiais coloca o exemplo de *oikía* num campo sintático e semântico onde seria plausível o uso do perfeito, enfatizando o caráter definitivo da obra, a permanência de um desfecho durável, como "estado presente de uma ação anterior"⁽³²⁾, isto é, do processo de construí-la. Não obstante, nessas frases os verbos concentram-se no presente: um indicativo presente enuncia que nenhum artefato carrega (*échei*) em si mesmo o princípio de sua produção; depois, um particípio presente designa o objeto técnico: *tō poioumenon*. Nada precisa a idéia de que a casa "foi feita e mantém-se neste estado". Ao término deste trecho surge ainda um optativo presente com valor potencial (*gēnoit'ān*), aventando a contingência – expressa agora por um particípio perfeito (*katá symbebēkós*) – de que uma produção artística seja causa de si própria.

Neste ponto, o trânsito para o perfeito não evoca, imediatamente, limites temporais em que os verbos se inscrevem, mas projeta no plano lógico um traço particular e corrente da língua: o particípio empregado em relações atributivas é recolhido, por Aristóteles, numa fórmula conceitual, *katá symbebēkós*, por acidente, na tradução consagrada. Entretanto, se ficarmos atentos ao sentido vernáculo, não raro embutido no vocabulário técnico de Aristóteles⁽³³⁾, lembraremos que *symbaínein* deriva de *baínein*, tendo em mente que "os termos dessa família de palavras se reportam à noção de andar (não de ir)"⁽³⁴⁾. Desse ângulo, *tō symbebēkós* se deixaria traduzir, numa "perífrase literal", se me permitem o paradoxo, "por aquilo que andou junto e existe em compasso", designando certo liame de concordância, durável mesmo, entre o "acidente" e a *ousía* a que se refere, em vez de apenas uma coincidência imprevisível e efêmera. Assim, o particípio perfeito, precisando a maneira como o atributo se constitui, não quebra a série de presentes, mas os sublinha, sendo, como eles, indicativo de algo permanente (este é um ponto delicado, a que voltarei adiante).

Já no parágrafo anterior⁽³⁵⁾, onde são definidos os seres naturais, diferenciando-os da atividade poética do homem, ocorre uma grande predominância do presente. Em 16 linhas, há 19 verbos (o que pode ser considerada uma incidência normal, para alta), dentre os quais, 15 do presente, coadunados a 4 perfeitos⁽³⁶⁾. A dominância contínua, cerrada, do presente, monta um jogo de cena: antes de instruir sobre qualquer dimensão cronológica, ou mesmo sobre qualquer figura temporal, traz as informações para o primeiro plano, iluminando-as nitidamente para que as diferenças possam ser estabelecidas com clareza.

Também aí, a transição para os perfeitos concatena-se a ordem mais ampla do texto: a marca do atual e do efetivo que lhe é intrínseca torna-se acentuada pela série de presentes que os enquadram, nas linhas anteriores, intercaladas e subseqüentes a eles. Os infinitos – inclusive pelo

19 Th. Gomperz (*Pensadores gregos*, B. Ayres, 1952, v. 3, pp. 49-50) lembra o comentário de Kant, ao apresentar suas próprias categorias. Este contrapõe seu extremo cuidado em não estabelecer-las "rapsodicamente", ao modo fortuito de Aristóteles que, "não tendo nenhum princípio, as apanhou ao acaso, como se apresentavam (...)". I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner Verlag, p. 118 (Trad. G. Gentile e G. Lombardo-Radicke, Bari, Laterza, 1981, p. 115) Cf. também D. Ross, *Aristotle*, op. cit., ao assinalar que Tradelenburg já derivava as *Categorias* de distinções gramaticais. Ross admite as formas de linguagem como critério para Aristóteles, ressaltando que "sua doutrina das categorias reúne coisas que a gramática separa e separa coisas que a gramática reúne".

20 Expressões referidas a formas nominais: *ousía* (substância), substantivo; *póson*, *poíon* (quanto, qual), adjetivos derivados de pronomes; *prós ti* (relativamente a que), adjetivo comparativo; *poíō*, *poté* (onde, quando), advérbios de lugar e tempo. Expressões referidas a formas verbais: *keisthai* (estar em postura), médio; *échein* (estar em estado), perfeito; *poiēin* (fazer), ativo; *páschēin* (sofrer), passivo. Para toda essa discussão, cf. E. Benveniste, op. cit., pp. 65-70.

21 "Tendências recentes em linguistique générale", in E. Benveniste, op. cit., p. 6.

22 "Coup d'oeil sur le développement de la linguistique" in E. Benveniste, op. cit., p. 29.

23 "A linguagem reproduz a realidade.

sentido, no caso de *einai* – enunciam o estado puro e simples dos fatos, abstração feita de sua temporalidade. O entorno onde se localizam melhor marca essa idéia: os dois últimos infinitos encontram-se num contexto explicativo das proposições articuladas antes e depois deles: o artefato não possui (*échei*) tendência inata à mudança; a natureza é princípio e causa do mover-se e do repousar (*toú kineísthai kai èremein*); na coisa em que existe (*hypárchei*) *perse*. Nesse bloco, os infinitos simultaneamente sustentam e são travejados pelo teor constante, descrito no presente. Os participios reforçam, de modo normal, idéias fundamentais da frase, a começar, e principalmente, pelo termo que encabeça o Capítulo: "Dentre os seres", *Tōn óntōn*, cuja força e importância encadeiam as significações de todo o conjunto.

A que conclusões poderíamos chegar, partindo dessa exposição científica onde se inscreve o exemplo da casa-edifício e onde é notável a persistência do presente, cruzado com o perfeito, sem a cesura entre o curso da ação e sua consequência, tal como no comentário de Aubenque citado no início dessas considerações?

Neste ponto, dois fios precisam ser reunidos. Cabe lembrar, de um lado, que a flexão verbal constitui, no grego, um instrumento afinado para tornar a linguagem acurada até a sutileza⁽³⁷⁾. Certamente, a prosa de Aristóteles não favorece o paralelo com filósofos e oradores "artistas", que jogam com a originalidade na construção gramatical, atentos à ordem e à morfologia das palavras, às suas ressonâncias, coloridos, polissemias e sonoridades, voltados para a invenção. Muito pelo contrário, Aristóteles afasta-se deliberadamente desses recursos poéticos individualizadores, para eleger uma escrita científica neutra, clara, distinta.

De outro lado, não se pode esquecer que a reiterada reflexão de Aristóteles sobre a linguagem tem sido objeto de controvertidas interpretações, como já tivemos oportunidade de assinalar. Contudo, a tendência para submeter o literário ao lógico e ao metafísico mostra-se predominante. Este acento liga-se à ampliação absoluta de certas premissas e métodos de Aristóteles, sendo discerníveis dois focos irradiadores de tais posições: o procedimento de distinguir, no limiar de todo debate, os vários sentidos comportados pelos termos em jogo, conduta cujo horizonte é "o ser significa" (como em *Metafísica* Δ); a incorporação desse método à dialética, conjugando-a à doutrina das *Categorias* (como em *Tópicos*, I, 9), campo onde é esmiuçada a pluralidade dos aspectos simultâneos atribuídos aos entes. Desse ângulo "a problemática da significação toma consistência apenas quando submetida à problemática do ser. Levando essa perspectiva ao limite, seríamos tentados a dizer que em Aristóteles as palavras só têm sentido quando referidas à problemática categorial e às estruturas lógico-ontológicas que ela supõe. Generalização esta que, não sem temeridade, é sempre assumida pela maioria dos intérpretes, mesmo quando tratam de domínios que escapam a uma análise categorial".

Coloubaritsis, autor destes reparos, propõe a pertinência de outros princípios unificadores de processos narrativos e científicos, que nos permitem discernir "a extensão do *legómenon* na ordem do que é significativo sem contudo vincular-se ao ser", vendo que "mesmo a propósito daquilo que é, a unidade não se reduz a enunciados de tipo categorial, mas a um *texto* onde se enredam vários tipos de discursos, inclusive a ficção, e cuja unidade, apenas de modo muito amplo, respeita uma certa referência àquilo que é"⁽³⁸⁾.

Retomando a questão proposta: os trechos de Aristóteles acima vistos escapam à equivalência do tempo, por ele mesmo estabelecida, na ordem física e no sistema verbal, inclusive na distinção entre presente e perfeito fusionada à diferença entre movimento (*kínēsis*) e ato (*enérgeia*)⁽³⁹⁾. Passagem controvertida, a que voltaremos. Por ora, basta notar que o foco de nosso interesse, a casa-edifício, torna à baila: sua construção caracteriza-se como um movimento incompleto (*atēlēs*) orientado para fins exteriores. "Não se pode, com efeito, construir e ter construído (...)"⁽⁴⁰⁾. Neste trecho, de modo explícito, o corte entre movimento e repouso no plano fenomênico corresponde à cesura nas formas verbais, entre presente e perfeito.

Conforme tais parâmetros, a casa enquanto *érgon* constitui uma pausa, onde o movimento se aquietou⁽⁴¹⁾. Aí, linguagem e mundo efetivo têm a mesma fonte doadora de sentido. Isto poderia rapidamente nos encaminhar para o alvo que visamos, descortinando o espaço próprio e permanente, a base sólida para a casa-família. Não obstante, o resultado percluso nos vínculos entre figuras gramaticais e conceitos metafísicos não se traduz na trama efetiva do discurso, nos nexos *textualmente* desenvolvidos entre pensamento e linguagem. Na *Física*, a casa, artefato que é, não carrega consigo princípios de mudança, sendo, por definição, acabada. Nessa medida, fosse a "linguagem reflexo fiel da realidade" (como se chega a dizer, por conta de Aristóteles), seria de esperar que ela surgisse evocada por um tempo retrospectivo ou pelo menos indicador de um

isto é para ser entendido da maneira mais literal: a realidade se produz novamente por meio da linguagem." Nisto reside seu "poder fundador", de onde provém a força imaginativa e conceitual. Op. cit., loc. cit., p. 25.

24 "Catégories de pensée et catégories de langue", in E. Benveniste, op. cit., p. 70.

25 E. Benveniste, op. cit., loc. cit., p. 70. As conclusões desse artigo visam ampliar-se para além do caso examinado. De fato, elas se enunciam com a ressalva: "Tanto quanto as categorias de Aristóteles sejam reconhecidas como válidas para o pensamento, revelam-se como transposição das categorias de língua". Embora o alcance geral desse estudo possa ser controverso (não pelas razões de Aubenque, mas pelo "descolado" paradigma em que se apóia), as teses limitadas à construção da tábua aristotélica continuam pertinentes.

26 Há quem não conteste a aliança entre reflexão filosófica e senso comum cristalizado na linguagem corrente. J.L. Ackrill, confiante na conciliação entre pensamento, palavras e coisas e silenciando quanto à dificuldade do problema ou à sua longa história, afirma: "Em geral, Aristóteles deu por seguro, sem mais, que o uso lingüístico e os hábitos de pensamentos gregos refletem a realidade objetiva de um modo exato e final. Por conseguinte, o que Aristóteles levou a cabo, foi uma brilhante análise de como o mundo aparecia para um grego (talvez, inclusive, para um europeu ocidental); faltou-lhe, porém, reconhecer, em certo grau, que alguém nutrido por fenômenos bastante diferentes poderia ter uma visão por completo distinta. Talvez isto equivalha a dizer que Aristóteles é Aristóteles e não Kant". J.L. Ackrill, *A filosofia de Aristóteles*. Caracas, Avila, 1984, p. 61.

Tomada isoladamente, essa afirmação – Aristóteles atém-se ao particu-

lar – poderia assemelhar-se à de Benveniste, acima apresentada. Mas elas divergem na íntegra: enquanto as posições deste último trazem, imbricada na análise lingüística, uma reflexão crítica sobre a doutrina aristotélica, as de Ackrill, valorizando o nexo imediato entre filosofia e língua natural, relativizam os "pontos de vista" e historicizam as teses filosóficas.

As assertivas sumárias face ao problema da linguagem em Aristóteles, respondem as próprias falhas de Ackrill no trato com o discurso antigo, dando ensejo às incisivas objeções de O'Brien (erros de tradução, contextos enfiados, abusos do idioma técnico) contra sua leitura das *Categorias*: "... é necessário estar atento aos problemas textuais, filológicos e aos conceitos: caso contrário, arrisca-se a ressaltar em Aristóteles um pensamento desossado e sem travessamento – breve, um pensamento destituído de interesse real, tanto para a filosofia como para a história da filosofia". Esta conclusão é tanto mais significativa, que o fio condutor da crítica de O'Brien a Ackrill é sua "tendência para privilegiar a importância filosófica de uma obra em relação aos problemas filológicos e de história". Desta perspectiva, aponta o que há de mais ilógico em seu método: segundo ele, "o que é evidente para um homem do século XX, ensinando na Universidade de Oxford, deveria ser também para Aristóteles". Com a lembrança dos editores que relembram os textos à própria maneira, O'Brien aponta: "Ackrill mostra-se mais avan-

çado, ele não tem necessidade, com efeito, de reeditar o texto de seu autor, quando a tradução não lhe é suficiente para o remanejamento dos detalhes, coloca em nota o que o autor "desejou dizer", embora não o tenha escrito". Cf. D. O'Brien, "Aristote: quantité et contrariété, une critique de l'école d'Oxford" in P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris, Vrin, 1980, pp. 97-98.

27 *Metafísica*, Z, VII. Nesta célebre passagem são esmiuçados exemplos da medicina e da arte de construir, onde a forma (eidos), concebida como *quidditas* de cada coisa e sua substância primeira – 1032b 1-3) está contida na alma do artista. A gênese, que supõe a imanência da forma, encerra o mesmo movimento no plano natural e artístico: animais e vegetais são gerados pela "assim chamada natureza formal", especificamente idêntica, de modo que "o homem engendra o homem" (1032a 26); em conformidade, "de certo modo a saúde provém da saúde, a casa da casa, o que tem matéria do que não o tem (pois a medicina e arte de construir são a forma da saúde e da casa – 1032b 12-15). Neste quadro, as produções da natureza podem ser esclarecidas pelas da arte, "pois estas mostram de modo mais claro o que se passa nas gerações naturais". Cf. B. Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Paris, Belles Lettres, 1986, p. 216. Igualar os exemplos da medicina – que envolvem processos naturais – e da arquitetura – restritos aos artefacta – já implica certo trânsito, não sem percalços, entre essas duas esferas: o ponto de partida no tratamento médico ou na cura espontânea é o calor no corpo, "parte da saúde, tal como as pedras, da casa" (1032b 20-30). H. Tardemann nota as dificuldades da analogia entre as relações causais calor-saúde e pedras-casa: "a primeira é tanto material quanto eficiente a última é apenas material". Ed. Loeb, 1933, ad. loc.

28 É evidente que meus olhos mudam o centro de interesse próprio a essas passagens, deslocando-o do conceito para o exemplo: desse modo, o caso particular pode ser deslindado numa espécie de "microscopia", ao serem projetados num campo reduzido, mas com referencial preciso, os elementos expostos de modo mais amplo. Esta localização do exemplo é inversamente correlata ao seu entendimento consagrado: "Em Platão um único paradigma é suficiente para liberar o sentido; esta ideia é retomada e generalizada por Aristóteles, para quem o universal é apreendido intuitivamente na sensação". Cf. Goldschmidt, V. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris, Vrin, 1982, p. 25.

29 *Física*, II, I, 192b 27-33.

30 *Le problème de l'être chez Aristote*, P. Aubenque, Paris, PUF, 1962, p. 440.

31 Cf. *Metafísica*, Θ, 1048b 18-35, onde *kinesis* e *energeia* são esclarecidos pela referência a práticas cujo fim é imaneente ou exterior, representadas a partir de oposições entre formas verbais do presente e do perfeito. Esse texto será retomado adiante. A acepção propriamente gramatical do verbo, com o vínculo entre flexão

processo realizado. Assim não acontece. Na exposição da *Física*, as formas gramaticais e as significações dos fenômenos são orientadas a partir de outro eixo.

Notamos, no decorrer dos parágrafos examinados, a persistência de certos signos – grupos verbais dominados pelo presente – e damos relevo a outra marca do sistema temporal, a localização e encadeamento dos verbos, com suas determinações precedentes e seguintes. Procuramos, portanto, não recorrer a um levantamento estatístico desses índices, mas destacar a rede de suas influências mútuas, de modo concreto, no decorrer mesmo das séries consideradas.

A frequência e ordem dessas formas não é arbitrária⁽⁴²⁾. No grego, onde a tessitura dos verbos vem a ser da maior importância, as decorrências dessa concentração de termos e dos significados que trazem ultrapassam o imediatamente enunciado para se propagarem, pelo jogo de suas forças recíprocas, a todo o conjunto.

O vínculo essencial entre sintaxe e semântica, compreendido de modo amplo (liberadas, a primeira, da simples ordem na frase e, a segunda, das denotações discretas), levou alguns teóricos da linguagem a ampliar esse conceito para objetos mais complexos. Deste ângulo, parâmetros importantes para a abordagem do discurso decorrem da articulação entre signos lingüísticos – como o tempo dos verbos – e categorias textuais – como o comentário e a narrativa. Há que convir, o procedimento de conjugar sintaxe, semântica e, inclusive, a lógica peculiar a certos gêneros não é novo, e disto o próprio trabalho de Aristóteles é um testemunho eloquente. Sua gênese e percurso até nós seria difícil de captar⁽⁴³⁾.

Retomando um longo fio, essa linha de análise foi tematizada por H. Weinrich, desenvolvendo reflexões de K. Bühler que, por sua vez, tomou por base o conceito de *deixis* – ação de mostrar – elaborada pela gramática grega, renovando-a e inserindo-a no centro de sua teoria da linguagem. As pesquisas de Weinrich não insistem no aspecto gestual da *deixis*, privilegiado por Bühler, voltando-se mais propriamente para a palavra no processo de comunicação⁽⁴⁴⁾.

Ora, nenhum desses programas é estranho ao pensamento de Aristóteles. Mostrar mediante signos (*he ek tōn sēmeiōn deixis*), reveste-se, na *Retórica*, de um poder capaz de suplantar a palavra no processo de identificação entre ouvinte e orador: este, ao expressar-se pateticamente, domina o público mesmo "se disser ninharia", razão pela qual "muitos assombram os cuvinhas fazendo ruídos"⁽⁴⁵⁾. A *Poética* também explicita que o pensamento, "parte" da tragédia, se evidencia pelos dizeres dos personagens que "demonstram (*apodeiknúsin*) algo e manifestam (*apophaínontai*) um juízo"⁽⁴⁶⁾. Ambos os verbos aí empregados implicam mostrar, exibir⁽⁴⁷⁾.

Tais ressalvas não almejam precaver de anacronismo uma análise de Aristóteles inspirada na referida teoria da linguagem – tolice seria reconhecê-la no pensador grego – mas tão-somente garantir a maior congruência de utilizá-la neste caso.

Na tipologia elaborada por Weinrich, as exposições científicas incluem-se no "mundo comentado", gênero de discurso onde o presente dos verbos constitui um tempo-chave. Nas gramáticas, inclusive nas de língua grega, vemos que o presente designa o momento atual e se reporta a fatos repetitivos, intemporais, também referindo-se a acontecimentos passados, aproximando-os do leitor ou ouvinte, num processo de "presentificá-los". Tal afirmação, a que já aludimos ao destacar o uso dos verbos na *Física*, pouco informa sobre a qualidade do mundo aí registrada e sobre o tipo de pensamento que busca apreendê-lo.

Outra abordagem, menos alheia à estrutura e ao movimento do próprio texto mostra-se mais profícua: a hegemonia quase pura dos grupos formados pelo presente, intercalados por raros perfeitos, atestam fortes signos comentativos, caracterizando uma "atitude de locução" muito precisa. Se esta regularidade é indicio seguro para línguas modernas, ela não poderia ser mais impositiva aos olhos do leitor, que no referido texto de Aristóteles: nele, o presente não corresponde, de modo superficial, a asserções imediatas ou reiterativas, nem se refere a este ou aquele ponto cronológico. Indo mais fundo, ele aparece como a marca de um processo discursivo, conexo à própria reflexão e ao sentido dos problemas tematizados.

No trabalho conceitual e na problemática do texto que focalizamos na *Física*, a linguagem científica constitui um elemento internamente necessário à coalescência do *todo* sobre o qual opera o pensamento. Deparamos, neste ponto, com uma representação culminante em Aristóteles, graças à qual mesmo as coisas perecíveis podem ser tratadas *sub specie aeternitatis*, para usarmos a frase espinosana retomada por Kenneth Burke, num contexto próximo ao nosso. Se tivermos por horizonte essas sínteses imanentes, onde "cada parte é em relação às outras e todas as partes são em relação ao todo", estaremos cogitando sobre o mundo artístico e natural "em termos de seu ser, e o ser é, por definição, um eterno agora". Se assim for, só pode haver um *present tense* a despeito das coisas surgirem e passarem *with time*⁽⁴⁸⁾. A temporalidade dos entes escapa à cronologia e é *traduzida* pela gramatical, com as interpretações que este processo acarreta, inclusive na rede idiomática estabelecida pela sintaxe e pelo léxico ingleses, onde se abre um

campo semântico impossível de ser transposto para as línguas latinas, que não têm nomes para diferenciar o *Tempus*.

Esta marca intelectual que, num *pun* às avessas, explora o próprio meio lingüístico e sua tessitura para garantir os significados conceituais, faz pensar em algumas formulações de Heidegger sobre a "modalidade especificamente grega de apreensão do ser pelo fio condutor do *lógos* que, como 'pura presentificação' (*reines Gegenwärtigen*) colhe o 'ente propriamente dito' em relação ao presente (*Gegenwart*), concebendo-o como *ousia*, *Anwesenheit*"⁽⁴⁹⁾.

Nesta visada, o ser concebido como presença é solidário do tempo representado como seqüências de "agora"; a mutabilidade do último condiciona a permanência do primeiro. Para situar-se no tempo "é preciso atravessar a série dos agora; mas para poder atravessá-la é preciso necessariamente ter uma certa constância, uma certa estabilidade (...). O agora do ente corresponde de certa maneira ao agora que faz a essência do tempo"⁽⁵⁰⁾. Esta concepção da temporalidade, que orienta a do ser como subsistência, é considerada por Heidegger constante em toda a filosofia, mas seu fulcro é Aristóteles, cuja obra "determina de maneira essencial todas as concepções posteriores a respeito"⁽⁵¹⁾.

Lembradas estas interpretações de fundo que balizam minimamente as intrincadas relações entre pensamento e linguagem⁽⁵²⁾, com referência à concepção antiga sobre o ser aprisionado no presente e concebido como permanência e constância, voltemos à própria análise do texto de Aristóteles.

A abertura da *Física* testemunha o quanto a linguagem oferece ao mesmo tempo o modelo para ordenar o objeto da ciência e o método para conhecê-lo. "É preciso partir das coisas menos claras por natureza e mais conhecíveis. Ora, o que primeiro é, para nós, evidente e claro, são os conjuntos mais misturados; depois, partindo deles e os dividindo, os elementos e princípios tornam-se acessíveis ao conhecimento. Por isto, é preciso ir das coisas gerais às particulares. O todo é mais conhecível segundo a sensação, e o geral é uma espécie de todo: ele encerra muitas coisas como se fossem suas partes"⁽⁵³⁾.

Pelo trecho seguinte, nesta famosa introdução, vê-se que a ordem inscrita na natureza acompanha o agenciamento das palavras: também na definição os nomes indicam inicialmente um todo indiviso que será, depois, dividido segundo os particulares. *Phýsis* e *lógos* não se identificam; pelo contrário, o saber da primeira repousa sobre o paradigma e a técnica *mostrados* pelo segundo. Finalmente, ambos são remetidos à percepção e à linguagem originárias: "as crianças primeiro dizem (*prosagoreúei*) pai a todos os varões e mãe a todas as mulheres, depois distinguem uns dos outros"⁽⁵⁴⁾. Por uma complexa passagem através da língua determinam-se o problema e os procedimentos para tratá-lo, através dela também se fechando o circuito natureza-natureza. As análises lúcidas e pacientes do que foi percebido de modo direto e obscuro – as regras do método – seguem, em seus fundamentos, os parâmetros postos pela fala espontânea, de onde emana a classificação. Poderíamos dizer que o pensamento científico prolonga, explícita e desenvolve um "estilo" inerente à linguagem primitiva.

No texto de *Física II* que nos ocupa mais de perto, o trabalho da escrita é "aplainar" o concreto, subtraí-lo ao geral, diverso e abstrato, englobado pelo conjunto confuso que aparece no sensível. Os termos que Aristóteles usa para indicar – no plano da conduta científica, lógica e infantil – o movimento necessário ao trabalho que desfaz a síntese turva do imediato, remetem à sua teoria do tempo. Nos três casos, as referências a *próteron* e *hýsteron* visam isolar o intervalo, o *agora* que permite a passagem do indeterminado ao preciso, o lapso onde as relações constantes podem ser colhidas. A exposição científica une a realidade, igualizando os "tempos" pertinentes aos processos e acontecimentos, reduzindo-os à ordem conferida pelo texto, cujo *telos* é *apresentar* regularidades.

Nesse enquadramento, a textura dos verbos no presente como que "amarra" as outras formas na cadeia de enunciados, de sorte que cada novo signo, ao ligar-se aos demais, aumenta a conexão entre eles, resultando num todo sólido e estável. O mundo assim manifesto – uma teia semântica posta num plano nivelado e contínuo – fixa a base imprescindível ao procedimento classificatório que ponteia e divide essas linhas, nelas estabelecendo identidades e diferenças. *Phýsis* e *poiësis* recortam-se sobre o liso pano de fundo que o texto exhibe ao leitor⁽⁵⁵⁾. O fluxo dos presentes, constituindo um verdadeiro sistema e desse modo articulando a escrita, põe em jogo categorias lingüísticas e não cronológicas: o princípio ordenador que unifica e determina o feixe de significações é constituído internamente à linguagem.

Apenas de modo tangencial, quase irrelevante, os preceitos gramaticais concernentes à atualidade e à "presentificação" de acontecimentos passados poderiam colaborar para a inteligência do texto e do mundo altamente estilizado (pela própria naturalidade que o Estagirita pretende imprimir à sua linguagem), que ele colhe em suas malhas. Essas fórmulas só poderiam adquirir al-

morfológica e registro semântico, é delineada na *Poética*, 20, 1495a 14-17: "O verbo é uma voz composta significante, indicando o tempo (...) anda ou tem andado (*badzei* – *bebádiken*) significa ademais o tempo presente ou o tempo passado". R. Dupont-Roc e J. Lallot notam, nesse passo, que "sob uma formulação semântica – significar ademais o tempo – uma característica morfológica do verbo é isolada por Aristóteles: o par *badzei*/*bebádiken* põe em evidência a variação formal que permite ao verbo e só a ele, de significar seja o presente, seja o passado (...)" Os autores chamam também a atenção para a diferença entre esta passagem e *De interpretação* (Capítulo 3), que associa o ponto de vista gramatical – "o verbo é (o nome) que significa ademais o tempo" – e a função lógica – "ele é sempre o signo daquilo que é dito de outro nome" – (16b 5-10). Cf. *La Poétique d'Aristote, texte, traduction et notes*. Paris, Seuil, 1980. Nota nº 9 ao Capítulo 20, p. 331.

32 *Traité comparé des langues classiques*, Cf. A. Meillet e J. Vendryes. Paris, H. Champion, 1969, pp. 224-225. Segundo esses autores, matizes morfológicos e semânticos tecem a história do perfeito grego, destacando-se no período que nos interessa, o aspecto de consequência do processo concluído. De acordo com o uso legado pelo indo-europeu, já no grego mais remoto "o perfeito é um presente que marca o resultado de uma ação acabada", aceção sensível em Homero e prolongada para além dele, como no teatro ático, onde "presente e perfeito encontram-se associados". Exprimindo o processo completo, o perfeito é, mais frequentemente, intransitivo; entretanto, "a adição de um regime tendeu a dar ao perfeito o valor transitivo, isto é, a transformá-lo num resultativo, exprimindo que a ação realizada havia produzido um resultado, sendo este o valor característico do perfeito na época clássica". A forma do perfeito "tendia cada vez mais a tomar o simples valor de um narrativo, isto é, a se confundir com o aoristo". Entretanto "a evolução foi longa", com a confusão entre aoristo e perfeito só se completando no começo da era cristã. (p. 227)

33 Referindo-se aos procedimentos do livro *Δ*, na *Metafísica*, F. Brentano os compara à exposição do geômetra: enquanto este último "por amor à clareza, evita usar expressões em vários sentidos, Aristóteles vê-se impossibilitado (...) de fazer o mesmo. Para isso, teria de alistar-se demasiado da língua comum, criar demasiado termos novos e sobrecarregar demasiado a memória. Procura compensar, no possível, essa desvantagem, comparando entre si várias significações de uma palavra e precisando-as com exatidão, uma frente à outra". Cf. F. Brentano, *Aristóteles*, Barcelona, Labor, 1983, p. 41. Note-se também como suas observações se distanciam das conjecturas de Ackrill acima referidas. Brentano coloca a conduta do geômetra – partir de definições e axiomas – como alvo perseguido por Aristóteles, mas do qual se desvia, colhido entre as exigências do vocabulário científico e o uso corrente da língua.

34 Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck, 1983, verbo *Bainô*, p. 157.

35 *Física*, II, 1, 192b 8-23.

36 Dentre as formas do presente contam-se 5 participípios, 4 infinitivos e 6 do indicativo.

37 Cf. Meillet, A., *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, Hachette, 5ª ed., p. 232: "O grego é notável pela nitidez com que opõe as formas verbais. Os escritores jogam com essas oposições que lhes fornecem um meio de expressão". Esse recurso é analisado por Meillet em uma passagem de Demóstenes, expondo a rede de significações nela constituída, concluindo: "Nessa frase, onde aparece a precisão dos grandes escritores, as formas verbais contribuem com uma parte importante dessa exatidão".

38 L. Collobaritis, "Logomenon et Kátalogomenon", in *Philosophie du langage et de la grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 222-223 e 226, respectivamente, para os dois parágrafos acima. As análises desse autor movem-se no interior da própria teoria aristotélica da linguagem, visando ampliar os centros de referência para a atribuição de significações e circunscrever os contextos peculiares aos gêneros de discurso onde se incluem. Embora me situe em ângulo diverso, suas colocações gerais procedem para outras abordagens dos textos de Aristóteles. Em contraste com a inclinação, no campo filosófico, para conferir primazia ao lógico e metafísico em detrimento do literário, cabe evocar as palavras de Proust, referindo-se a Flaubert: "... un homme qui par usage entièrement nouveau et personnel qu'il a fait du passé défini, du passé indéfini, du participe présent, de certains pronoms et de certaines prépositions, a renouvelé presque autant notre vision que Kant, avec ses Catégories, les théories de la Connaissance et de la Réalité du monde extérieur". Cf. "A propos du 'style' de Flaubert", *Essais et articles in Contre Saint-Beuve, La Pléiade*, p. 586 (1971).

39 *Metafísica*, II, 1048b 18-35.

40 *Metafísica*, II, 1048b 28-33.

41 Isto é explícito nas passagens da *Física* referentes ao movimento. "Com efeito, o edificável, enquanto dizemos ser tal, está em *entelécheia*, ele se edifica, e isto é a edificação (...)" *Física* III, 201a 17-19. Mais adiante: "Cada coisa, com efeito, pode estar em ato (*energeia*) ou não, como o edificável. Assim, o ato, (*energeia*) do edificável, enquanto edificável, é a edificação ou a casa; mas quando é a casa, não é mais o edificável, o que se edifica, é o edificável". *Física* III, 201b 8-18. Essas expressões, no mínimo curiosas, são melhor explicadas na *Ética a Nicômaco*, X, 1174 a 20-30.

42 Cf. H. Weinrich, *Le temps*, Paris, Seuil, 1973. "A sucessão dos tempos em um texto obedece manifestadamente a um certo princípio de ordem. São numerosas essas constelações temporais, verdadeiras nuvens onde se condensam, numa vizinhança imediata, as formas de um mesmo tempo." (pp. 19-20)

43 Um belo exemplo dessa crítica nos é oferecido por Proust, no já citado artigo sobre Flaubert, onde as formas gramaticais e a sintaxe são exploradas de modo a descobrir os aspectos que inovam a escrita, engendrando sentidos e traduzindo uma visão inédita da existência, onde "les choses ont autant de vie que les hommes (...)" Esta inventividade tem por fonte a "impressão primeira" recebida

guma força se integradas à semântica e à sintaxe do comentário, a categoria reguladora da escrita própria a temas científicos.

É essa a modalidade através da qual a linguagem, no campo "epistemológico", realiza sua operação deflética, mostrando seu objeto e, nesse ato, introduzindo um teor espacializado entre os pólos – poeta e público – dessa relação. "O locutor aí tem uma atitude tensa, seus propósitos tornam-se aguçados, pois o que fala o toca de perto e precisa tocar também aquele a quem se dirige. Todos os dois estão empenhados. Eles agem e reagem. Todo comentário é um fragmento de ação: por pouco que seja, ele modifica a situação dos participantes e concerne tanto a um quanto a outro. Compreende-se que as palavras não narrativas sejam fundamentalmente perigosas."⁽⁵⁶⁾

Se o escritor determina o modo como seu texto é recebido, a dimensão estável e contínua, transmitida através dos signos agenciados nos textos da *Física* mediante critérios intralingüísticos, ultrapassa muito a quietude que poderia ser atribuída à obra de arte: a solidez da casa é parte da constância, continuidade, firmeza, atribuídas à própria vida e às coisas encaradas na perenidade de sua essência, excluindo o momento, talvez fugidio, do "acidente". Nessa codificação, mundo e pensamento tornam-se imobilizados, o tempo é deles excluído. Através da "escrita" logra-se subjugar a mutabilidade própria à finitude, paralisando-a de modo "artificial" e nela imprimindo a solidez própria ao conhecimento votado à tarefa classificatória.

4. Discurso metafísico e imobilização da práxis

Reconstruindo os afastamentos e aproximações entre Aristóteles e Platão, R. Brumbaugh sumaria seus resultados: "A ordem aristotélica da natureza convida à contemplação: ela não muda e seus padrões – as espécies – não carregam nenhum traço criativo, seja no gerar, fazer ou agir (...) Visto que a ordem se conserva, a análise não precisa procurar alternativas. Cada parte de um todo orgânico ou quase orgânico é funcional, donde o problema não é se há uma função, mas qual é essa função (...) Há uma economia estética na forma completa, assegurando que cada ordem funcional tenha um fechamento e um valor máximo para suas partes componentes"⁽⁵⁷⁾.

Fixa e determinada, a ordem natural assim concebida pouco espaço abre ao inédito, seja nas obras de arte, seja nas ações sociais. É deste último aspecto que passaremos a nos ocupar.

Para tanto, será necessário percorrer o difícil e muito comentado texto da *Metafísica*, onde Aristóteles começa por distinguir entre movimento e ação, elegendo *télos* por critério: o primeiro não chega a efetivar aquilo que visa, a segunda encerra um fim⁽⁵⁸⁾. Tal clivagem deixa nítida a diferença ali onde certa contigüidade arriscava turvar as definições. Os dois termos poderiam confundir-se num ponto onde efetivamente se aproximam: *kínēsis* é o ato (*entelécheia*) do que está em potência enquanto tal e por isto mesmo inacabado, imperfeito⁽⁵⁹⁾; *práxis* refere-se a ações cujo finalizar não constitui um resultado exterior, mas o envolve na própria atividade⁽⁶⁰⁾. Se o movimento jamais cessa de mover-se, é *atēles* – consumado, se auto-suprimiria – a ação por sua vez não constitui um *télos* – se fosse, também se cancelaria – mas o inclui, de modo inerente, dentro de si mesma. Nenhum dos dois processos termina em algo destacado, perfilando-se, ambos, num autodesenrolar. A ausência de fim, no movimento, e a especificidade de sua presença na *práxis*, propiciam a vizinhança e requerem a distinção.

Vejamos o texto mais de perto. As ações que têm um limite são ditas *peri tò télos*, relativas a um fim, meios para ele⁽⁶¹⁾. Por exemplo, o emagrecer (*tò ischnaínein*): enquanto se emagrece (*hótan ischnaínei*), as mediações do processo não são portadoras (*mē hupárchonta*) "do porquê" do movimento. Em contraste a *práxis* inclui (*enupárchei*) o fim a que se orienta. Aristóteles ilustra esta ação opondo formas verbais no presente e no perfeito: ao mesmo tempo (*háma*) (ele) vê e tem visto (*heōrake*), compreende e tem compreendido (*pephrōnēke*), pensa e tem pensado (*enōēken*); igualmente, ao mesmo tempo (*háma*) (ele) vive bem e tem vivido bem (*eu ēzēken*), é feliz e tem sido feliz (*eudaimōneken*). Nenhuma fissura aparece entre o enunciado atual e o retrospectivo⁽⁶²⁾.

Se assim não fosse, devesse haver alguma vez (*poté*) uma pausa nessas atividades, tal como ocorre quando se emagrece (*hótan ischnaínei*). Entretanto, agora (*nūn*) tais ações não cessaram. (Ele) vive e tem vivido⁽⁶³⁾. O primeiro desses processos é chamado de movimento (*kínēsis*); os segundos, de ato (*enérgeia*). Todo movimento é incompleto (*atēlēs*): ao mesmo tempo (*háma*) (ele) não anda e tem andado, constrói e tem construído (...). Mas, insiste Aristóteles, (ele) ao mesmo tempo (*háma*) vê e tem visto, pensa e tem pensado⁽⁶⁴⁾.

Diante dessas formulações coloca-se novamente, como seria previsível, o problema dos

vínculos entre pensamento e linguagem. Aristóteles estaria, prisioneiro de seu idioma, "apenas" tematizando sua experiência nesse plano e transpondo-a para a metafísica? O debate é acoso e dele vamos reter apenas alguns aspectos.

Uma sondagem recente nessa intrincada *silva*⁽⁶⁵⁾ pode nos encaminhar. R. Brague propõe uma solução de compromisso: é possível anuir que Aristóteles tire partido da existência, no grego, de um perfeito com sentido de presente, mas não aceitar que ele derive *au fil* de um fato lingüístico⁽⁶⁶⁾. Assim propostos, esses termos são inquestionáveis. Torna-se menos fácil endossá-los, porém, a partir das próprias justificativas aventadas pelo autor.

Examinando o modo como se apresentam, no grego, os verbos utilizados nos exemplos, parece a Brague que Aristóteles, longe de abandonar-se à linguagem, desviou-se de seus padrões para dar-lhe o feio condizente com os seus propósitos. Algumas daquelas formas verbais teriam mesmo sido "forçadas" pelo filósofo com vista à sua demonstração.

Uma primeira discordância ocorre: R. Brague aborda os verbos de modo "absoluto", tomando as categorias gramaticais por si mesmas, abstratamente consideradas face às estruturas da língua ou ao seu agenciamento no texto aristotélico. Entretanto, mais produtivo que isolar, de maneira discreta, as marcas de determinados grupos verbais, é apreendê-las articuladas a outros, constituídos num movimento recíproco. No texto de Aristóteles a ambiguidade dos perfeitos ressaltava em plena luz justo porque confrontados com os presentes – num cotejo entre os dois conjuntos de exemplos – permitindo ou não sublinhar seu aspecto simultaneamente atual e retrospectivo.

Outra dificuldade também logo acode: não é pacífico distinguir em Aristóteles a cunhagem de novas expressões para se fazer compreendido, dadas as suas desconfianças nas palavras inusuais ou inventadas. Considerando-as obscuras e mesmo destituídas de sentido, ele as rejeita explicitamente na *Retórica* e nas obras lógicas⁽⁶⁷⁾.

R. Brague inicia seu comentário assinalando a mesma oposição entre os referidos tempos verbais nas *Retoricas sofísticas*. Numa hipotética, mas verossímil, reconstituição histórica, esse autor supõe que Aristóteles possa estar, com a ambivalência do perfeito, voltando contra os sofistas as suas próprias armas. Nesse caso, o cotejo presente-perfeito, e as ressonâncias equívocas deste último seriam correntes na época, um "pão abençoado" para aqueles artificiosos oradores. E de fato, se efetivamente Aristóteles usou dessa astúcia, por que o faria a menos que estivesse difundida e representasse ameaça? Caso contrário, por que atacá-los nesse campo? Por ora, aceitemos isto.

Após discutir outros pontos, argumentando contra o "mero" deslocamento da linguagem para a metafísica, o autor conclui que os exemplos escolhidos por Aristóteles não confirmam "a suspeita de uma importação ingênua de categorias gramaticais para o pensamento filosófico". Transferência ingênua ou "sofisticada", como o próprio autor sugere, não é a questão principal. Mais ponderável é certa inconsistência nos argumentos para afirmar que Aristóteles ultrapassou ou transgrediu o idioma de sua época, trabalhando-o de modo a "fazê-lo dizer o que ele continha, na melhor das hipóteses, apenas em lineamentos, e para tomá-lo, se necessário, ao arpejo". (p. 465)

O problema concerne à própria história do perfeito grego, evocada pelo autor. A citação faz-se necessária: "Nos gregos da época clássica, e com mais forte razão em Aristóteles, no limiar da era helenística, o uso do perfeito nos poemas homéricos deveria despertar certa perplexidade. Estes contêm, com efeito, numerosas ocorrências do perfeito de tipo antigo, situado no presente e intransitivo. A história do perfeito grego é em grande parte a da passagem desta forma para um perfeito resultativo, que exprime o passado. Essa evolução é rápida e, na época clássica, o perfeito tornou-se quase inteiramente um tempo do passado (...) As ocorrências onde o perfeito tem um sentido de presente deveriam, portanto, revestir-se aos olhos de um grego clássico, de um aspecto estranho". (p. 463)

O contexto dessa assertiva reporta-se à equivocidade do perfeito, ao arcaísmo dessa ambivalência que, reanimada pelo sofista, bem poderia ser um subterfúgio por ele convertido em moeda corrente. Ora, isto vai contra o motivo pelo qual o declínio do perfeito conotando um presente é invocado para afirmar que, usando-o nesses moldes, Aristóteles não estaria indo rio abaixo, mas remando contra a corrente. Juntados esses dois fios do argumento, ele se rompe internamente. Ademais, mesmo admitindo que o Estagirita tenha "inventado" os perfeitos que usa, o argumento seria irrelevante para sustentar que, na época clássica, tal emprego contrariava o idioma normal. Como se verá adiante, justo o contrário parece melhor fundado, por várias e complexas razões.

Essas instâncias abrem duas alternativas: ou há inflexões arcaizantes no discurso de Aristóteles – o que seria contrário à letra de sua escrita e doutrina geral da linguagem –⁽⁶⁸⁾ e, mesmo nesse caso, ele não estaria explorando a língua no arpejo de seu uso, mas empregando fórmulas sofisticadas difundidas; ou a oposição entre presente e perfeito era vigente na estrutura dos verbos,

pelo olhar do artista, anterior ao raciocínio predicativo de causalidades exteriores. A narrativa, ali, é toda "faite d'imparfaits", indicadores de estados que se prolongam, apenas interrompidos por alguns perfeitos e participios presentes, cujos matizes recebem grande atenção. O essencial é que os imperfeitos, intensamente reiterados, designa as atividades tanto de coisas como de animais, aplicando-se aos múltiplos signos dessas vozes e comportamentos "Et cette variété des verbes gagne les hommes qui dans cette vision continuent, homogène, ne sont pas plus que les choses, mais pas moins, une illusion à décrire".

Coisas, animais, homens, recebem estatuto idêntico na trama das relações colhidas pelo olhar e pela intuição do romancista: podemos, nesse passo, reconhecer Flaubert destinando a mesma das existências na *Education sentimentale*, ou em *Mme Bovary*, ou ainda, arremetendo contra o clichê absoluto em *Bouvard et Pecuchet*. O mundo sensível, como aparece para o escritor, em sua imediatez, dá acesso aos mais profundos nexos da realidade, tal como a percebe. Onde, os vários sentidos discerníveis no juízo de Proust sobre a dominância dos tempos verbais em Flaubert: "cet éternel imparfait (...). Eterno, pela interminável repetição no texto, mas sobretudo eterno porque essa escrita descobre a imediatez vista pelo artista, desvelando o universo por ele concebido. Universo onde os seres, inclusive os humanos, ordenam-se horizontalmente: "donc, cet éternel imparfait composé en partie des paroles des personnages que Flaubert rapporte habituellement en style indirect pour qu'elles se confondent avec le reste". Eterno, em suma, porque recorre a infindável e monótona repetição que constitui o limite do mundo orgânico: coisas, animais, homens.

Conjugando teoria da arte e análise da língua, Proust põe em evidência a escrita e o campo semântico inaugurados por Flaubert, atingindo o cerne de suas concepções sobre o mundo e apreendendo a chave estilística do reiterado uso do imperfeito em seu prosaísmo: "donc, cet imparfait, si nouveau dans la littérature, change entièrement l'aspect des choses et des êtres, comme font une lampe qu'on a déplacée, l'arrivée dans une maison nouvelle, l'ancienne si elle est presque vide et qu'on est en plein démenagement. C'est ce genre de tristesse, fait de la rupture des habitudes et de l'irrégularité du décor, que donne le style de Flaubert, ce style si nouveau quand ce ne servait que par là. Cet imparfait sert à reporter non seulement les paroles mais toute la vie des gens". Cf. M. Proust, *Essais et articles*, "A propos du 'style' de Flaubert", in *Contre Saint-Beuve*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1975.

44 O ponto de partida de Weinrich, na obra de Bühler, é sua *Sprachtheorie*, com suas referências a Apollonius Dyscolus, gramático grego do século II d.C. Cf. H. Weinrich, op. cit., p. 29.

45 *Retórica*, III, 7, 24-25.

46 *Poética*, VI, 1450a 6-7.

47 Ao reconstruir o sentido de *dêxê*, Benveniste expõe a formação desse termo a partir da raiz **dek-*, aproximando o latim *dico*, dizer, e o grego *deiknumi*, mostrar, mais precisamente "mostrar por meio da palavra". No latim, **deik* converge para atos de palavra referidos ao âmbito judicial. Procedimentos comparativos con-

fluem para ligar "dix" ao fato de mostrar mediante a palavra e com autoridade o que deve ser". Examinando o célebre texto sobre o escudo de Aquiles na *Iliada*, Benveniste conclui que "os termos da expressão homérica alestem a mesma construção em grego e em latim: temos *dāen epelein*, dizer a dāe, como em latim *dicere*. Vê-se como essa 'demonstração' termina em um ato de palavra: no grego, o substantivo *dāe* recorre a um verbo dizer (*epelein*) em latim é o próprio verbo 'mostrar' (*dēiknāi*) que desliza para o sentido de dizer". Cf. E. Benveniste, *Vocabulaire de las institutions indoeuropéennes*, op. cit., pp. 200-202.

As argumentações do autor visam esclarecer o sentido institucional de *dāe* como representação do direito familiar, mas os resultados que obtém, inclusive o forte traço de autoridade, não são consequências para o trato da *dēiknāi* no plano da linguagem, apontando para o poder subjacente ao campo de percepção onde os gestos "demonstrativos" têm lugar. Para *apophanesthai*, cf. adiante.

48 Cf. K. Burke, "The problem of the intrinsic". In E. Olson (ed.), *Aristotle's poetics and English literature*, Chicago Univ. Press, 1965, p. 123.

49 As expressões são de J.F. Courtine em "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être: les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être". In P. Aubenque, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, p. 34.

50 Heidegger et Platon, A. Boutot, Paris, PUF, 1987, p. 66.

51 L'Être et le temps, M. Heidegger, Paris, Gallimard, 1964, p. 43 (SuZ, p. 26).

52 Para uma síntese e apresentação das linhas fundamentais deste problema, com suas variantes, no último século, cf. J. Schlienger, "Dire et connaître", in M. Mayer, *De la métaphysique à la rhétorique*, Un. de Bruxelles, 1986, pp. 95-102.

53 Para uma leitura do ponto de vista da linguagem, desse texto de tantos avatares no pensamento moderno, cf. L. Collobaritis, "Logomachon et Kategoriaumenon", op. cit., p. 227. *Ff-sica*, I, 1, 184a 18-26.

54 *Ff-sica* I, 184a 26, 184b 14.

55 Para uma análise pericrítica dos pontos de contato e afastamento entre *physis* e *poesis*, cf. R. McKoon, "Rhetoric and poetics in the philosophy of Aristotle", in E. Olson, *Aristotle's poetics and English literature*, Op. cit., pp. 201-235.

56 Cf. H. Weirich, *Le temps*, op. cit., p. 33. Talvez convenga lembrar que essas posições não se confundem com as teses "performativas" centradas em torno de J.L. Austin. Cf. por exemplo, deste autor, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970. Para as diferenças face a essa linha, cf. as distinções propostas por K. Bühler entre as ações verbais e produtos lingüísticos a partir das categorias aristotélicas de *theoria*, *praxis* e *poesis*. Cf. K. Bühler, *Teoria del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp. 77-83.

57 Cf. R. Brumbaugh, "If Aristotle had become head of the Academy" in *Enérgia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr. Jannoine*, Paris, Vrin, 1986, pp. 102-117. (citações: pp. 106-109)

em sua flexão e aspectos, face a outros tempos verbais e, desta feita, Aristóteles, bem de acordo com sua atitude explícita e terminante, em matéria de linguagem, estaria explorando o léxico corrente em seu tempo.

Em abono da afirmação acima, referente às mudanças do perfeito no período clássico, o autor cita um trabalho de Pierre Chantraine⁽⁶⁹⁾, mencionando também a pesquisa de Meillet e Vendryes, e reconhecendo o teor do perfeito homérico no teatro ático. Na verdade, estes autores estendem-no para além, nuançando suas transformações por um longo período e localizando sua metamorfose definitiva no início do cristianismo⁽⁷⁰⁾.

Tampouco o minucioso estudo de Chantraine autoriza o corte decisivo, aventado por R. Brague. Acompanhemos, em suas amplas linhas, os rumos identificados pelo lingüista. Seu primeiro passo é distinguir, já nos textos homéricos, os três tipos de perfeitos cuja evolução apresentará: o mais remoto, com estrito valor de aspecto, desinências ativas e intransitivo; um outro, com desinências médias e sentido passivo; e o mais recente, transitivo e resultativo, ainda novidade. (p. 70)

Estas transições são captadas por Chantraine com extrema flexibilidade, sem passagens abruptas ou unilaterais. Assim, o primeiro tipo – perfeito ativo, de verbos intransitivos, marcando o estado presente de uma ação passada – é descrito como formação "ao mesmo tempo arcaica e viva", tanto no ático primeiro como no tardio. Enfatizando essa longa persistência, o autor aponta suas mudanças funcionais no sistema de verbos, com a ressalva de que os referidos perfeitos "não desaparecem súbita e completamente", surgindo nos escritos da *koinē*, inteligíveis ainda para os leitores de Plutarco e Luciano. Embora em declínio, sua evolução foi retardada na língua literária, mais conservadora. Pequeno, mas importante número desses perfeitos, como *gégona*, eram vigorosos e correntes na época clássica. Também o idioma familiar conservou-os (como *egrēgo-ra*) durante toda a história do ático. Multiplicam-se, na exposição de Chantraine, os exemplos de tais perfeitos, atravessando os períodos arcaico e clássico, bem como a *koinē*, constatados nos textos médicos, históricos, poéticos, trágicos, na comédia, filosofia e oratória. (pp. 71-86)

O ponto nodal na constituição do segundo tipo de perfeitos pode ser apreendido em antigas formas, com desinências ativas em verbos médios, que subsistiram longo tempo no ático, permanecendo numerosos e bastante empregados. Nessa mudança, o autor mostra como se mantém o valor originário do perfeito no mesmo passo em que aparecem os primeiros casos de resultativos em verbos cujo uso, nos demais tempos, é transitivo. O processo de transformação é gestado no próprio interior do sistema morfológico e semântico preexistente, desenvolvendo-se de modo contínuo. Se na Ática dos séculos IV ou III o perfeito ativo tende a desaparecer, conservam-se dele vestígios frequentes, "ruínas" do velho sistema verbal, sobre as quais edificou-se o novo. Os traços antigos persistem ao serem expostos à diversidade morfológica e semântica da conjugação *in finem*. Esta linha interpretativa – permanência do padrão antigo, movimentos estruturais sintetizando componentes de estabilidade e mudança paulatina – é reiterada nas reflexões sobre os outros tipos de perfeito.

Voltemos ao ponto destacado por Chantraine: presença de um perfeito ativo numa conjugação média. Seu cancelamento – sua saída de cena – enraíza-se em seu próprio sentido essencial, isto é, exprimir o estado presente, resultante de uma ação anterior. Por causa disto mesmo, tal conotação encontrou seu lugar e realizou-se plenamente no sistema médio-passivo; e por causa disto também, a forma ativa tendeu a desaparecer. Este novo perfeito – com desinências médias e sentido passivo – é, entretanto, visível nos mais recuados textos jônio-áticos, aparecendo vivo e frequente em Heródoto. Reconstituindo o jogo de alterações, nas formas e conteúdos, Chantraine evidencia, já em Homero, o valor do perfeito acarretando desinências médias, inovação que se normalizou na prosa jônia. Neste caso, o traço gramatical muda, resguardando-se o sentido consagrado. (p. 88) Processo paralelo ao jônio desenrola-se no perfeito ático: também aí preserva-se o valor de estado presente, com o tema entrando para o campo médio-passivo. (pp. 90-97) Na verdade, todo o sistema se move: as mudanças não se limitam à "contaminação" do perfeito pelo valor passivo e flexão média; elas verificam-se também no rumo contrário, com verbos transitivos, ativos, tornando-se, no perfeito, intransitivos e com sentido passivo.

Se "o perfeito vivo, no século V, foi o médio", Chantraine mostra-se atento aos matizes dessa linha de força. A tendência inclina-se no rumo da figura ativa para a média, mas ocorre sempre, e abundantemente, a *superposição* dessas formas. Também aqui, é lento o avanço nas línguas literária e oficial, persistindo os modelos tradicionais. Nesse passo, o exemplo longamente comentado pelo autor é *gégona*, que durante toda a história do ático concorreu com *gegēnēmai*: no decorrer de vários séculos as duas formas subsistiram, sem que nenhum matiz de sentido pareça distingui-las. (p. 110) Nota-se, novamente, que o perfeito tendeu a eliminar algumas "ruínas" do sistema indo-europeu, sem jamais consegui-lo completamente. Determinou-se, assim, uma situação paradoxal: o grego manteve por longo tempo o valor semântico do perfeito indo-europeu, mas

expresso por desinências peculiares à conjugação grega em progresso, com o jogo de ativo e passivo impondo-se a todos os tempos (pp. 117-118). As mudanças, aqui também, abrangem o sistema como um todo: seus rumos só podem ser apreendidos nessa grande estrutura que se move de modo amplo e diferenciado, com suas modificações integradas e paulatinas, que se alteram e conservam.

O último conjunto de avatares prende-se ao modo como o perfeito inseriu-se na conjugação grega, que tendia a opor uma flexão média de sentido intransitivo, a uma flexão ativa, de sentido "lactivo" (como *phainomai* e *phainō*). É no bojo dessa tendência que tomam corpo os perfeitos resultativos. A forma envelhecida – sentido de estado correspondendo ao presente – instalada no sistema médio, foi cedendo passo a uma inovação que resgatava as desinências do vetusto perfeito ativo e intransitivo, a ponto destes últimos assumirem sentido resultativo. Esta viravolta encontrava-se já virtualmente contida no grego, pois os perfeitos antigos construíam-se não raro com acusativos, determinando o estado de modo mais preciso: "não eram resultativos, mas o anunciavam". (p. 121) Com o terreno assim preparado, seu desenvolvimento foi célere: entrevisto na língua homérica, multiplicou-se no século V, concomitante ao velho sentido de estado. Mas, reitera Chantraine: o perfeito resultativo, com desinências ativas, seguiu paralelo ao perfeito intransitivo, médio. "Todo e qualquer verbo permite construir um perfeito que pode ou não ser seguido de um acusativo." Nessas condições, não é difícil compreender como Aristóteles, explorando as formas e sentidos do perfeito, não laborou contra a corrente da língua, mas conformou-se às suas tendências básicas. Mormente porque o modelo antigo continuou válido sobretudo nos verbos onde o sentido de estado é sobremaneira importante, como a "operação dos sentidos e da inteligência", caso em que se encontram os perfeitos que Aristóteles faz coincidir com o presente.

Um prisma importante nas análises de Chantraine define-se aqui: as formas gramaticais têm o seu valor determinado textualmente. Assim, se a função própria ao perfeito era exprimir o aspecto, o tempo em que transcorre a ação caracteriza-se em cada discurso. Mesmo o perfeito resultativo pode ficar arraigado no presente, fiel à definição originária – estado atual de ação passada. Nesses entretos, a ênfase é posta no resultado presente. Questões de ordem morfológica também pesam: "O perfeito resultativo, criado analogicamente a partir do perfeito intransitivo, dele não se distingue profundamente, no princípio". (p. 152) A indiferença cronológica do perfeito é considerada por Chantraine em importante passagem do *Parmênides*, onde Platão recorre a advérbios para emprestar-lhes a marca do tempo presente ou passado. Esta ambigüidade, por sua vez, inaugura outra via para o desenvolvimento: a ênfase desloca-se do resultado presente para a ação passada que o engendrou, aproximando-o do aoristo. Verifica-se uma clivagem dos sentidos inerentes ao perfeito.

Sempre acompanhando esses desenlaces imanentes à própria complexidade do tempo verbal, Chantraine aponta como, de um lado, manteve-se o presente no antigo perfeito intransitivo e, de outro, como definiu-se a sua instabilidade face ao pretérito. Em outra de suas obras, o mesmo autor conclui: o perfeito encontra-se "tirado entre o presente e o passado". Simultaneamente distendido em sentidos contrários – por isto mesmo – o perfeito não marca uma dicotomia na experiência do tempo, mas certa neutralidade, facultando a associação com o passado e com o presente. E completa: "Aos antigos perfeitos de flexão ativa, de sentido presente e intransitivo (...) superpõe-se (grifo meu) uma categoria nova de perfeitos transitivos e resultativos"⁽⁷¹⁾.

A partir desse conteúdo unitário e ao mesmo tempo diverso, diferenciou-se a história do perfeito. Uma vez elaborado o tipo resultativo, o estado presente nele implícito transferiu-se para o objeto e deslocou-se para o passado. A distinção entre perfeito e aoristo, nos textos onde se articulam, deixa de ser propriamente gramatical para tornar-se estilística, aberta ao agenciamento particular do escritor. Se aoristo e perfeito podem expressar a mesma idéia, este último apresenta coloridos cambiantes, difíceis de colher: "cada texto dá lugar à discussão". (p. 167) Nessa linha, Chantraine examina casos – dos trágicos aos oradores – onde perfeito e aoristo opõem-se claramente, reiterando a flexibilidade dos usos, os empregos vários e significados fugidios, a serem apreendidos contextualmente.

Impossível que esse vasto conjunto morfológico e semântico, com suas malhas gramaticais e teias estilísticas, mexendo-se e clivando-se em camadas que se rearranjam e se superpõem, conservando traços no processo mesmo de sua realização e cancelamento, retroagindo a formas suprimidas para, revitalizando-as, renová-las, seja compatível com o puro e simples corte afirmado por Brague, quanto ao perfeito no período clássico. O trabalho de Chantraine serve mal a tais fins, pelo espírito mesmo de suas análises, atentas às estruturas da língua, mudando em arranjos onde as partes constitutivas do sistema não desaparecem, não são destruídas, mas se modificam e se adaptam, recuperando-se em novos agenciamentos. Nem faticamente, nem do ponto de vista metodológico, a *História do perfeito grego* serve para justificar uma conjectural perplexidade dos contemporâneos de Aristóteles face ao perfeito acoplado ao presente. Quanto mais não seja, por-

58 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 18-35. Para uma notícia recente sobre a história e transmissão do texto, suas dificuldades de estabelecimento e tradução, cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1978, p. 545 e seqs.

59 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 21-22. *Física* III, 211a 10-11.

60 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 22-24.

61 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 18-19.

62 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 20-26.

63 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 26-28.

64 *Metafísica*, *Θ*, 1048b 28-34.

65 Para as diversas posições clássicas sobre o assunto, cf. J.P. Pariente (ed.), *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, 1969.

66 Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, pp. 453-473. Os números entre parênteses, no corpo do texto, correspondem a páginas desse volume.

67 Cf. adiante. Por certo, é atribuída a Aristóteles a invenção dos termos *entelecheia* e *enérgeia*. Por outro lado, sua recusa em inovar nomenclaturas chegou a tolher os procedimentos classificatórios em biologia. Esta limitação, subscrita por especialistas como P. Louis (*La découverte de la vie*, Aristote, Paris, Hermann, 1975, p. 31), é contestada por P. Pellegrin (*La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Belles Lettres, 1982). A seu ver, "esta falta de audácia lingüística" seria surpreendente em Aristóteles, visto ele mesmo preconizar a criação de termos novos quando necessário. (p. 16) Em nota, apóia-se em *Cat.* 7, 7b 12, chamando atenção para o exemplo tirado da zoologia.

Nessa referência, importantes elementos do contexto em que ela se inscreve ficam obscurecidos. Aristóteles não cogita de afastar-se do idioma corrente, mas de supri-lo ali onde ele não se produziu, com a fabricação do nome acompanhando as palavras e as diretrizes usuais da língua: os correlativos anônimos são concebidos e denominados a partir dos primeiros termos da relação (*Cat.* 7, 7a 19-24). Inclui-se, nesse ajuste completo dos nomes fabricados à nomenclatura estabelecida, o exemplo apontado por Pellegrin: *apó toú pleonōu tō pterotōn*, escreve Aristóteles. Difícil ver, nesse procedimento "audácia lingüística". O comentário de Ammonios a esse capítulo explica a técnica de produzir tais vocábulos: formar "um nome parônimo a partir dos primeiros termos a converter" (VII, 72, 10 in Y. Pelletier (ed.), *Les attributions (Catégories). Le texte aristotélicien et les prolegomenes d'Ammonios d'Hermias*, Paris, Montreal, 1983).

Pouco pertinente é também a citação de *Top.* 2, 157a 24. Trata-se de fabricar nomes comuns, quando estes inexistem, no processo indutivo. O texto silencia quanto ao *modus operandi*. Entretanto, a indução caracteriza-se por ser "mais clara, mais convincente e mais reconhecível pela sensação, comum ao vulgo" (*Top.* 1, 12, 105a 16-19). Não é plausível que um instrumento melhor dirigido para a persuasão popular se constitua com termos estranhos ao uso corrente. No exemplo oferecido na passagem em causa, a denominação genérica (*ho epistēmōn*) repete a do particular, permanecendo no registro do usual.

que a *Metafísica* dirige-se a leitores cultivados: a língua erudita, lembremos, é mais lenta; se o vínculo presente-perfeito era inteligível para os leitores de Plutarco, por que não o seria para os de Aristóteles? O recurso deste filósofo ao pêndulo presente-perfeito prende-se, antes, à sua vigência como conteúdo do pensamento e forma da língua, cuja vitalidade encontrava, para efetivar-se, todo um complexo gramatical e estilístico. Sem precisar fabricá-los no arripio da língua, Aristóteles colheu-os nos caminhos propiciados por seu idioma.

As assertivas de Brague revelam-se mais vulneráveis quando aproximam o uso do perfeito, nessa passagem de Aristóteles, não dos pensadores arcaicos ou clássicos – balizas permanentes de sua reflexão – mas da *koinē*, vizinhança cujo peso não pode ser avaliado: ainda no juízo de Chantaine, são demasiado escassas e fragmentárias as informações disponíveis para o período alexandrino e romano, visto que os escritores valeram-se da língua erudita, aticisante.

O estudo de Chantaine nos coloca num campo diverso do modelo abstrato que exemplificamos com R. Brague. Especialmente quando as formas gramaticais e os campos semânticos se enredam, o lingüista insiste nas implicações textuais, imprescindíveis para o deslinde dos significados. Partindo das próprias indicações por ele oferecidas, podemos constatar que essas diferenças, embora não se vinculem a normas gramaticais e estejam regidas pelo torneio do estilo, também não são arbitrárias. Não só os sentidos radicais continuam desempenhando certo papel, mas sobretudo o sistema verbal, ele próprio, tende a liberar significações determinadas contextualmente.

Retomemos os exemplos sobre a indiferença cronológica do perfeito resultativo, em sua oposição ao aoristo. Chantaine observa no *Laches*, de Platão, uma passagem (178 a) onde um perfeito (*tethéasthe*) mantém o valor de resultado atual: o interlocutor viu (e guarda a lembrança) de um combate. Mais adiante, numa passagem apenas narrativa (grifo meu), onde o escritor não deseja mais insistir num resultado presente, ele serve-se do aoristo (*etheástasthe* e *théastasthai*). (p. 155)

Com efeito, outras observações de Chantaine recolhem essa abertura do passado no perfeito grego, aproximando-o, em sua função sintática e em seu peso semântico, do presente. No primeiro exemplo do *Laches*, Platão “emprega o perfeito para designar um ato que serve de ponto de partida para toda a discussão e cujas consequências devem permanecer presentes”. As duas funções – narrativas e comentativas – que diferenciam o aoristo do perfeito, podem aí ser discernidas. Em suas conclusões a esta parte, Chantaine insiste nessa diferença de valores entre os dois tempos: o aoristo “projeta pura e simplesmente a ação no passado, ele tem apenas um valor narrativo (grifo meu); no perfeito, expressando um estado presente de uma ação passada, o ato é encarado em suas consequências”. Enquanto o aoristo fecha o passado, o perfeito o abre ao nosso comentário.

Propostas essas balizas para o problema, cabe novamente perguntar: que significado assume o perfeito, no texto de Aristóteles, não em “absoluto”, mas na cadeia efetiva de significantes, em seu fluir?

A primeira marca a ressaltar é a frequência dos termos com denotação temporal que pontuam todo o conjunto de frases, aparecendo regularmente diferenciados conforme divergem os processos a que dizem respeito, repetindo-se isto de modo sistemático. Na apresentação do texto, algumas páginas atrás, tomei o cuidado de fazer conspícua essa incidência e suas conexões, como o leitor poderá relembrar.

Hótan (quando) associa-se sempre ao movimento; assim também como sua parada relaciona-se com o *poté* (alguma vez). Não é de admirar que dimensões do tempo apareçam explicitamente relacionadas com o movimento e que uma duração seja assinalada por termos correlatos. Note-se, também, que os verbos pertinentes ao movimento encontram-se no infinitivo ou no subjuntivo: *hótan ischnainēi* – enquanto se emagrece – escreve Aristóteles. A marca do eventual evoca, aí, uma perspectiva aberta diante do processo, um lapso que vai de sua origem ao *télos* situado adiante e fora dele.

Supondo-se que o emagrecimento se reporte à medicina: a duração do movimento é determinada pelo ponto em que, efetuadas as prescrições médicas, a saúde é atingida⁽⁷²⁾. Tal como no processo de construção, como já foi notado: o movimento dura enquanto persiste o construir e cessa ao completar-se a casa. Com isto, rompe-se a cadeia do tempo: o último “não mais” ocorre num instante sem o próximo “ainda não”⁽⁷³⁾. Nesses dois casos – do emagrecer e do construir – as relações entre tempo e movimento são mendianas. O primeiro efetivamente “mede” o segundo. Os advérbios demarcam os verbos com determinações temporais muito precisas: duração e pausa⁽⁷⁴⁾.

Quando se trata de *práxis* e de *enérgeia*, ao contrário, o tempo se contrai; poderíamos dizer que ele se anula. *Háma* – simultaneamente – elimina o intervalo entre o ver e o ter visto, compreender e ter compreendido, pensar e ter pensado. Aí, presente e perfeito fundem-se, a “duração” do

58 Para uma bela reconstituição de texto pressupondo a doutrina sobre a linguagem desenvolvida por Aristóteles na *Poética* e no *Organon*, cf. C. Gavalloviti, “La flessione di nome e verbo nella Poetica di Aristotele”, in *Enérgeia*, op. cit., pp. 240-248.

59 O autor refere-se à *Histoire du parfait grec*, Paris, Champion, 1927. Os números entre parênteses, no corpo do texto, correspondem a páginas desse livro.

70 *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, A. Meillet, e J. Vendryes, Paris, Champion, 1929, pp. 223-227. Ver supra, n. 32.

71 *Morphologie historique du grec*, P. Chantaine, Paris, Klincksieck, 1973, pp. 184-198.

72 Tricot aproxima este texto de *Δ 2*, 1013b 1, nas explicações sobre a causa final. A saúde é *tó hou hōneka*, concernente ao andar (*peripatein*), assim como à magreza (*ischnasfa*). Os dois exemplos são associados, nesse contexto, a movimentos, meios para fins. Cf. sua edição da *Metafísica*, nota 1, ad. loc., pp. 501-502.

73 Para o estatuto do instante e a escansão do tempo, cf. V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982. A discussão dessas questões atravessa toda a primeira parte deste livro.

74 Esses mesmos termos retornam com insistência nas discussões da *Física* sobre o tempo e o movimento. Cf., entre outras passagens, 222a 29 e 222b 15. Para uma análise dos advérbios demarcando o tempo no interior do perfeito, no *Parmênides*, de Platão, cf. Chantaine, *Histoire du parfait grec*, pp. 158-160, que amplia pesquisa de Meillet, (*Revue de Philologie*, XLVIII).

ato é o instante. Vivemos e temos vivido bem ao mesmo tempo – *háma* –, do modo que somos e temos sido felizes. Assim não fosse, necessariamente, alguma vez – *poté* – a atividade cessaria; tal ocorre quando – *hótan* – se emagrece. Mas agora, – *nün* –, não houve quebra: vivemos e temos vivido.

Formas gramaticais e conceitos metafísicos determinam-se no interior do campo semântico balizado pelos signos e por sua estruturação no texto. Não apenas os advérbios de tempo assumem essa função, mas o próprio vínculo dos tempos verbais, o nexo estabelecido entre o presente e o perfeito na caracterização da *enérgeia*, é elucidativo do campo de significados textualmente definido. O perfeito não poderia assumir, nessa trama, um sentido apenas regressivo, informar sobre o passado. As mesmas categorias lingüísticas, de que já nos valem, voltam a mostrar-se bem fundadas para esta situação. Nota-se, na montagem do texto, que o perfeito, acolado ao presente, constitui um tempo do "mundo comentado".

O problema, então, deixa de centrar-se no perfeito como "presente retrospectivo", ligando uma experiência passada à atualidade (seja porque nela se prolongue ou nela persistam seus resultados) para referir-se aos significados de que se reveste na situação engendrada pelo texto: o perfeito não relata o passado, mas o comenta.⁽⁷⁵⁾

Na *práxis* e na *enérgeia*, traduzidas nesse tecido literário, não poderia haver dicotomia na experiência do tempo, sendo equivalentes todos os momentos da ação. "(...) Se comentamos um acontecimento passado em vez de contá-lo, é porque ele não está perfeitamente acabado (*perfectum*), é porque ele faz parte do meu universo ao mesmo tempo que outros acontecimentos, presentes ou futuros (...) É um passado sobre o qual revenho ativamente, pois eu lhe falo na linguagem mesma de minha ação."⁽⁷⁶⁾

Exatamente aí reside a ambigüidade do perfeito, tal como explorada por Aristóteles. Caráter equivoco, que Chantainne bem captou, realçando a contradição que está no cerne mesmo desse tempo verbal, abrindo o passado, em vez de fechá-lo.

A despeito de suas tentativas para salvaguardar a originalidade e autonomia filosóficas de Aristóteles face ao universo lingüístico que o circundou, tomando seu pensamento independente das "meras" palavras, a própria forma e sentido do texto acabaram por inclinar R. Brague rumo a esse vínculo. Seu procedimento foi o de separar analiticamente *práxis* e *télos*, correlacionando a primeira ao presente e o segundo ao perfeito para, num último momento, fazer todo o sistema – atividade, metafísica, linguagem – coincidir. Ação e fim, presente e perfeito unificam-se: o critério do ato é a integração recíproca de *práxis* e *télos*.⁽⁷⁷⁾

Assim sendo, decorre uma de suas conclusões: "O ato não termina de terminar, ele cessa sem cessar. O fim está presente em cada ponto do tempo durante o qual há ato – sem o que seríamos obrigados a supô-lo fora do tempo. Eis porque nenhuma duração é designada com anterioridade aos atos, que podem durar indefinidamente (...) O tempo nada faz ao ato, o tempo durante o qual o ato dura não se mede – enquanto ele é aquilo em que o movimento se aproxima de seu fim e, portanto, de seu desaparecimento". (p. 470)

Uma boa expressão: "O tempo nada faz ao ato". O acento que desejamos dar-lhe, entretanto, a faz deslizar de seus próprios vetores. Já notamos, no texto em questão, de *Metafísica* θ , as marcas temporais dos signos, distribuídos de modo regular e repetitivo face ao perene – ao mesmo tempo, agora – e ao fugaz – quando, alguma vez. Nesse agenciamento, os próprios verbos assumem conotações que não são propriamente cronológicas, mas pertinentes à "duração" liberada pelo texto. Assim, em vez de esmaecer a "contemporaneidade que sugeriria a tradução de *háma* por ao mesmo tempo", gostaríamos de sublinhá-la, acentuando a sincronia da *práxis* e abrindo campo à contradição aí implícita: não é alheio ao horizonte aristotélico que o *ato esteja fora do tempo*.

A vertente teológica dessa noção nos abre caminho. Na leitura de Dumoulin, proposta para essa passagem de *Metafísica* θ , a partir de 1048b 18, a distinção fundamental é feita entre movimento e atividade imóvel. Quando contrapõe exercícios cujo fim é exterior ou, pelo contrário, imane – vida, visão, pensamento – Aristóteles tenciona esclarecer "que existe uma atividade estável, que não é passagem de uma a outra; esta atividade estável ele a denomina, alhures, com a fórmula feliz *enérgeia akinēsia*". A expressão registra-se na *Ética* a *Nicomáco*, a propósito do prazer constante, impossível para as naturezas compostas e corruptíveis. "Pois se alguém tivesse uma natureza simples, a mesma atividade (*práxis*) seria para ele sempre o maior prazer. Eis porque *ho theós* se regozija eternamente de um único prazer. Pois não só há atividade de movimento, mas também de imobilidade e há maior prazer no repouso (*en erēmiai*) que no movimento."⁽⁷⁸⁾

Ato imóvel, próprio ao divino: "para a inteligência da noção de *enérgeia* será preciso renunciar ao contraste entre o dinâmico e o estático (...) há uma estabilidade da vida em suas atividades

75 Vislumbramos a diferença entre o perfeito – como tempo do comentário – e o tempo narrativo – que nos atasta de um passado irrevogável – no belo exemplo de Proust, lembrado por Weinrich: "J'avoue que certain emploi de l'imparfait de l'indicatif – de ce temps cruel qui nous présente la vie comme quelque chose d'éphémère à la fois et de passif, qui, au moment même où il retrace nos actions, les trappe d'illusion, les anéantit dans le passé sans nous laisser, comme le parfait, la consolation de l'activité – est resté pour moi une source inépuisable de mystérieuses tristesses" (*Pastiches et mélanges*) Cf. *Contre Saint-Beuve*, Pléiade, p. 170.

76 Weinrich lembra: "As línguas, pelo menos as mais conhecidas, dispõem frequentemente de um tempo particular destinado a fornecer uma informação retrospectiva sobre o passado. Este tempo recebeu, muitas vezes, o nome de perfeito. Não se poderia imaginar denominação mais inadequada". Neste contexto se inscreve a citação acima, p. 75. Outras passagens, Weinrich também localiza a vacuidade das explicações dos tempos verbais pelas suas denominações contingentes, como nas fórmulas infelizes, mas sempre repetidas: "Tal como seu nome indica..."

77 Seus desenvolvimentos parecem inspirar-se nas concepções do livro θ , 8, onde o ato é entendido como anterior à potência – no sentido mais amplo de princípio do movimento e do repouso – segundo o tempo e segundo a substância. "Pois o ato é um fim e é em vista do ato que a potência é concebida. Com efeito, não é por possuírem a faculdade de ver que os animais vêem, mas é para ver que eles possuem a faculdade de ver." Este pano de fundo destaca as posições de R. Brague: no ato (*enérgeia*), "o presente coincide com o perfeito, o fim atua sobre a ação. Dado de início, ele abre espaço para a ação que vem recobri-la. Paradoxalmente, o fim precede a ação: vejo porque desde sempre (...) vi. A ação não é como no movimento, aquilo que precede o fim que visa e do qual se aproxima pouco a pouco. A ação sobrevive a seu próprio fim (tenho visto, portanto ainda vejo) porque é a partir desse fim que ela se desdobra, porque o fim circunscreve, com antecedência, o domínio onde se desenrola a ação, abre um horizonte que precede toda apreensão parcial. Eis porque, talvez, Aristóteles escolheu aqui o termo *enérgeia*, quando se esperaria *entelechia*". Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 471.

Entretanto, não é essa anterioridade universalizada por Aristóteles, conforme se lê ao longo do Capítulo 6 do livro θ ?

78 Cf. VII, 14, 1154b 27. Um dos elementos que mais ampliaram a concepção aristotélica, neste plano, no Ocidente, foi a doutrina tomista. Deus é o *primum movens immobile*, absolutamente simples. Se a ele aplicam-se verbos em distintos tempos, é só *inquantum eius aeternitas omnia tempora includit: non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum*. Importa sublinhar a distinção entre

tempo e eternidade *aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus (...)* Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem quae est eius quod natum est moveri, et non movetur (Suma teológica, I, q. 10, a. 4). Para o comentário do trecho citado da *Ética* a Nicômaco, cf. Suma I, q. 20, a. 1 e a. 2, o bem que Deus quer para si non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus.

79 Cf. Dumoulin, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, op. cit., p. 284.

80 *Poética*, VIII, 1451a 30-35.

81 *Poética*, IX, 145b 5-10.

82 Cf. S.H. Butcher, *Aristotle's theory of poetry and fine art*, London, 1902, p. 192.

83 *Poética*, IV, 1448b 5-19.

84 *Poética*, II, 1448a 3-6.

85 *Poética*, II, 1448a 3-6. Para a citação e o comentário cf. *Aristote, La poétique*, R. Dupont-Roc e J. Lallot, éditeurs. Notas ad loc., pp. 156-158. Cf. também, a nota ao Capítulo XV, 1454a 33, pp. 262-263.

86 *Poética*, IX, 1452a 36-39.

87 *Poética*, IX, 1452a 1-4.

88 *Poética*, IX, 1452a 5-7.

89 Cf. Chantaine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit., sob o verbete *dokein*, considerações sobre *dokein* e referência a *dokein*, simultaneamente visão, aparência e opinião. Para um exemplo desse acúmulo de sentidos, cf. Cornford, F.M., ao justificar sua tradução a uma das linhas do *Teeteto*: "Pensa, ou julga (*doxastis*), aqui substitui *aparece* (*phainesthai*). O que se visa, é o juízo constatando uma impressão sensível". *Plato's theory of knowledge*, Routledge, and Kegan Paul, 1979, p. 71, nota 1, a 167A.

90 Cf. P. Chantaine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit., sob o verbete *thea*, 425.

Deve-se notar que *Theorein* encerra um duplo sentido referente a seus próprios elementos constitutivos. "Este verbo, que se traduz muito imprecisamente por 'contemplar' é formado de *thea* e de *horao*, que tem uma conotação ótica evidente. *Thea* denomina o 'espetáculo' (cf. teatro), a vista, o aspecto oferecido por alguma coisa e no qual alguma coisa mostra o que ela é (...). O segundo componente de *Theorein*, *horao*, quer dizer simplesmente ver, olhar, considerar alguma coisa." Este comentário diz respeito a análises desenvolvidas por Heidegger, cujas conclusões retomamos. "Resulta que *Theorein* é *Thean* *horao*, olhar a coisa sob o aspecto pelo qual aparece (*erscheint*) a coisa presente, e, por tal visão, permanecer, vendo, perto dela". Em nota o autor observa que a decomposição de *theorein* em *thea* e *horao* é geralmente admitida, para Heidegger, entretanto, a diferença de outras interpretações, "*thea* é menos a ação de ver (...), que aquilo que se oferece à vista (o espetáculo oferecido por alguma coisa)". Cf. A. Boutot, *Heidegger et Platon*, Paris, PUF, 1997, pp. 121-122 e nota 123.

91 Para a importância dos avatares e implicações do verbo *phainen*, lem-

mais elevadas, como a sensível e a intelectual⁽⁷⁹⁾. Por isto mesmo, visão, vida, felicidade, onde o movimento é eliminado ao máximo, são privilegiados. Af, pois, em pleno campo da *práxis*, como no da *poiêsis*, destaca-se a preeminência de uma concepção estável, constante – no limite imóvel e eterna – que se desenha como paradigmática.

Vista a partir dessa ampla perspectiva, a *práxis* salvaguarda, em seu próprio transcorrer, uma atividade sempre recuperada e homogênea. O que a diferencia do movimento é cancelar a fragmentação própria a este último. A *poiêsis*, ao produzir a obra, opera com a decalagem entre seu início e término, num movimento mensurável pelo tempo: suprime-se exatamente ao se perfazer. Em contraste, a presença contínua e serena da *práxis* garante-se mediante o esmaecimento da temporalidade interna a seu desenrolar: em sua sincronia, todos os momentos da ação se equivalem. Defrontamo-nos, pois, com um quadro pacificador, repousante, capaz de unificar as atividades humanas: perceptivas, intelectuais, políticas, éticas, vistas num horizonte teológico, onde o negativo do tempo, em linguagem moderna, ou geração e corrupção, numa fala menos anacrônica, mas não menos prenhe de consequências, se minimiza. No plano da *Metafísica*, o movimento perturbador é abolido da prática humana. Em seu discurso e pensamento dá-se a unificação da *práxis*, vinculando perfeito e presente: elimina-se o tempo, pois não há movimento a medir em atividades concomitantemente sucessivas e simultâneas.

Passemos, agora, a um outro plano da obra de Aristóteles onde se oferecem em conjunto, e concretamente, as reflexões sobre *práxis* e *poiêsis*, na *Poética*.

5. *Poiêsis* e *práxis* em concreto: a poética pacificadora

Consideremos brevemente a essência das artes representativas expressa na *Poética*, a imitação. A estrutura unitária e totalizadora da *mimēsis*⁽⁸⁰⁾, e sua convergência para o universal⁽⁸¹⁾, já bastam para afastá-la da reprodução dos fatos empíricos, aleatórios e dispersos. Ela não pretende simular réplicas do existente, mas apreender a "forma" de seu modelo, dinamizando as capacidades sensíveis e intelectuais tanto do artista, quanto do público, o que lhe garante um teor simultaneamente prazeroso e didascálico⁽⁸²⁾.

Nesse processo, é inerente à *mimēsis*, próprio às atividades criadora e receptiva da obra de arte, o reconhecimento da semelhança entre o produto técnico e seu original, sendo este oferecido pelos caracteres, atributos passionais ou ações no plano concreto, assim como pelas expectativas generalizadas no público⁽⁸³⁾. A própria divisão dos "personagens" em apenas dois tipos – nobres e baixos – assenta no pressuposto de que "todos (*pantes*) diferenciam os caracteres pela nobreza e pela baixaza"⁽⁸⁴⁾. Nas artes imitativas trata-se "da cópia (*eikōn*) executada pelo artista, a partir do modelo real ('nós', *kath' hēmās*, 'os homens de hoje', *tōn nūn*)", que ele pode transformar acentuando desvios positiva ou negativamente marcados, postos no plano ético ou determinados segundo critérios estéticos⁽⁸⁵⁾.

O encadeamento de feitos e ações articula-se, de modo internamente coeso, à sua unidade: o trabalho do poeta é dizer, não o transcurso da vida efetiva, mas o que poderia ter lugar "segundo o necessário e o verossímil"⁽⁸⁶⁾. Determina-se uma depuração nos elementos constitutivos do sistema reproduzido, uma triagem rumo ao universal, processo este que mantém, no plano da cópia, o *métron* de seu modelo natural.

Note-se como o ponto nevralgico da tragédia, suscitar emoções de medo e piedade, não abandona uma dupla referência às coisas tal como são e tal como construídas. O efeito de surpresa, decisivo para o alvo em mira, chega principalmente através de acontecimentos que são "contrários à expectativa comum" (*parà tēn dóxan*), comovendo profundamente por surgirem "uns dos outros" (*di' alēlōn*)⁽⁸⁷⁾. Nesta técnica, o necessário e o verossímil desenrolam-se segundo a lógica intrínseca à poesia, mas sua força nutre-se, mesmo no arripio, da causalidade, princípio que rege o mundo natural.

No espetáculo, tudo ilude. De um lado, a sensibilidade e o discernimento do espectador exposto à força dramática movem-se no terreno da opinião: o evento aleatório, sobrevivendo em série causal, *parece*, *dokei*, a ele, admirabilíssimo, *thaumasiotatōn*. De outro lado, a poética, indo ao encontro desse resultado, opera no plano da aparência: o fortuito será tanto mais admirável quanto mais *aparece*, *phainetai*, engendrado como de propósito⁽⁸⁸⁾. Ilusório, sim, mas resguardando, justamente para lograr sua íntima coerência, uma finalidade semelhante à da ordem exterior.

Esse duplo jogo de ilusões óticas, entre o *parecer* ao espectador e o *aparecer* do enredo, trama-se através dos significantes-chaves do texto. A *dóxa* do primeiro envolve todo um comple-

xo de sentidos que abrange, de uma parte, o que se espera, pensa ou admite, o que *parece*, no registro do juízo e, de outra, conteúdos relacionados com o visível – o que *aparece* no registro do olhar⁽⁸⁹⁾. *Thaumásios*, admirável, envolve também conteúdos referidos à visão, verificando-se relações semânticas entre *theáomai*, cujo sentido é “contemplar, com dois matizes acessórios possíveis de admiração e de espetáculo que é oferecido” e *thaumázō*⁽⁹⁰⁾. O feixe de significações relativo a *phainomai* ou a *phainō*, de um lado dispensa comentário, por sua longa e riquíssima tradição especulativa; de outro, por esse motivo mesmo, ficaria excessivo tratá-lo neste contexto. Basta lembrar suas ligações com a luz, *phōs*, donde todo o horizonte de visibilidade – do que *aparece* – definido à sua volta⁽⁹¹⁾.

O agenciamento das ações – localizado nas respostas catárticas ampliadas pela referência ao costume e à natureza – coaduna-se ao feito dos caracteres. Seu primeiro atributo é ser *chrēstós*, de “boa qualidade”⁽⁹²⁾, termo “certamente portador de uma carga moral positiva; entretanto, ele pode ter uma fraqueza (ou ‘maldade’) exigida pela ação. Assim, o encadeamento dos fatos supõe que o personagem seja suficientemente falível para ser ‘semelhante a nós’ e suficientemente bom para que o espectador se apiede de seu infortúnio imerecido”⁽⁹³⁾. Mais uma vez, nota-se um afastamento na construção poética, distância esta que, por si, assinala um ponto de partida *in re*.

Não por acaso, o capítulo sobre os caracteres termina com um símile entre o poeta e os bons “retratistas” (*eikonographoi*). Estes, “apresentando a forma própria (*tēn idían morphēn*), pintam retratos semelhantes, mas mais belos”⁽⁹⁴⁾. *Phýsis* e *poiēsis* assemelham-se e diferenciam-se, mediados pelo poeta que seleciona o material e monta a imagem, e pelo público que a recebe e confirma, ambos cúmplices da mesma prestidigitação.

O trabalho seletivo e redutor do artista na síntese do *mýthos*, compondo um todo unitário e orgânico, aproxima-se, pelo esquematismo, do desenho, puro contorno marcando seu corpo de significações, onde o imediatamente sensível subordina-se à intelecção da forma: aplicar as mais belas cores em desordem não resulta no mesmo encanto que desenhar em branco e preto (*leukographēin*) a imagem (*eikōn*)⁽⁹⁵⁾. Lembrança da alva e despojada perfeição platônica?

Com efeito, a estrutura dos argumentos e a linguagem usada por Aristóteles, na análise das emoções trágicas, acercam-se do *Sofista*. A fim de perseguir este personagem, Platão penetra nas trocas entre orador e ouvinte. Neste ponto, já é elucidativa a pergunta inicial do Estrangeiro: qual seria o poder mágico, a coisa admirável – *thauma* – proporcionada por aquele artista, no sentido de aprestar os jovens para a opinião – *dóxa* – de serem eles os professores mais sábios em tudo⁽⁹⁶⁾.

O saber exibido pelo mestre e seu reconhecimento pelo aluno constituem o meio onde opera a magia do mercado: a conversão, dos produtos adulterados oferecidos pelo sofista (os alimentos da alma), em dinheiro, pago pelo enfeitado jovem que supõe deles necessitar. O deslindamento dessa miragem se faz mediante a intrincada passagem pela *aparência* e pela *parecença* em contraposição ao ser. Se os sofistas “não discutiam corretamente, nem assim *apareciam* (*ephainonto*) aos jovens e se, aparecendo (*phainómenoi*), não *pareciam* (*edókoun*), através das controvérsias, ser prudentes (*einai phrónimoi*)”, o negócio não se realizava⁽⁹⁷⁾. O contraste e o trânsito entre parecer, *dokein* (com o acúmulo de sentidos da percepção e do discernimento), aparecer *phainein* e ser, *einai*, projetam em cena a figura dos sofistas: eles *parecem* (*dokousi*) conhecedores de tudo, *aparecem* (*phainontai*) como sábios a seus alunos, não o sendo (*ouk óntes*). Nesse lusco-fusco avulta o sofista, com seu cabedal: possuir ciência aparente (*doxastikē*) e não verdadeira, com o disfarce do mestre e o correlato engano dos discípulos⁽⁹⁸⁾.

Atravessando a operação do aparecer e do parecer, de um lado efetiva, de outro falaz, entra-se propriamente no plano da imagem e Platão, retomando o velho legado que explora várias vezes, aproxima as figuras verbal e plástica. Produzindo imitações homônimas às coisas, as pinturas mostradas “de longe” podem enganar os meninos menores e mais tolos; assim também a retórica pode fascinar-los, mostrando-lhes imagens faladas (*eidōla legόμενα*) de todas as coisas⁽⁹⁹⁾. Certo pendor educativo do diálogo se explicita nas palavras do Estrangeiro, que visa trazer os moços “o mais próximo possível”⁽¹⁰⁰⁾. Ao contrário do filósofo, que desfaz ilusões de ótica, o sofista pertence à raça dos prestidigitadores (*thaumatopoiói*)⁽¹⁰¹⁾. No âmbito da *mimēsis* e da *dóxa*, ele é parente – por linhagem e sangue – do *gênos* fantástico da arte-de-lazer-imagem, definido como a parte que, nela, é do maravilhoso (*tō thaumatopoiikōn mōrion*)⁽¹⁰²⁾.

É este, rapidamente apresentado, o contexto em que Platão começa a dividir as artes figurativas. De um lado, há aquelas que mantêm a mesma proporção (*symmetria*) do modelo, na forma exterior e nas cores⁽¹⁰³⁾. Aquilo “que é outro (*tō héteron*), mas semelhante (*eikós*), pode ser chamado cópia (*eikōn*)” e a imitação que assim se exerce é produtora de semelhanças, é *eikastikē*⁽¹⁰⁴⁾. À diferença desta, as medidas díspares expõem seu pleno efeito enganador nas obras de

bre-se, por exemplo, de seu lugar em Hegel, onde a própria dialética é especulativa. Idéias implícitas nesse termo elucidam-se num comentário de Heidegger: “Pois *speculari* quer dizer ‘espia’, ter a vista atendida, apanhar, compreender (*begreifen*)”, explicitando-se, em seguida, que esta apreensão não busca apenas a unidade, mas sobretudo captar o “oposto”. “Tal é o reino da antítese, cuja modalidade é exposta na lógica da essência (a lógica da reflexão). Desse jogo de reflexos, desse espelhamento, o *speculari* (*speculum*, espelho) recebe sua determinação suficiente”. Assim pensada, a especulação identifica-se à dialética: “o espelhamento do lado oposto e sua referência à unidade como o processo de produção do próprio Espírito”. Nas palavras de A. Boutet (op. cit.), “o movimento especulativo é dialético, corresponde ao movimento pelo qual o Absoluto mira-se a si mesmo em si mesmo”. Os comentários de Heidegger terminam algo desencantados: “Imagina-se que nosso tempo ultrapassou tais extraviados de especulação. Mas vivemos bem no meio dessa pretendida fantasmagoria”. M. Heidegger, “Hegel et les grecs”, in *Questions II* (trad. J. Beaufret e P.P. Savage), Paris, PUF, 1968, p. 51. Essa leitura de Heidegger deixa na sombra as implicações violentas do espelhamento perverso em Hegel. Para a crítica dessa posição, cf. Roberto Romano, “Diderot, Penélope da Revolução”, in *Revista USP* 1, 1989.

Para um tratamento específico de questões ligadas a *phainō* em Aristóteles, cf. M. Scholfield, “Aristotle on the imagination”, in G.E.R. Lloyd e G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on mind and the senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum*, Cambridge University Press, 1979, pp. 99-149.

92 *Poética*, XV, 1454a 16-17.

93 *Poética*, ed. R. Dupont-Roc e J. Lalou, nota a XV, 1454a 33, n. 3, pp. 262-263.

94 *Poética*, XV, 1454b 8-10.

95 *Poética*, VI, 1450a 40 – 1450b 3. Deparamos, aqui, com um patrimônio arcaico, bastante retomado nas culturas grega e latina clássicas e, por vários caminhos, legado ao Renascimento e à Modernidade. Veja-se, por exemplo, a indicação de J. Starobinsky sobre o privilégio conferido por Kant ao desenho: “em todas as artes plásticas (...) o essencial é o desenho, o que constitui, para o gosto, a condição fundamental, não é aquilo que oferece uma sensação agradável, mas simplesmente o que agrada por sua forma. As cores que iluminam o desenho pertencem ao atrativo, elas podem vivificar o objeto em si para a sensação, mas não torná-lo digno de ser contemplado, belo (...)” (*Crítica do juízo*, § 14) Cf. 1789, *Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1979, p. 195. Este tema é discutido por Roberto Romano, que examina as projeções gráficas nas *Três Críticas* de Kant. Note-se também o ponto de inflexão do esquema para a cor nos escritos de Diderot. Para as duas questões, cf. “Kant e a Aufklärung” in *Corpo e cristal, Marx romântico*, Rio, Guanabara, 1985.

96 *Sofista*, 233A-B.

97 *Sofista*, 233A.

98 *Sofista*, 233C.

99 *Sofista*, 234C.

100 *Sofista*, 235A.

101 *Sofista*, 235B.

102 *Sofista*, 268D.

103 *Sofista*, 235D.

104 *Sofista*, 236A.

105 *Sofista*, 235E, 236B-C.

106 *Sofista*, 236C.

Poetas e pensadores renascentistas que refletiram sobre a imitação já fizeram referência ao *Sofista*, distinguindo entre a poesia, que deve ser *eikastiké*, "which some learned have defined, figuring forth good things", e a que é *phantastiké*, "which does contrivance infect the fancy with unworthy objects". Cf. Sir Philip Sidney, *An apology for poetry*, op. cit., pp. 59. Cf. também Puttenham, *The art of English poesie*, G.D. Willcock e A. Walker (1936), pp. 18-21.

V. Goldschmidt indica, a partir de C. Imberbi, a distinção procedida no período helenístico entre imitação e *phantasia* (estética), com o privilégio desta última. Cf. *Temps physique et temps tragique chez Aristotele*, Paris, Vrin, 1982, p. 262, n. 140.

107 *Retórica*, I, 11, 1370a 4-8.

108 *Retórica*, I, 11, 1370a 9-18.

109 Talvez não seja ocioso lembrar que, no célebre texto onde a tragédia determina-se como imitação da vida, é usado o termo *bios*, cujo sentido desdobra-se nos planos físico e ético. Na passagem da *Retórica*, acima citada, o elemento domesticador de *Bios*, força corporal, violência física, é o *ethos*, empregado, neste contexto, correlatamente a *physis*. Os exemplos do que seria *bíon*, violento, envolvem ambos esses campos: numa tensão e estorço da alma e do corpo: *epiméleia*, *spoudé*, *synónia*.

Para o âmbito natural dos *páthos*, inclusive suas implicações óticas, ver as observações de H.H. Joachim à *Ética a Nicômaco*, II, 4, 1105b 21-23, onde são enumerados, entre outros, medo e piedade. Todos esses estados afetivos constituem "sentimentos de prazer ou dor suscitados (ou sentidos) pelo que é imagético (*phantasiai*, enquanto distintas de *aisthēmata*, percepções diretas)", sendo que nos animais superiores e no homem, as *aisthēmata* persistem e revivem na forma de imagens (*phantasiai*, *phantasmata*), e estas, também, envolvem prazer ou dor". Cf. Aristotle, *The Nicomachean ethics*, a commentary by H.H. Joachim, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 78.

110 *Poética*, XI, 1452b 10-13.

111 A afirmação mais forte: VI, 1450b 16-20. O espetáculo é alheio à arte, nada íntimo da tragédia, e o poder desta se realiza sem concursos ou atores. Para a montagem da peça a arte dos "cenaristas" é mais importante que a do poeta. Em XIV, 1453b 1-3 a separação se atenua: piedade e medo seguramente nascem tanto do espetáculo quanto do agenciamento das ações, mas produzi-los através do primeiro compete à montagem e não à composição da peça.

112 *Poética*, XIV, 1453b 3-6.

113 Dumortier aponta semelhante transposição de sensações em Ésquilo: *κτύπον δόρυκα*, o barulho (Sept. 103), assim como outras transferências do mesmo tipo (orelha dos olhos, olhar da mão). Cf. J. Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Belles Lettres,

grande porte, onde a operação imitativa altera as proporções do belo⁽¹⁰⁵⁾. Aquilo que aparece (*tò phainiménon*), através de uma visão desfavorável, de modo a assemelhar-se (*eoikénai*) ao belo, mas que – fosse possível apreendê-lo adequadamente – "não seria semelhante (*eikós*) ao que dizem assemelhar (*eoikénai*)", chama-se *phantásma*. A arte que produz aparições, mas não cópias, é denominada *phantastiké* por Platão⁽¹⁰⁶⁾.

Aristóteles não se encontra, afinal, neste espinhoso assunto, tão longe de Platão. No quadro acima delineado, a poesia, tal como ele a concebe, visa produzir uma cópia. *Eikōn* e formas de *eikō* são os termos sistematicamente usados, com uma univocidade de sentidos que não se precisa, neste caso, pela referência a uma significação corrente, estabelecida por um *background* psicossocial comum, mas de modo bem determinado, por sua inscrição num processo artístico ao mesmo tempo reproduzidor e inventivo. É este contexto técnico que lhes confere sentido e os torna exatos. O estatuto do modelo, evidentemente, é diverso nos dois filósofos, acarretando sérias consequências de outros pontos de vista, mas não no plano dos procedimentos inerentes à elaboração da obra de arte.

Se o *mýthos* obedece a critérios internos, constitutivos e unificadores de suas partes, totalizando sua elaboração, o ponto culminante da intriga – as paixões e seus efeitos catárticos – evidenciam, ao máximo, o quanto a fábula ancora-se na vida, para citar Aristóteles, apreendendo os arcanos de sua natureza, penetrando seus nexos mais profundos, transpondo sua ordem para a ficção. A poesia incorpora também o estrato mais direto, mais sensível, onde o habitual se converte no inato: o costume é semelhante (*hómoion*) à natureza, pois o que é freqüente – o costume – está próximo do que é sempre – a natureza⁽¹⁰⁷⁾. A violência que se produz "contra a expectativa comum" delineia-se e toma corpo justamente em contraste com a não-violência do hábito, capaz de converter mesmo o que é doloroso, em doce, durável contentamento⁽¹⁰⁸⁾. Por esse caminho, as paixões se aplacam, amansam no prazer poético⁽¹⁰⁹⁾.

Em suma, a poesia tem por cenário a gênese, a estrutura e o movimento das coisas efetivas; ao mesmo tempo, a *imago* desprende-se do particular e do individual, alcança autonomia e tende para o saber filosófico – seu pano de fundo é o ser. Cópia, portanto, a mais fidedigna – desenho depurado, não cores profusas – nunca a se confundir com a filosofia ou a metafísica. Por outro lado, a própria condição de sua existência como obra de arte representativa do universal depende do retorno ao visível, ao "espetáculo", ao jogo de ilusões óticas do qual vive a cópia.

Se Platão bane a poesia da esfera da política e da educação do estadista, numa crítica dirigida ao estatuto da imagem com as distorções introduzidas pelo aparente, é por razões opostas que Aristóteles a exila do discurso que elegeu para o sábio, com a imagem se tornando gradativamente mais mentirosa quanto mais se afasta das formas e conteúdos sensíveis, do patrimônio comum. Vejamos como isto pode ser melhor explicitado.

No Capítulo XI da *Poética*, o *páthos* é considerado uma ação destrutiva e pungente, realizada em *tōi phanerōi*, termos usualmente traduzidos por "em cena"⁽¹¹⁰⁾. Esta passagem tem provocado dificuldades, visto que Aristóteles também afirma que o espetáculo não é intrínseco à tragédia⁽¹¹¹⁾.

Um elo interessante nessa ordem de idéias acha-se no Capítulo XIV, onde a primazia do *mýthos* liga-se à sua auto-suficiência: É preciso que, independente do ver (*horán*), a história seja contada de modo tal que ouvindo os feitos (*akoúonta tà prágmata*), se trema e se lamenta pelos acontecimentos⁽¹¹²⁾. Aristóteles não diz "ouvindo os relatos", mas ouvindo os feitos misturando os campos da vista e da fala. A expressão é empregada de modo natural, sem segundas intenções, podendo ligar-se a usos vetustos ou estereotipados, aspectos que só a tornariam mais eloquente⁽¹¹³⁾.

Igual contaminação de campos sensíveis e semânticos ocorre no capítulo final, onde Aristóteles chama espectador – *theatēs* – tanto o público da tragédia quanto o da epopéia: "diz-se que esta se dirige a espectadores (*prós theatās*) comedidos, que não precisam de figuras externas (*tōn schēmátōn*), e a tragédia, aos inferiores"⁽¹¹⁴⁾. Mais à frente, condenando o histrionismo, afirma que a tragédia prescinde do movimento para obter seu efeito próprio: através da leitura sua qualidade torna-se manifesta, evidente – *phanerá*⁽¹¹⁵⁾. Vem a propósito, a observação de Chantainne sobre a ambigüidade semântica dessa família de palavras, radicalmente ligada a brilhar, esclarecer, e por outro lado, a dizer, explicar: uma lucidez que se mostra simultaneamente no plano da visão e no registro da voz⁽¹¹⁶⁾. Espectro a se espalhar sobre as linhas contíguas, onde Aristóteles se reconcilia com a dança, a música e os espetáculos (*tàs ópseis*), partes não-negligenciáveis, que produzem os mais nítidos (*enargéstata*) prazeres. Finalmente, perfaz todo o circuito: "a tragédia mantém seu brilho (*tò enargēs*) tanto recitada quanto em atos (*epi tōn érgōn*)"⁽¹¹⁷⁾.

Com estas indicações, toma-se possível afastar os percalços para o entendimento do *páthos* representado em *tōi phanerōi*: ele não é posto "em cena", mas posto de maneira clara, ex-

pressa. As dificuldades se minimizam ao atentarmos para o estatuto recebido, no contexto poético, pela aparência e pela imagem, onde se aloja a palavra, com toda a constelação semântica e técnica posta a serviço da película ilusória que se projeta no visível. Creio que o maior obstáculo à compreensão dessa passagem vem de nossos próprios quadros e hábitos mentais: pensamos de maneira ou demasiado abstrata, ou demasiado positiva. Afinal, a concepção plástica da sensibilidade e da linguagem, profundamente ancorada na cultura grega, atenua a importância do palco empírico para visualizar a imagem, para emitir ou receber seu impacto. Se o texto acima visasse um componente cênico, no sentido direto, por que não usaria Aristóteles a palavra própria *skênē*?⁽¹¹⁸⁾

Não obstante, resta que a composição dramática tem por alvo o teatro que é, efetivamente, um espetáculo coletivo vivido intensamente em momentos culminantes da vida pública. Assim como a retórica, ele é dirigido a ouvintes e espectadores: em ambos os casos o poder das palavras e gestos são dirigidos e modulados para atingir e mover suas almas, persuadir, tornar crível. As várias faces da imagem – sua função mediadora em todo processo perceptivo e sua visibilidade potencial ou em ato – são invocadas por Aristóteles como critério de avaliação, pelo próprio poeta, da eficácia de seu trabalho.

Todo o Capítulo XVII, onde são desenvolvidos os procedimentos para esta aferição, é dominado por dispositivos visuais. Para bem compor o poema e polir a expressão, o autor deve colocar para si mesmo diante dos olhos (*prō ommatōn tithēmenon*) o enredo que trama: aquele que vê, (*ho horōn*) como se assistisse às ações mesmas, descobre, com máxima eficácia, o que é apropriado, sem esquecer nenhuma incoerência⁽¹¹⁹⁾. Com este recurso, o artista traz, para dentro de seu próprio trabalho, a carga sensível das figuras que gera. Seu olhar, fitando as ações no momento em que as preludia, mimetiza sua atualização, inserindo-as no movimento que as engendra; concluindo a réplica, simula a vista do espectador que receberá a imagem acabada, o produto da arte final. É a acuidade do poeta que afina o critério de sua arte.⁽¹⁾

Este forte vínculo entre imagem e processo intelectual na invenção artística tem, como contrapartida necessária, o espectador (*lōn theatōn*), seu olhar que recolhe as aparências. Não fosse isto, diz Aristóteles, referindo-se aos insucessos de certa obra, se os espectadores não os tivessem visto (*mē horōnt'ān*) poderiam passar despercebidos; mas, em cena (*epi dē tēs skenēs*) a peça fracassou, os espectadores confundiram as coisas⁽¹²⁰⁾.

A aliança entre as visões do artista e do público, sua eminência na obra de arte, tal como acima exposto, nos permitiria anuir: "... é importante para o sentido do texto que o verbo ver mude de sujeito: o olhar do espectador, testemunho da representação em ato, constitui a prova crucial que sanciona – positiva ou negativamente – a coerência do agenciamento dos fatos, fruto do olhar do poeta quanto este colocou para si, tanto quanto possível, as coisas sob os olhos"⁽¹²¹⁾.

Este centramento no poder discriminatório do sistema ótico e suas implicações miméticas ampliam-se pela referência ao gesto e a todo o visual do corpo, assim como à perspicácia do autor, proveniente de sua afinidade ou poder de identificação com o personagem. É a finura para desenvolver uma relação simpática – no sentido etimológico, mais literal e mais preciso – ao protagonista, que decide de sua verdade – fundada na semelhança, portanto – e de sua força persuasiva. O poeta mais capaz de sentir-se desesperado, melhor expressa o desespero, o colérico, a cólera⁽¹²²⁾.

Emprestando às nossas palavras um feixe de conotações antigas e modernas, poderíamos dizer que este capítulo constitui um momento de crítica estética, uma reflexão, no sentido próprio dessa palavra, que movimenta e recolhe – no engendrar, desenvolver e aferir a poesia – a imagem especular entre os interlocutores desse processo, autor e público⁽¹²³⁾. Assim determina-se a medida poética, em uma escala internamente definida: mede-se a ficção pela ficção, o olhar pelo olhar, a paixão pela paixão, o gesto pelo gesto, a ilusão pela ilusão, no horizonte do visível que, ele próprio, é inerente ao poema. Trata-se de um amplo e fundo processo de *mimēsis* dentro de *mimēsis* e o poeta – ponto fixo e unitário – é o *métro* de sua arte⁽¹²⁴⁾.

A opinião comum e a experiência do corpo formam o cume infrangível em torno do qual se consolidam a produção artística, as trocas entre o poeta e seu público. A poesia mantém medida própria, íntima, para apreender os componentes invariáveis, organizar a pluralidade, conseguir um todo coeso. Constância, unidade, coerência, firmeza: são, estes, traços relevantes da concepção aristotélica da arte. Com esta exigência integradora, ela não se distancia muito das linguagens referentes a outros campos, nem mesmo ao discurso lógico.

Já foi observado que o início das *Categorias* distingue o campo propriamente lingüístico, que se determina por um critério interno – falar com ou sem conexão – e o domínio do enunciado lógico-ontológico, que se precisa pela atribuição a um sujeito. Neste contraste, o primeiro ponto de vista reflete, de fato, a linguagem corrente, enquanto o segundo representa a linguagem apofântica

1975, p. 199. Curtius indica inúmeras metáforas análogas nas literaturas latina, grega, judaica e cristã. Cf. E.H. Curtius, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, Paris, PUF, 1956, pp. 168-170. Cf. Heidegger sobre o nexo originário entre ouvir e ver e sua imbricação no conhecimento. O horizonte privilegiado desse enlace estaria centrado nos gregos, cuja existência situou-se no plano do "discurso-em-comum" e que também "tinham olhos para ver". O autor analisa como o primeiro termo desse vínculo separou-se de seu fundamento, com o logos concreto deslizando para o enunciado, modo que se absolutizou na filosofia, cuja lógica e categorias de significações aprisionaram a gramática. Na tentativa de recuperar a concretude do dizer e do ouvir, Heidegger acentua o elo entre percepção acústica e compreender: "Não é por acaso que dizemos não ter compreendido quando não ouvimos bem". Mas esta abertura supõe atenção, um saber-ouvir que possibilita escutar, complexo que se perde na parolice e na banalidade. Percursos semelhantes é acompanhado para o olhar, com sua notável prioridade. Ali, não por acaso, os parâmetros são oferecidos por Agostinho: "Ver perforce propriamente aos olhos mas também empregamos essa palavra para os outros sentidos quando intentamos para o conhecimento. Não dizemos escuta o que rutila, nem cheiro como briha, nem deguste como resplandece, nem apalpe com fulge. Mas não dizemos apenas veja como luz, que só os olhos podem perceber, mas dizemos também: veja este som, veja este cheiro, veja este sabor, veja esta dureza" (*Confissões*, X, 35). Esta *concupiscentia oculorum*, por sua vez, perde-se na curiosidade, na distração. Patrice a curiosidade, modos degradados do ouvir e do ver reencontram-se: "cada um deles acarreta o outro". (Cf. M. Heidegger, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 199-213 (§§ 34-37).

114 *Poética*, XXVI, 1462a 2-4.

115 *Poética*, XXVI, 1462a 10-12.

116 Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, verbo *phainō*, p. 1171. (exs: *phāsis*, aparência e enunciação; *apophainēin*, fazer aparecer e declarar; *prōphēsis*, lenômeno precursor, primeira manifestação de uma doença, e pretexto, o que se alega).

117 *Poética*, XXVI, 1462a 15-18.

118 Para as diferenças radicais entre as teorias óticas modernas e antigas, com a necessidade de "um esforço de reconstrução quase etnológico" de conceitos centrais para os gregos, cf. G. Simon, *Le regard, l'être et l'apparence*, Paris, Seuil, 1979. Cf., especialmente as considerações sobre o modo como se relacionam luz e olhar, sobre a "quase materialidade" da imagem (*eidolon*), sobre a orientação fundamental para o visível, cingido ao aparecer. Para a discussão referente a Aristóteles, cf. pp. 42-43.

119 *Poética*, XVII, 1455a 22-26. "De outro ângulo, Proust nos diz: "... le style pour le peintre, aussi bien que pour le écrivain, est une question non de technique, mais de vision... Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient

re na lei; se não diz literalmente, é visível que fala de modo obscuro e pior que qualquer dos pronunciamentos metafóricos⁽¹³⁷⁾.

"Tudo o que não é costumeiro é obscuro."⁽¹³⁸⁾ Esta, a fonte da nitidez mínima conferida à metáfora e negada ao vocabulário destituído de referência direta na base efetiva, sedimentada no meio social. Neste passo, o alvo acertado com força é Platão, por fugir dos hábitos coletivos e usar termos bizarros, como "olho-de-cenho-sombrio" (*ophryóskios*).

Na *Poética*, Aristóteles propõe, explicitamente, a questão do nome "fabricado" (*pepoiēmēnon*): trata-se daquele usado exclusivamente pelo próprio poeta que o inventou, nada significando fora desse destino⁽¹³⁹⁾. O artista dispõe (*lithēnai*) a palavra. Também a *Retórica* identifica este artifício, admitindo as construções menos forçadas, principalmente as resultantes de palavras cujas formas se combinam com facilidade⁽¹⁴⁰⁾. As duas obras colocam óbices contra os vocábulos inventados pelos poetas. À primeira vista, elas parecem apenas constatar fatos, sistematizando os estratagemas; pouco a pouco suas resistências, inclusive para a poesia, vão se delineando. Este caso extremo – o nome fabricado – pertence à problemática mais ampla da clareza vinculada ao costumeiro, ao uso comum.

Também para o poema vale a afirmativa de que a expressão mais clara é a usual. Esta, contudo, desce ao comezinho, "baixo". Para conseguir elevação de linguagem, é preciso usar termos inabituais, "estranhos" (*xenikoi*), afastados do dialeto vulgar⁽¹⁴¹⁾. O próprio assunto e personagens poéticos distanciam-se do ordinário⁽¹⁴²⁾. Há, portanto, aí, não apenas um registro das técnicas artísticas, mas certo juízo positivo da linguagem que foge ao corriqueiro. Isto se fundamenta, paradoxalmente, pelo retorno à opinião geral, repondo-se a validade de suas sentenças.

A *Retórica* nos oferece o enquadramento dessas normas. Também nela, a exigência de clareza é reforçada junto com o requisito de elevação imprescindível à poesia: as palavras correntes garantem a primeira, as "estranhas" permitem a segunda. O extraordinário, o alheado, fazem aparecer (*phainesthai*) a maior dignidade. A este respeito, os homens sentem face ao estilo o mesmo que frente aos estrangeiros ou concidadãos (*pròs tous xénous ... pròs tous politas*). Portanto, deveríamos fazer "estranha (*xénē*)" nossa língua, pois o remoto é admirado e o admirável é prazeroso⁽¹⁴³⁾. Entretanto, mesmo em poesia, todo cuidado é pouco: o abuso de nomes fora do comum arrisca tornar-se enigmático ou blablablá (*barbarismós*), a fala incompreensível do estrangeiro⁽¹⁴⁴⁾. Na prosa, a ascese é mais estrita: ela é o lugar, por excelência, do imperante (*kýrios*) e do próprio, familiar (*oikeios*)⁽¹⁴⁵⁾.

Esses reparos mostram o quanto é tenso o programa de estabelecer uma linguagem peculiar e adequada à exposição lógica e científica, o quanto Aristóteles permaneceu preso, de modo paradoxal, por conta da exigência mesma de fazê-la clara e distinta, às outras linguagens da qual procurou diferenciá-la.

As passagens acima evidenciam também que nem mesmo Aristóteles escapou ao fascínio do jogo de palavras, recurso por ele tematizado, com suas ambigüidades e ressonâncias, como boa arma para o retor. O verbo *exallássō*, várias vezes usado naqueles contextos, comporta uma cadeia de sentidos em torno de mudança e distanciamento, indicando particularmente a troca de país. Esta expressão assume um sentido ampliado por todo o campo semântico desse trecho, acentuando a estranheza das palavras fora do comum, do dialeto alheio, superpondo-se de modo polissêmico a *xénos*, *xenikós*, *bárbaros*, significantes cuja força também se multiplica. De outra parte, todo esse conjunto se opõe à língua do *politēs*, o idioma interno, justamente familiar, doméstico, *oikeios*. Todo esse travejamento do texto sustenta, na doutrina aristotélica do estilo, uma poderosa carga ética e social, assentando o discurso sobre o politicamente estabelecido, cristaliza-o em suas clivagens.

Na cultura moderna temos um exemplo pungente desta estranheza entre a fala do poeta e a escuta do vulgo. Hölderlin, o "homem da Grécia, ferido pelo deus Apolo" (D. Janicaud) deve muito de sua pretensa loucura a psiquiatras, médicos, filósofos, sedições conhecedores da língua grega e do trabalho poético. P. Bertaux, uma das maiores autoridades sobre o artista, nos diz que para ele "a poesia é um meio de ação, o poema, um ato". Mais precisamente: "Para Hölderlin, assim como – pensa ele – para os gregos, para um Píndaro, a arte é artesanato, técnica. A estética, não existe. É belo, o que é bem feito (...)" Hölderlin quer atingir a *mēchanē* dos poetas antigos: "homens de ofício, o que lhes dava ao gesto uma excepcional segurança. Nem hesitação, nem fraqueza: eles sabem o que são"⁽¹⁴⁶⁾.

Astúcia – *mechane* – artesanal e política. Exortando o povo alemão à liberdade e democracia – na hora em que os príncipes contrários à Revolução Francesa sujeitavam corpos e espíritos – Hölderlin utilizou a estratégia de falar as coisas sem o ar de dizê-las. Apesar disto, a frase, em suas obras, continua "de exemplar firmeza de linha, os termos de uma precisão absoluta". Este *decorum* faz dele um emulo da literatura grega: "a extrema precisão destes escritores, diz, é con-

limitá-lo, trabalhá-lo, assim como o espectador, para dosar seus efeitos". A atividade do ator supõe, em contrapartida, a do público, formando "um conjunto de olhares, uma estrutura reversível, onde aquele que vê pode tornar-se visto, o espectador tornar-se espetáculo (...)" É o olho, e o sistema do olhar produzido, que travam a causalidade linear em um sistema de ricochetes". Cf. M. Hobson, "Sensibilité et spectacle: le contexte médical du paradoxe sur le comédien" in *Revue de Méta-physique et de Morale*, Paris, 1977, pp. 162-163.

No método acima descrito, o ator é o instrumento que afere a sensibilidade do público, permanecendo ele próprio insensível. Para constituir essa escala de medida, o ator se neutraliza: acreditasse ele em suas próprias lágrimas e se tornaria incapaz de um desempenho continuado e coerente. Nota-se, aqui, a diferença frente à "simpatia" preconizada por Aristóteles, resultante de concepções distintas sobre relação arte-natureza. Em Diderot, a primeira revela-se superior à segunda: "Em todos os casos, o mundo no qual as pessoas reagem de modo direto e espontâneo é um mundo onde a expressão é frequentemente pervertida. Quanto mais a expressão dos seres humanos é natural, tanto menos ela tem possibilidade de ser cruel". Esta hegemonia do artifício amplia-se para o político moderno que, perfeito ator, o explora na condução das massas. Cf. R. Sennet, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1977, pp. 96-97.

124 Para uma discussão mais ampla, sobre a medida em Aristóteles, cf. L. Coloubaritis, "L'être et l'un chez Aristote" in *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 2, 1983, p. 168 e segs.

Outras sugestões, no sentido que proponho, podem ser colhidas no próprio Aristóteles, cf. por exemplo, E. Barbotin, "Élevation spatiale et transcendance ontologique selon Aristote", *Propos d'histoire et de critique*, in *Enérgeia*, op. cit., pp. 185-191. O autor, refletindo sobre os vínculos entre o corpo, o universo e o pensamento metafísico, escreve: "É que o corpo humano – Aristóteles o sublinha – é orientado: sua estrutura anatômica apresenta um alto e um baixo, uma direita e uma esquerda, um adiante e um atrás. (...) Nos surpreendemos de ver o Estagirita atribuir ao universo um alto e um baixo absolutos – de fato, relativos à nossa estrutura corporal. O importante é que os conceitos assim emparelhados se enraizem em nossa experiência do próprio corpo. Este desempenha um papel de instrumento de interpretação, de 'chave hermenêutica' (grilo meu). O autor continua com reflexões paralelas sobre a linguagem. Esse procedimento pode encontrar paralelo na medicina, tantas vezes considerada por Aristóteles. Num dos tratados hipocráticos, o autor reclama a necessidade de alguma medida (*métrou tinda*), pela qual se pudesse alcançar um conhecimento exato, concluindo que ela só poderia ser encontrada na "sensação do corpo" (*toú sómatos ten aisthesis*). Cf. *Medicina antiga*, IX. A esse respeito, escreve P. Lain Entralgo: "Com a sensibilidade de seu próprio corpo, o médico percebe o que para ele é sensível no doente, o corpo deste, e nisto tem o mais seguro critério de certeza: tal foi, então, a regra de ouro da medicina ociden-

tal". Cf. *La relación médico-enfermo*, Madrid, Alianza, 1983, p. 64.

- 125 Cf. L. Colubartitis, "Legomenon et Katégoromenon chez Aristote" in *Philosophie du langage et grammairie dans l'antiquité*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 219-220.

- 126 *Tópicos*, VI, 139a 1-4.

- 127 Toda uma cadeia de cultura se estabeleceu em torno deste recurso de pensamento e linguagem, bem conhecido na cultura grega e muito ampliado, juntamente com sua crítica, a partir do Renascimento. Nas palavras de um retor seiscentista, o jogo de palavras é figura do *wit*, "an affluent spirit, yielding invention to praise or dispraise, or any ways to discomfite with judgement to every subject". Vivacidade, rapidez, argúcia, *acumen ingeniorum*, na expressão de Cícero. Nesta linha do espírito, o duplo sentido é uma forma que "desata as coisas, desfaz os nós", rompendo com o estereotipado, quebrando os raciocínios lineares e as significações congeladas no idêntico. "Assim como a liberdade do espírito (*Geist*) não é a negação de um encadeamento, mas, em si, um estado positivo, o engenho (*Witz*) não é apenas uma outra forma que repetiria uma outra forma mudando seu signo: ele é também, e ao mesmo tempo, e sempre, uma forma criadora de maneira autônoma (...)" Cf. A. Jolles, *Formes simples*, Paris, Seuil, pp. 198 e 206. Para a importância da polissemia no período arcaico, na Grécia, cf. Colubartitis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1986.

- 128 Nesse sentido, nada mais agudo que a ironia de um *fine wit* poeta seiscentista que, colhendo uma longa tradição, opõe a força da poesia como *speaking picture* às sutilezas dos herdeiros de Aristóteles: o ensinamento do filósofo "is to no man but to him that will read him, and read him with attentive studious painfulness: with constant desire, whosever hath in him, hath already passed half the hardness of the way, and therefore is beholding to the philosopher but for the other half". Cf. Sir Philip Sidney, *An apology for poetry*, ed. F.G. Robinson, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980, p. 37. Não é difícil que Sidney esteja voltando contra Aristóteles as suas próprias palavras. Lembremos todo o contexto do livro, onde se trata da anterioridade do ato sobre a potência, *lógos*, *ousia*, *chrónos*. Neste último caso, ele pode ou não ser tal. É anterior, no seguinte sentido: "tudo o que é gerado, é gerado de algo, por algo, formalmente idêntico a ele próprio. Parece impossível que o construtor o seja sem nada ter construído, o citarista sem nunca ter tocado cítara, pois quem aprende a tocar cítara, aprende tocando... Desde que algo que está sendo gerado já foi gerado e algo que está sendo movido como um todo já foi movido (...)" igualmente aquele que estuda possui, por necessidade, alguma coisa da ciência. *Metafísica*, II, 1049b 19 - 1050a 35. Encontramos em Hobbes palavras próximas às de Sidney: "(...) Science is of that nature, as none can understand it to be such as in a good measure have attained it". *Leviathan*, I, 10. (ed. de 1651, p. 42).

- 129 Ph. Sidney, *An apology for poetry*, op. cit., p. 8.

- 130 Cf. G. Colli, *La naissance de la philosophie*, Editions de L'Aire, 1981, p. 120.

seqüência de seu poder intelectual" (*Carta a Schiller*, junho de 1808). Como Hegel, prefere Sófocles; em filosofia, escolheu Empédocles, ícones da trágica e aristocrática liberdade grega.

Para os famosos companheiros de seminário – os jovens Hegel, Hölderlin e Schelling – os ideais políticos antigos vinculavam-se inextricavelmente aos outros setores da cultura, com predomínio absoluto da poesia, em seu despojamento e concretude. A abordagem holderliniana aliou, ao anseio republicano, "uma tentativa de transposição do fraseado grego para a língua alemã. Existe, pensa Hölderlin, uma prosódia do pensamento poético, em imagens; é ela que se trata de restituir, com o preço de alguma violência ao discurso". A violação das regras costumeiras trouxe ao poeta um duplo dilaceramento: político (prisão, clínica psiquiátrica, "tratamento" de consequências indelévels) e cultural (a começar pelo riso irônico de Schiller face à estranheza de seu Sófocles).

"Um cavalo de batalha para os psiquiatras, é a propensão, diz-se, de Hölderlin, para fabricar nomes novos que não têm sentido a não ser, talvez, para ele." Kamalatta, *Kallalusimeno*, *Pallaksch*, são alguns desses termos. Alguém ouviu o poeta exclamar, sobre Ésquilo: "mas esta é a língua de Kallamata". Trocados o *l* pelo *m*, a cidade do Peloponeso onde se situou um episódio central de seu romance *Hyperion*, torna-se irreconhecível... Um visitante escuta-o dizer: "mudei meu nome. Eu me chamo *Kallilysómenos*." Ou seja: "eu sou aquele que encontra uma bela solução para seu problema". *Lysómenos* (partícipio futuro médio de *lýō*, deslindo, paradigma das gramáticas gregas desde o Renascimento), unido ao prefixo *kalli* – forma o neologismo fabricado por Hölderlin. Mas em lugar de *kalli* – o vulgo escutou *killa*... *Pallaksch*, palavra que o poeta dirigiu a um belo adolescente, mau conhecedor do grego. Acrescente-se a pronúncia suábica, e a palavra *pallax*, jovem, perde o sentido para transformar-se em balbúcio demente⁽¹⁴⁷⁾.

"Pois o afastamento em relação à forma corrente das palavras, chocando-se contra o hábito, produzirá o invulgar." Hölderlin praticou isto, antecipando o estranhamento que mais tarde Brecht batizará de *Verfremdung*. Para sua desdita, fugiu às regras enunciadas no momento seguinte da frase aristotélica: Frequentar o habitual, assegurará a clareza⁽¹⁴⁸⁾. Incomum, o poeta revolucionário e cosmopolita tornou-se hermético para o alemão, povo sobre o qual já dizia: "encontrarás nele operários, pensadores, padres, senhores e escravos, jovens e adultos. Mas nunca um Homem" (*Hyperion*). Entre as virtudes domésticas e as exigências da poesia, o choque é perene.

"Nos fragmentos de uma tragédia, *A morte de Empédocles*, Hölderlin desenvolveu a idéia da missão do poeta opondo-se à mesquinharia quotidiana." (M. Alexandre) Por certo. Entretanto, o mais violento, no enigma apresentado por este escritor, é sua plena consciência da impossibilidade, brutal, de comunicação entre o produtor e o consumidor da palavra: "mais vulgar, mais diário tem de se fazer o fruto, então ele pertence aos mortais"⁽¹⁴⁹⁾. Das traduções holderlinianas, disse W. Benjamin: "os portais de uma língua ampliada e tão intensamente elaborada ameaçam abater-se e murar o tradutor no silêncio"⁽¹⁵⁰⁾.

Visto o inabitual – a fala poética e seu estranhamento repercutindo na parede entre escritor e público – podemos considerar o outro lado da tese aristotélica, a "clandestine" trazida pelo costumeiro. Num estudo bastante amplo sobre as relações entre poesia e hábitos burgueses – a docura do lar – R. Jauss indica o sistema silencioso de constrangimento, definidor das normas comportamentais. Estas, uma vez estereotipadas, tornam-se praticamente invisíveis. Todos a elas se rendem, "sem tomar consciência de suas regras". Mas uma saída pode surgir com a literatura e a arte. "Esta é uma das contribuições mais importantes, embora pouco estudada, que a experiência estética pode trazer à *práxis* social." Conseguir que as instituições mudas falem, tematizar as normas, justificá-las e transmitir-las, fazendo emergir o caráter problemático do constrangimento trazido pelo mundo institucional.

Para localizar as normas "invisíveis" que regem uma sociedade, são necessários, diz Jauss, "O estrangeiro e o historiador... com seu recuo e distância". Mas também o poeta, ajunta o crítico, citando Baudelaire:

Encore la plupart n'ont-ils jamais connu
La douceur du foyer et n'ont jamais vécu!

Seu comentário é elucidativo: Baudelaire seguramente deu a visão mais poderosa daquilo que "o repouso da tarde, terminado o dia, traz à família burguesa, quando o céu envolve a cidade como uma grande alcova (...)" Evocado na perspectiva dos excluídos – prostitutas, criminosos, jogadores, pensionistas de hospitais – o tema já banal da felicidade ao pé do fogo recobra, em *Le crépuscule du soir*, como o patético da negação, uma força poética dolorosamente penetrante.

Enquanto Baudelaire desnuda a falsa tranquilidade doméstica, Victor Hugo, em *La vie aux champs*, movimenta lugares comuns numa didascália piedosa: "vemos o poeta na situação de

narrador junto ao fogo, dizendo às crianças como é preciso pensar, sonhar, procurar, e dando-lhes conselhos mais ou menos sólidos, concretos: a quem dar esmola e como receber ensinamentos ou correções dos pais. Todas essas lições morais coroadas baseiam-se na promessa de que *ser bom é viver bem*, vindo acompanhadas por uma pequena teodicéia: Deus nada tem a ver com o mal, logo, o homem pode encontrar a 'bondade' até na dor e nas lágrimas⁽¹⁵¹⁾.

Estranhamento em Baudelaire, pacificação domesticadora em Victor Hugo. Afirmamos, na Modernidade, o desdobramento da norma aristotélica e suas implicações, a contraposição entre *tò xenikón* e *tò eiōthōs*.

R. Sennet mostra as consequências últimas nessa "doçura do lar" ao descrever os efeitos danosos de sua tirania, sob forma doméstica e, um pouco mais ampliada, "comunitária". Nesta última esfera, sublinha: "é difícil empreender ações coletivas, porque as pessoas se preocupam, antes de tudo, em saber quem pertence a esta identidade... e quem deve ser excluído. Uma tal comunidade é hostil aos *outsiders*, e há competição entre seus membros para saber quem encarna, 'realmente', a personalidade coletiva, quem é um 'bom americano', um 'puro ariano', um 'verdadeiro' 'revolucionário'".

Resultante dessa fobia pelo estrangeiro, ocorre, na comunidade, "uma fuga do contacto, uma procura de solidão e silêncio; para não demonstrar sentimentos, se prefere não mais experimentá-los". Pacificação nos limites da passividade, morte da *res publica*. A vida civil esmaece, a "comunhão intimista faz do 'indivíduo' um artista privado de arte". Qualquer poética torna-se impossível, a política prende-se exclusivamente à retórica: "toda liderança moderna é uma forma de sedução"⁽¹⁵²⁾.

Consideremos as reflexões de G. Colli sobre a retórica e a dialética. A comunidade moderna aparece como um lugar da harmonia; entretanto, subjacente a ela, uma regra geral: a exclusão do estranho. Para isto, é preciso persuadir os "iguais", ceme do próprio invento retórico. Enquanto na discussão dialética o combate é para vencer o adversário, apanhá-lo nas armadilhas do raciocínio, no discurso retórico o orador luta para subjugar a massa de ouvintes⁽¹⁵³⁾.

Em sua astúcia, a repetição do habitual – o conhecido – é uma das bases para a instauração tirânica e pacificadora da comunidade. Como bem diz Shoshana Felman: "toda prática lingüística repetitiva veicula uma potência hipnótica que induz o indivíduo a comportamentos sociais ou mentais estereotipados"⁽¹⁵⁴⁾. De Aristóteles a nossos dias, registra-se a luta entre liberdade de invenção e discurso impositivo.

O suporte no costumeiro, o todo unificado, coerente, tempo e movimento minimizados: face a este quadro estável, vejamos o elemento perturbador por excelência, o acidente.

6. O acidente: elemento perturbador subjugado

A tradução de *symbebēkós* por acidente marca a idéia de "cair sobre" (*accidere*), advir num encontro ou reunião, esmaecendo o componente metafórico de andar junto, de caminhar no mesmo passo, com o amplo espectro de coerência e mesmo harmonia presentes no verbo grego. A leitura parcial de *tò symbebēkós* acentua seu caráter fortuito, imprevisível, sem constância ou finalidade⁽¹⁵⁵⁾. Nessa vertente, são ineludíveis os embaraços com o texto logo abaixo⁽¹⁵⁶⁾, relativo ao *symbebēkós kath' hautó*, isto é, aquilo "que existe em cada coisa, conforme ela mesma, mas não em sua substância (*ousia*)". Tricot, em seu comentário, pergunta-se como ligar a acepção precedente a esta última, "que parece não apenas distinta, mas quase contrária"⁽¹⁵⁷⁾. Alguns autores indicam uma possível conciliação a partir de Bonitz, em seu comentário ao silogismo⁽¹⁵⁸⁾, onde, isolando a noção de fortuito, acentua o significado de *symbaínein* como acontecimento (*eventum*, que envolve também a idéia de consequência), reportando-se a ele, por isto, as conclusões que resultam (*eveniunt*) das proposições.

Encontramos uma atualização dos problemas referidos ao acidente, em A. Urbans⁽¹⁵⁹⁾. Suas análises tocam pontos delicados da doutrina aristotélica, revendo as lesões da não-cientificidade do acidente, de sua vizinhança ao não ser e existência apenas nominal. Discute o suposto das causas fortuitas, indeterminadas e exclusivamente materiais, aventando a possibilidade de uma causa formal para o acidente atribuído. Suas discussões são pontuadas – de modo terminante para os resultados obtidos – pela passagem do plano estritamente lógico para o da efetividade, para o mundo sensível, "real". Entretanto, pelo teor mesmo do trabalho, suas análises sobre a "estrutura da linguagem" fecham-se nas articulações lógicas.

Deste modo, a gramática, a sintaxe e a semântica são entendidas estritamente naqueles limites abstratos, nunca se reportando ao exercício efetivo da língua – à sua poética e retórica – nos textos de Aristóteles. Alheamento este, que acarreta trânsitos surpreendentemente sumários entre o "ser e o discurso do ser". Veja-se, por exemplo, seu arrazoado relativo à impossibilidade

131 *Tópicos*, VI, II, 139b 25-26. Um autor moderno, admirador de Aristóteles, parece acolher e ampliar suas posições: "Na prosa, os antigos mantiveram-se longe do uso excessivo da metáfora devido à infinita clareza (*unendliche Klarheit*) e maleabilidade de sua fala e, na poesia, devido a seu calmo e perfeito sentido plástico".

Em outra obra, o mesmo autor focaliza diretamente Aristóteles e a excelência de seu idioma filosófico: "Falta certamente em Aristóteles, a bela forma de Platão, esta doçura da linguagem, esse tom de conversa: vivo, cultivado, humano. Mas no *Timeu*, onde a idéia especulativa é expressa em forma de lenda, podemos perceber o quanto há nele de impuro e deficiente. Isto contrasta com Aristóteles, que sabe recolhê-la e entender em toda sua pureza". Cf. C.W.F. Hegel, *Estética e história da filosofia*, in *Werke in zwanzig Bänden*, I, 13, p. 522 e II, 19, pp. 147-148, respectivamente.

132 *Poética*, XXI, 1457b 7-33.

133 *Retórica*, III, ix, 1405a 7-8.

134 *Retórica*, III, ix, 1412a 5.

Uma bela reflexão sobre estilo e verdade – metáfora da escrita – nos é oferecida por Proust: "Une heure n'est pas une heure, c'est un vase rempli de parfums, de sons, de climats... rapport unique que l'écrivain doit retrouver pour en enchaîner à jamais dans sa phrase les deux termes différents. On peut faire succéder indéfiniment dans une description les objets qui figureraient dans le lieu décrit, la vérité ne commencera qu'au moment où l'écrivain prendra deux objets différents, posera leur rapport... et les enlèvera dans les anneaux nécessaires d'un beau style, ou même, ainsi que la vie, quand, en rapprochant une qualité commune à deux sensations, il dégagera leur essence en les réunissant l'une et l'autre pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore, et les enchaînera par le lien indescriptible d'une alliance de mots". M. Proust, citado por A. Béguin, in *L'âme romantique et le rêve*. Paris, José Corti, 1939, p. 355.

135 *Tópicos*, VII, II, 139b 39-41.

136 *Tópicos*, VI, II, 139b 38-39.

137 *Tópicos*, VI, II, 139b 42-47.

138 *Tópicos*, VI, II, 139b 35.

139 *Poética*, XXI, 1457b 34-35.

140 *Retórica*, III.

141 *Poética*, XXII, 1458a 19-23.

142 *Retórica*, III, i, 1404b 3.

143 *Retórica*, III, i, 1404b 2-3.

144 *Poética*, XXII, 1458a 25.

145 *Retórica*, III, II, 6.

146 *Hölderlin ou le temps d'un poète*, P. Bataillon, Paris, Gallimard, 1983.

147 Cf. D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris, Vrin, 1975. Também: P. Bataillon, *Hölderlin ou le temps d'un poète*. Paris, Gallimard, 1983.

148 *Poética*, XXII, 1458b 3-5.

149 "Mas a língua..." Trad. Mário Quintana.

150 Citado por Haroldo de Campos, in *A operação do texto*. São Paulo, Perspectiva, 1976, p. 90.

151 *Pour une esthétique de la réception*, H.R. Jauss. Paris, Gallimard, 1978.

de uma predicação accidental prosseguir ao infinito: "Aristóteles mostra muito bem, neste ponto, que a fim de cumprir sua função de predicado, todo acidente deve determinar-se semanticamente, o que vem a dizer que ele não se analisa numa série infinita de significações (...) resulta que a linguagem é um reflexo fiel da realidade, pois do mesmo modo que uma infinidade atual de predicados não pode ser atribuída a um sujeito, assim também uma infinidade atual de atributos não pode ser atribuída a uma substância". (p. 166)

Interessa-nos, aqui, assinalar alguns resultados de suas análises. Examinando os *Segundos analíticos*, o autor localiza a assertiva que divide os acidentes em dois campos: "São, com efeito, todos *symbebēkōta*, mas alguns *per se* (*kath' hautá*), e outros de tipo diferente". Para ele, o início dessa frase (*symbebēkōta gár esti pánta*) não é surpreendente, à semelhança dos *Tópicos*: "Tomado como termo geral, *symbebēkōs* significa somente predicado ou atributo". A partir desta abstração, Aristóteles introduz, em seguida, a diferença (*kath' hautó* e *kath' héteron trópon*). (p. 95)

Todos os predicados aplicam-se ao sujeito, distinguindo-se pelo modo próprio de pertencer a ele. Deixar na sombra esse caráter fundamental, acarreta, ao ver de Urbans, tropeços diante do *symbebēkōs kath' hautó*: ao traduzir essa expressão por "acidente *per se*" corre-se o risco de imputar à lógica de Aristóteles um viés contraditório, reunindo em um só termo duas determinações opostas, o accidental e o essencial. "Pelo contrário, traduzindo, antes, *symbebēkōta kath' hautá* pelos 'predicados *per se*', é possível conferir, em seguida, ao acidente, seu caráter modal próprio e aos outros tipos de predicados um estatuto *kath' hautó*." (pp. 105-107)

Contrabalançando os aspectos negativos do acidente (proximidade do não-ser, existência nominal, causas fortuitas e materiais) e em razão mesmo de seu objeto de pesquisa, emergem os aspectos positivos daquele atributo: trata-se de estabelecer o primado e não de absolutizar o tipo de ser que corresponde à primeira categoria, à *ousía*. Neste passo, o autor articula as análises nos planos lógico e empírico: para fundar a oposição entre o acidente e a substância é preciso "poder explicar não só a potência do ser, mas também o ser efetivo do *symbebēkōs*, sem o que seremos constrangidos a conceber o real exclusivamente enquanto uma unidade ou uma pluralidade radical (...) Ora, na *Metafísica*, o caráter positivo de *symbebēkōs* se deixa apreender a partir do reconhecimento de uma dualidade fundamental que se opera no seio do ser sensível". (pp. 163-164)

Composto do necessário e do contingente, de maneira complementar e hierarquizada, "o ser do mundo sublunar é, primeiramente, enquanto substância e, em segundo lugar, acidente, mas não pode ser um sem igualmente ser o outro. A positividade do acidente manifesta-se aqui menos por oposição que por relação àquilo que lhe é ontologicamente anterior". (p. 164) Nesse quadro, "os seres do mundo sensível não podem, também, ser interpretados como unidades substanciais desprovidas de acidentes. A substância é anterior ao acidente, mas, enquanto sensível não pode existir sem eles. O acidente pertence realmente à substância e, por esse fato, se beneficia de um fundamento no ser". (p. 169)

Por caminhos diversos, Aubenque chega a conclusões adjacentes. Ao examinar os textos relativos ao parentesco do acidente com o não ser e à sua existência nominal, ele os aproxima, conforme sugestão de Brentano, das *Categorias*, onde se distinguem os predicados segundo o nome e segundo a definição, concluindo: "Quando atribuo ao homem o predicado branco, eu lhe atribuo de fato o nome 'branco' e não a definição (*lógos*) do branco, ainda assim, tal atribuição nominal torna-se possível pela conjunção precisamente accidental do homem e da brancura (...) Por certo, o homem-branco existe como todo concreto. O que tem somente uma existência nominal, é o acidente isolado e seu pertencer ao sujeito". Assim, embora a definição do branco jamais possa ser atribuída a um sujeito, "em certos casos" o nome pode, isto é, "nos casos onde o acidente *ad-vém* efetivamente ao sujeito (eles poderiam nunca ter se encontrado)".

Se o homem-branco existe como todo concreto, aquilo "que tem uma existência apenas nominal é o acidente isolado. Assim, o branco seria um não ser se a linguagem não o tirasse 'em certos casos' de seu nada para atribuí-lo *hic et nunc*, isto é, em virtude de uma coincidência imprevisível e passageira – contingente, dirá Aristóteles – a tal homem em carne e osso. O acidente enquanto tal tem apenas a existência que lhe confere o discurso predicativo; cessada a predicação, o acidente retorna ao não ser"⁽¹⁶⁰⁾.

São relações extrínsecas, as dominantes nesse primeiro momento da interpretação de Aubenque. Logo, entretanto, essas análises, "que parecem empurrar o acidente para fora do ser", são contrabalançadas, através de outra reflexão metalingüística em Aristóteles. Examinando os significados conferidos ao verbo ser, nos *Segundos analíticos*, Aubenque conclui: "Aristóteles, para elucidar o sentido da atribuição accidental recorre a um uso que poderíamos chamar de essen-

Para as citações, cf. pp. 269, 271, 276.

152 Cf. R. Sennet, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979. O jovem Hegel já definia este ponto ao criticar o predomínio do ego, em arte e política. Isto só conduz, escreve em *Glauben und Wissen*, à idiotia, ao paradoxo da "arte pela obra de arte". Num universo social onde "tudo é cifrado pela subjetividade particular", termina Hegel, só podemos ter "o pior dos quadros, aquele em que o artista pinta a si mesmo". Cf. *Glauben und Wissen, Werke in zwanzig Bänden*, 2, pp. 391-392.

153 Cf. G. Colli, *La naissance de la philosophie*, op. cit., p. 107.

154 Cf. S. Felman, *La folie et la chose littéraire*, Paris, Seuil, 1978.

155 *Metafísica*, 1025a 15-19.

156 *Metafísica*, 1025a 30-35.

157 Cf. Aristote, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1953, n. ad loc. n. 1, p. 323.

158 *Anal. Pr.* 1, 1, 24a 18.

159 Cf. *La notion d'accident chez Aristote, Logique et métaphysique*, Montréal/Paris, Bellarmine/Beiles Lettres, 1988. Os números entre parênteses, no correr do texto, referem-se às páginas dessa obra.

160 *La problématique de l'être chez Aristote*, P. Aubenque, op. cit., pp. 138-139.

cial do verbo ser, isto é, aquele em que serve de cópula numa proposição analítica (...) se o homem não é o branco, resta que diremos, deste homem, que ele é branco, sendo portanto ao verbo ser que recorremos para exprimir a relação accidental. Aristóteles reconhece, por essa análise, que o acidente não se deixa facilmente relegar para o domínio do não ser, pois que se exprime no vocabulário do ser".

Ao lado dessa interpretação no plano "lingüístico", Aubenque apresenta indicações sobre a concepção cosmológica do acidente, "aquilo que não é nem sempre, nem o mais freqüente", isto é, "aquilo que não tem causa, a menos que se reconheça como causa a matéria que, ela própria, não é nada, pelo menos em ato". Pressente-se, entretanto, por aí, "a possibilidade de uma reelaboração cosmológica" do acidente, o qual, finalmente, é a regra no mundo sublunar: este "comporta a matéria e é, pois, submetido à contingência"⁽¹⁶¹⁾.

Mais voltado para a conjugação entre ontologia e linguagem, Aubenque localiza as dificuldades resultantes do "privilegio exclusivo da essência", isto é, "a exclusão de toda uma parte do discurso (o discurso predicativo) e de todo um aspecto da realidade (a contingência, cuja predicação accidental é a manifestação no plano do discurso)". O resultado seria um mundo sem movimento e sem relação, com essências fechadas sobre si mesmas, em cuja unidade não se poderia exercer o poder dissociativo e componente da palavra⁽¹⁶²⁾.

Considerando os mesmos textos comentados por Aubenque, referentes à vizinhança entre acidente e não ser, assim como sua existência nominal, B. Dumoulin os aproxima da antítese do ser e do não ser no *Sofista*, com a reserva de que Aristóteles estende ao acidente o que Platão afirmara do falso. Desde que o mesmo *Livro E* remete o ser como acidente e como falso ao "restante gênero do ser" (*tò loipòn génos tou óntos*, 1028a 1-2), opondo estas variedades deficientes ao ser em sentido estrito (*kuriós*, 1027b 31), Dumoulin sugere que esta antítese evoque a oposição entre o mesmo e o outro também estabelecida no *Sofista* (255c-e), parecendo-lhe que as coisas *kath' hautá* e *prós héteron* constituem a matriz da distinção aristotélica entre substância e acidente⁽¹⁶³⁾.

O mesmo autor assinala a diferença entre a concepção do acidente no *Livro E*, considerado mais antigo, e no *Livro Δ*, que se afasta da linha do *Sofista*. "Aristóteles critica Platão por ter pensado, como Parmênides, que o ser era uno e contra Parmênides, que existia o não ser (...); de outra parte, Aristóteles aceita por completo a realidade do não ser, alargando consideravelmente seu campo (há o não ser segundo as categorias, o não ser como potência, o não ser como falso)."

Ampliação esta que desloca o foco pelo qual o acidente é visto, subtraindo-o ao campo da pura negatividade: "o não ser não é heterogêneo ao ser e não se deve transgredir o interdito parmenidiano (...) pois o não ser é uma forma enfraquecida e derivada do ser (...) Dessa perspectiva não há mais como caracterizar o acidente como vizinho do não ser". Mais ainda, o *Livro Δ* não afirma sumariamente, como *E*, que não pode haver ciência do acidente: "ele denomina também acidente uma propriedade eterna da qual pode haver ciência"⁽¹⁶⁴⁾. Trata-se dos "acidentes necessários".

Todas essas conclusões que, vindas de planos diversos, terminam por convergir, não deixam de ser consistentes, também, com um ponto de vista já alcançado por Brentano, ao rastrear as mudanças registradas na teoria aristotélica da definição. Cabe assinalar a grande diferença por ele marcada entre o *Livro Z* da *Metafísica*, onde Aristóteles, restringindo a definição à *ousía*, não questiona a apreensão conceitual de substâncias diferenciais, enquanto o *Livro IV* (12) da *Meteorologia* considera as dificuldades para alcançá-las, devendo ser substituídas pelas determinações accidentais que as acompanham como propriedades e pela função (*érgon*) específica exercida. Para Brentano, esta base da diferença estaria ligada a uma "evolução do pensamento de Aristóteles, não só a respeito da maneira de definir, mas também, segundo parece, em relação à cognoscibilidade das substâncias (...)"

O mesmo contexto lógico se reencontra em *De partibus animalium*, onde a definição não se reporta às diferenças das substâncias, mas às propriedades ligadas a elas, como características, e que, no conjunto, oferecem um substituto às primeiras. Para Brentano, as mudanças na teoria da definição devem-se aos estudos que produziram a obra acima citada, mas apresentam-se como prenúncio da futura transformação, na doutrina de *Metafísica Z* (1019a 11), onde é dito que "se os acidentes fossem suprimidos, nada pareceria restar"⁽¹⁶⁵⁾.

Todas essas leituras chamam a atenção para a face constante do acidente, para seus vínculos com o ser e sua referência à *ousía*, esmaecendo os aspectos fortuitos. V. Goldschmidt nos oferece um exemplo relevante nessa linha, ao fazer da tragédia uma sorte de hiperfilosofia, justamente por ser capaz de subjugar o acidente. Seus comentários mostram-se sobremaneira signifi-

161 *Le problème de l'être chez Aristote*, P. Aubenque, op. cit., p. 193, n. 4.

162 *Le problème de l'être chez Aristote*, P. Aubenque, op. cit., p. 143.

163 Cf. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris/Montreal: Belarmin/Belles Lettres, 1986, pp. 144-5.

164 B. Dumoulin, op. cit., p. 187.

165 *Aristóteles*, F. Brentano, Barcelona: Labor, 1983, p. 29.

cativos, tanto mais que isolam os textos onde essa noção se encadeia à máxima contingência.

Como ponto de partida, Goldschmidt ajusta o traço específico da tragédia – suscitar medo e piedade – à estrutura da fábula. Esta, construída segundo o universal, que é conhecível, finda no maravilhoso, que parece efeito do acaso – do acidente, infinito e impenetrável ao conhecimento. (*Met. E* 1026b 3-4) Este último elemento diverge do primeiro: o acidente não é necessário, nem verossímil, tal como no célebre exemplo em que alguém cava para plantar uma árvore e encontra um tesouro. (*Met. Δ*, 30, 1025a 14-19)

Entretanto, pouco a pouco esses termos vão se conciliando: o fortuito acaba atravessado pelo racional e as garras do saber terminam apreendendo o acidente. Uma vez explícitos os termos em jogo – o necessário e o verossímil; o acaso, a fortuna e o acidente – uma cadeia dedutiva se encarrega de ordenar as razões até a conclusão. A tragédia imita a felicidade e a infelicidade e, mais exatamente, a boa ou má fortuna. O verossímil e necessário é universal e conhecível; o acaso é indeterminado e impenetrável ao homem, tem o estatuto do ser por acidente, do qual não há conhecimento. Segue-se a essência da tragédia, que atinge o irrealizável por qualquer ciência: “dar um conhecimento do acaso, e isto pelos próprios instrumentos da ciência, a busca do universal. A tragédia representa a fortuna como efeito de um encadeamento inteiramente penetrável pela razão (...) num sentido, a tragédia é mais filosófica que a própria filosofia: ela chega a tornar inteligível o ser por acidente”. O acaso não é abolido, mas assumindo alcance universal, suscita medo e piedade¹⁶⁶.

Não interessa, aqui, entrar no mérito desta construção, onde vários deslizamentos dos textos são produzidos analiticamente (por exemplo, não é a fortuna que, por sua figura trágica, torna-se permeável ao raciocínio; racional – e isto até certo ponto – é a técnica capaz de projetá-la como ilusória). Importa, antes, finalizar com um escrutínio que aprisiona a imagem – com sua carga sensível e sua espantosa força – no intelecto, levando ao limite as interpretações que neutralizam as vicissitudes do acidente e “amansam” o seu poder perturbador.

7. Espaço e tempo imobilizados: a koinōnía conservadora

É tempo de reunir os aspectos que procurei ressaltar nos meandros da doutrina aristotélica. Parti da ordem evolutiva que interliga *oikos*, *kōmē*, *pólis*, na *Política*. Meu primeiro cuidado foi considerar não só as análises de Aristóteles, mas todo um complexo de interpretações afins, cujo foco diretor é de ordem etimológica, localizando a casa enquanto espaço físico e social – sede e família – na origem dos agrupamentos humanos. Para a crítica desse aglomerado etimológico e do ideário político que lhe é congênito, acompanhei as análises de Benveniste, que destroem pela raiz essa grande montagem. Nesse percurso, pudemos distinguir como os vínculos entre o *habitat* e o grupo humano, identificados no *oikos*, oferecem um campo fértil para as representações da “família célula social”, embrão originário que se desdobra até as formações complexas.

A crítica fundamental de Benveniste a Aristóteles é a de assumir o particular pelo universal, sistematizando os processos por ele conhecidos, concernentes à formação dos “estados” gregos. Também a partir de Benveniste, configurou-se um ponto controvertido nas posições aristotélicas sobre a linguagem, nas *Categorias*. Procedimentos paralelos aos da *Política* aí reaparecem: determinadas estruturas de uma língua particular são transpostas para a relação predicativa e para os enunciados lógicos, pressupondo uma ontologia e almejando validade universal.

Devido a esses procedimentos generalizadores, procurei deslindar o modo como a casa, enquanto objeto artístico, é tratada nas representações lingüísticas. Para as análises de texto, fui inspirada no trabalho de H. Weinrich, observando as diferenças e peculiaridades pertinentes ao sistema verbal grego. Verificamos que o uso dos presentes e perfeitos, nas exposições da *Física*, não correspondem aos tempos cronológicos e aos processos a que são explicitamente associados por Aristóteles, às continuidades e rupturas assumidas e ampliadas por vários comentaristas.

Seres naturais ou produtos técnicos, todos são trazidos para o *presente* do comentário, apanhados na trama que fixa suas diferenças, mantendo-os nesse plano estático, para defini-los e classificá-los. Princípios próprios à língua unificam e ordenam a escrita do comentário, projetando-se nos próprios elementos que exprime: pensamento e discurso encontram-se nessa textura do presente, entranhados de constância e perenidade. Isto, porém, não implica reconhecer em Aristóteles o estereótipo sobre a “linguagem reflexo da realidade”. Muito pelo contrário, todo um trabalho inventivo cabe à palavra na emergência das questões e em sua apreensão conceitual.

A leitura da *Física*, norteada pela categoria lingüística do comentário, permitiu observar como a linguagem incorpora-se à composição científica de um sistema integrado, coeso, subsistente. Os tempos gramaticais, operando no plano da sintaxe e da semântica, tecem a rede de repre-

166 Cf. V. Goldschmidt, *V. Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, pp. 263-265.

sentenças científicas: o "sistema dos presentes" circunscreve a problemática e ilumina o modo de concebê-la num *todo* constante, integrado, contínuo. A "co-autoria" de linguagem e pensamento – encaixando-se num *present tense* que deglute o que *passes with time* – reforça o ponto de vista fixo, centro do horizonte imperturbado da contemplação aristotélica.

A presença do ser trazido pela palavra não pode evitar a passagem por seu *locus classicus*, Heidegger. Tomando-o por referência, foi possível captar a linguagem funcionando como fonte doadora de significados, de princípio unificador dos conceitos e, mesmo, de paradigma metodológico, e não apenas como instrumento posto a serviço do intelecto a fim de expressar a "realidade" por ele apreendida.

Isto nos conduziu da *Física* à *Metafísica* e, de novo, ao problema dos verbos e das ações, dos presentes e perfeitos gramaticais, identificados à cronologia e a pressupostos ontológicos. O foco da atenção dirigiu-se, desta vez, para a *práxis*. No âmago de toda esta discussão delineia-se com intensidade um quadro unificador e harmonioso do agir humano. No caso da *poiēsis*, temos ainda o tempo medindo o movimento que se esgota, que se nega ao completar-se. Na *práxis*, o tempo é do *agora*, e se ainda mede alguma coisa, não é o movimento, mas o repouso.

Considere, em seguida, o problema da *poiēsis* e da *práxis*, conjunta e concretamente, na *Poética*. São aí apresentadas técnicas de produção artística que, partindo do efetivo, dele se desprendem para compor a imagem que mantém ao mesmo tempo a fidelidade da cópia – *eikōn*, nem *eidōlon*, nem *phantasma* – e o teor unitário, integrado, constante, do universal. Os processos inventivos, próprios à obra de arte, dependem das ilusões óticas, que tiram partido do fenômeno tanto no que *aparece*, quanto no que *parece* ao público.

De novo, o que há de mais permanente e contínuo no mundo social – o costume, o hábito, segunda natureza – ressurge como chave que permite selecionar os elementos invariáveis e coerentes, unificando suas significações. *Práxis* e *poiēsis* nutrem-se, na *Poética*, da vida transfigurada no que existe de mais estável, de mais pacificador, subjugando o efêmero, domesticando o enigmático, o aterrador. O ponto fixo que, nesse âmbito tranqüilizado, determina sua escala de medida, e controla sua aferição, é o próprio poeta.

Estendi um pouco o exame para o campo dialético e retórico, para as posições de Aristóteles sobre as divergências entre a linguagem literária e técnica. Novamente, o costumeiro se afirma, dominando o inabitual, traço este que não apenas aparece no conteúdo doutrinário, mas resalta no plano da expressão, com pensamento e linguagem sempre se entretecendo.

Por essas largas vias conduzindo ao equilíbrio e ao repouso, – no limite, ao imóvel e eterno – chegamos a um terreno onde as coisas arriscam descarrilhar, o acidente. Também aí, toda uma tradição de leitura ou simplesmente o afasta, ligando-o ao fortuito, ao aleatório, ou acentua o lado que o prende ao necessário, ao essencial.

Esse percurso evidencia a amplitude dos significados altamente estabilizadores, embutidos nas concepções aristotélicas de *poiēsis* e *práxis*, a enorme tensão visando atenuar o movimento, reter o tempo. Vasto horizonte que nos permite reunir um objeto técnico (a força produtiva nele investida, assim como seus resultados, a *poiēsis* realizada na casa-edifício) e as ações humanas (a atividade imanente e a teleologia auto-reprodutora unidas na *práxis*, onde se inclui a casa-família). Mediante critérios apreendidos na própria construção dos textos, *oikía*, sede física e grupo social, aparece como síntese de espaço e tempo imobilizados no repouso da obra artística ou na constância da prática humana: nela, a solidez vai fundo, é parte da firmeza própria à vida onde se talha a hierarquia entre o peregrino e o efêmero, corte cujo ideal é a *enérgeia akinēsia*.

Neste amplo e tranqüilo panorama – quase etéreo – onde se desenham os objetos produzidos pelo homem e a própria ação humana, ensejando superpor o espaço dos primeiros e a temporalidade da última, podemos melhor apreciar os caminhos de Aristóteles na *Política*, ao coligir as informações sobre a "história dos atos humanos" e ao ordená-las numa sequência evolutiva.

Voltemos ao ponto de partida: o livro I da *Política* apresenta a *pólis* como um *todo*, concebido como unidade natural, gerado pelo desdobramento imanente das comunidades primitivas, a casa e a aldeia. A cidade constitui o "fim" desse processo: "aquilo que cada coisa é, acabado seu crescimento, a isto dizemos ser a natureza de cada coisa". Este conceito de *phýsis* pede cuidado¹⁶⁷. A concepção da *pólis* enquanto *anterior* se inscreve em princípios de ordem metafísica, coincidindo com o sentido fundamental da palavra, isto é, "segundo a natureza e a essência". Em outros termos, são ditas anteriores "todas as coisas que podem existir independentemente de outras coisas, enquanto as outras coisas não podem existir sem elas"¹⁶⁸.

Embora visando algo diferente, o comentário de Aubenque a esse respeito interessa à *Política* justamente por acentuar o prisma teleológico: "o tempo da natureza e da essência será o inverso do tempo da gênese: o posterior segundo a geração é o anterior segundo a natureza ou

167 Cf. *Política*, I, 1252b 33-35. Para um paralelo com outras obras de Aristóteles, especialmente a *Ética* a Nicômaco, cf. K. von Fritz e E. Kapp "Aristotle's political philosophy and the concept of nature" in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *Articles on Aristotle*, 2, *Ethics and politics*, London, Duckworth, 1977.

168 Cf. *Metafísica* Δ, 1019a 2-5.

ainda segundo a essência', o que quer dizer que o perfeito é anterior ao imperfeito na ordem da essência e da natureza, mas lhe é posterior na ordem da geração, princípio que é enunciado e aplicado sobretudo onde predomina a consideração da causa final, isto é, nas obras biológicas⁽¹⁶⁹⁾. Tese que, baseada na identidade entre a natureza de uma coisa e o fim a que tende, permite reunir, num mesmo âmbito, "o homem, o cavalo, a casa"⁽¹⁷⁰⁾. No interior desse perímetro total e uno, dá-se a identidade entre a natureza, o homem, a vida cívica.

Tais exemplos prenunciam o equacionamento entre vida biológica e social, desenvolvido nas célebres passagens seguintes, alinhadas pela consideração da causa final: "aquilo para o que algo existe, seu fim, é o melhor"⁽¹⁷¹⁾.

À *pólis*, imanente à natureza e perfeita, por isto mesmo excelente, corresponde o homem que é, também por natureza, um "animal político". Nessa classificação, todo aquele que é "acívico", por natureza e não por ventura, é excluído de sua espécie. Escapando à norma do princípio definidor, esse indivíduo fica necessariamente fora da escala humana: à excelência predicada para a cidade e o cidadão completos será contraposta ou a inferioridade defeituosa, aquém destes modelos, ou a superioridade excessiva, que o ultrapassa⁽¹⁷²⁾.

A fortuna dessa taxinomia foi notável pelos tempos allora. Na época moderna, a classificação entre os incluídos na espécie humana e os dela expulsos – postos entre os animais de carga ou de rapina – constitui a lógica subjacente ao poderoso mundo dos proprietários-livres-iguais, naturalizando a exploração do trabalho alheio e fundando um novo direito e polícia repressores. A filosofia aristotélica transfigurou-se neste âmago do ideário liberal, legitimando a dominação da burguesia já solidamente estabelecida. O segundo tratado sobre o governo amplia, até as últimas consequências, as premissas e virtualidades contidas no pensamento antigo⁽¹⁷³⁾.

Retornemos à *oikía* tal como aparece na *Política*. Se as "menores" partes constitutivas desse todo são presididas por uma teleologia que as torna irredutíveis umas às outras – reprodução da espécie, subsistência e segurança – o espaço e a sociabilidade as colhem num todo unitário e infrangível. Como vimos, a longa história das palavras que organizam esse texto aponta para a possibilidade mesma dessa forte coesão interna. Desde seus mais antigos empregos o verbo *oikéō* denota um lugar de residência e um modo de vida, não apenas suportes, mas dimensões constitutivas de tipos humanos e formas de sociabilidade.

O vínculo originário entre espaço demarcado e vida social é o pressuposto iniludível que nos dá o primeiro acesso às significações liberadas pela imagem que Aristóteles empresta de Hesíodo: "Em primeiro lugar uma casa, uma mulher e um boi", vindo este último em substituição ao escravo, instrumento de trabalho inacessível ao agricultor mais pobre. Demoremo-nos um pouco nesta montagem primordial da *oikía*.

Aristóteles observa que a "união do homem e da mulher não tem nome"⁽¹⁷⁴⁾. Esta frase encontra-se na *oikonomia*, concernente à regulamentação da casa, dividida em suas partes primeiras e menores: marido e mulher, pai e filhos, senhores e escravos. Esses elementos unificam-se num todo soberano (a *pólis* é *kuriōtatē* em relação a todas as outras *koinōnias*), ordenando-se para o bem supremo, segundo uma hierarquia naturalmente constituída. Em Aristóteles, a natureza nunca é mesquinha: pelo contrário, é abundante em finalidades conexas a formas de domínio especializadas para cada função. Nesta natureza copiosa, onde a *pólis* se organiza para a perfeição, a *koinōnia* é primordialmente *archē*, não só princípio de constituição mas também de mando, aspecto muito pouco lembrado nas leituras de Aristóteles.

Os instrumentos dominados, nessa teleologia, diferenciam-se *levemente*, se olharmos as coisas bem de perto. Com certeza, a mulher não é idêntica ao escravo, ressalva imprescindível para constituir os pares essenciais à *koinōnia* primitiva, instauradores de procriação e trabalho. Mas é significativo que, entre as múltiplas possibilidades oferecidas pela língua grega para designar as relações sexuais e de parentesco, Aristóteles tenha escolhido justamente uma imagem carregada de máxima sujeição, *súzeuxis*, designativa de animais atrelados sob o mesmo jugo⁽¹⁷⁵⁾. É certo que a expressão pode ser usada em outros sentidos figurados⁽¹⁷⁶⁾. Entretanto, a estrutura do presente texto não poderia ser mais determinante dessa forte nota autocrática. As três ordens de relações na *koinōnia* aristotélica caracterizam-se como: *despotikē*, *gamikē*, *teknopoiētikē*⁽¹⁷⁷⁾, sobressaindo o poder absoluto do chefe da casa nas relações de trabalho e parentesco. O primeiro é imperante sobre todas as outras instâncias e, por paradoxal que pareça, o estatuto da mulher igualizada ao escravo, nesse plano, decorre de sua própria diferenciação, acoplada à força expansiva do poder doméstico rumo ao político, até seu extremo, o domínio imperial.

No interior da casa grega, a mulher se distingue do escravo: ela procria e ele trabalha, ela

169 Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 49.

170 *Política*, 1252b 35-6.

171 *Política*, I, 1253a 1.

172 *Política*, I, 1253a 3-5.

173 Foi este o tema explorado em meu já referido ensaio sobre John Locke e a propriedade como conceito antropológico fundamental.

174 *Política*, I, 1253b 10.

175 Para a violência dessa figura, cf. J. Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Belles Lettres, 1975.

176 Aristóteles mesmo assim o faz. Cf. *Ética a Nicômaco*, 1178a 16, 1175a 19.

177 *Política*, 1253b 10-13. Em sua edição (Paris, 1982) Tricot remete para Newman (Oxford, 1887-1902), esclarecendo: Aristóteles tem o sentimento que o adjetivo *gamikē* não descreve a natureza da *archē* do marido sobre sua mulher tão claramente quanto *despotikē* descreve a dominância potestas.

participa de certas faculdades humanas da qual ele é privado. Suas finalidades na conservação e funcionamento do *oikos* divergem, mas não se pode esquecer que esse todo orgânico é unitário, concentrando o poder num único feixe de irradiação cuja fonte é também natural. O segundo argumento apresentado por Aristóteles ilumina o sentido desta primeira caracterização: entre bárbaros, a fêmea e o servo se equivalem. Mas isto se deve a um mesmo e decisivo fundamento: o poder, aí, não se determina por natureza; a *koinônia*, neste caso, é entre escravo e escravo. Nota-se claramente, juntando os dois argumentos: a posição natural da mulher, na casa grega, determina-se basicamente pelo poder ao qual está submetida. Sua diferença específica aparece pela absoluta sujeição genérica a que está presa à casa como um todo.

Essa preeminência do poder despótico se transfere, em essência, para a justificativa do domínio exercido sobre estrangeiros. Donde a citação do poeta: "é verossímil que os gregos governem os bárbaros, pois bárbaro e escravo são o mesmo por natureza"¹⁷⁸. A continuidade das linhas de poder, da casa ao império, torna, no mínimo, problemática a partição que Aristóteles estabelece entre domínio privado e público, diferente este, porque exercido "entre iguais". Não é só entre helenos e bárbaros que o poder se legitima, mas também sobre as colônias, sublevadas com denúncias de escravização e reprimidas com a clara consciência da força e da astúcia imprescindíveis para mantê-las.

Ao citar os versos de Hesíodo, é justo a polissemia da casa como espaço habitado e como núcleo de poder que Aristóteles põe em relevo, nesse primeiro estágio dos agrupamentos humanos, assimilando o *social* a seu *lugar*. O segundo degrau na progressão integradora de natureza e cultura, base das reflexões de Aristóteles sobre a política, torna mais claro o movimento imanente que leva da casa à aldeia, carregando consigo toda a carga de dominação encerrada na primeira. Ampliam-se as relações de dependência, abrangendo não apenas laços consanguíneos, mas afins (em Aristóteles fala-se de "irmãos de leite", *homogalaktes*); aumenta a produção, cresce a unidade local, introduzindo-se um terceiro vínculo, a vizinhança, congregando maior contingente humano. O movimento expansivo transcorre em partes determinadas do espaço, balizadas por circunscrições cada vez mais extensas.

O próprio vocabulário utilizado por Aristóteles é bastante significativo desse vínculo entre espaços físico e social. "Muito fortemente, segundo a natureza, a aldeia parece ser uma extensão da casa." Acompanho, aqui, a solução de Tricot para *oikía* e *apoikía*, termos que traduzidos literalmente nos diriam que a aldeia é uma "colônia" da casa¹⁷⁹. Será sempre necessária, entretanto, a ressalva de que o nosso vocabulário não faz presente, como seria desejável, o espectro semântico das palavras gregas *oikía* e *apoikía*, que sintetizam implicações simultaneamente espaciais e societárias. A frase acima é interessante, em especial, porque aponta o quanto "a ligação entre *oikía* e *apoikía* é sensível aos gregos"¹⁸⁰, bem se justificando a tradução de Tricot: ela acentua o prolongamento colonial implicado na aldeia, conjunto de famílias, de modo tal que a primeira constitui uma ampliação destas últimas. Desse modo, a passagem da família à aldeia, só poderia mesmo ser "fortemente natural": num movimento imanente, são mantidos no segundo estágio os elementos originários do anterior, inclusive relações de poder.

Sabe-se que o campo semântico de *oikéō*, nos séculos V e IV, indica significados gerais em torno de habitar, não chegando a envolver denotações específicas sobre colonização como projeto organizado. Aproxima-se, porém, de *oikízo* e seus compostos, o qual, no período clássico, época em que se consolidaram as migrações planejadas, torna-se um verbo que "exprime diversos movimentos coloniais, sem que seja obliterado seu valor de base, a residência". (pp. 81 e 92, esp.)

Idêntica afirmação pode ser feita sobre os compostos desse grupo, *apoikéō* e *apoikízō*, que embora em sua formação carreguem traços de afastamento (com *apó*), implicam também sentidos estáticos, visando agrupamentos "situados a certa distância". (p.115) É nesse campo semântico que ressaltam os valores de *apoikía*, compreendendo tanto a organização social quanto a estrutura física de seu estabelecimento. Confirma-se o prisma de sentidos já apontados para *oikía*: uma *apoikía* é um deslocamento de colonos (*ápoikoi*) que imigram para se estabelecer em outra residência; mas é também o término dessa expedição – a colônia de povoamento – ligada à metrópole por laços que justificam o "parentesco" (*syngéneia*).

Esta nova instalação constitui uma "colônia de...", marcando liames de origem e dependência em relação à cidade hegemônica, sede do *oikos*, conforme nota Cazevitz (pp. 128-9). Segundo este autor, porém, "enquanto a *syngéneia* estabelece uma relação 'horizontal' (ligação de parentesco entre povos da mesma etnia, Jônios entre si, Dóricos entre si), *ápoikoi* nota uma relação 'vertical' de um povo ou de uma cidade para com outro povo e outra cidade, relação de origem,

178 *Política*, I, 1251b 8.

179 *Política*, I, 1252b 17: *hē hōmē oikias apoikía*. Cf. ed. Tricot, nota ad. loc.

180 Cf. M. Cazevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*. Paris, Klincksieck, 1985, p. 134. As informações, nos parágrafos seguintes, sobre o assunto, reportam-se a este trabalho. Os números entre parênteses referem-se a páginas do volume.

tornada também, pelo século VI, relação de dependência" (p. 119). Caberia indagar se a figura política do parentesco não transpõe, justamente, a carga dominadora contida nos laços consanguíneos e afins, implicação que não é alheia a várias passagens de Tucídides, por exemplo. Se assim for, os vínculos do *gênos* e da *oikía*, antes de se distinguirem, se sobrepõem e se reforçam.

Toda essa gama de significados é mantida na imagem da *Política*: o privilégio das conotações espacializadas, a comunidade primitiva ampliando-se numa aglomeração dela resultante, de modo tal que o núcleo de consangüinidade e cooperação produtiva se desdobram num outro espaço circunscrito, abrangendo afinidade, riqueza, vizinhança. Em suma, a *apoikía* implica em um deslocamento tanto físico quanto social, a partir de uma região-sede, mantendo-se, por extensão e de modo ampliado, os componentes da primeira em um novo e próprio lugar, inclusive o peso do poder.

É bem esse o conjunto de significações sintetizado no texto de Aristóteles, *hē kōmē oikías apoikía*: movimento, espaço e vida social contínuos, conservando-se, no interior das mudanças, a comunidade primitiva desenvolvida.

Não é preciso ir muito longe das ciências humanas para reconhecermos o imenso e profundo conservadorismo que, sucessiva e reforçadamente, fomos constatando no leque de textos aristotélicos. Influência tão difundida por outras instâncias às quais esta filosofia ligou-se historicamente – como a Igreja e a Universidade – que não raro passa despercebida pelos próprios epígonos, alguns deles repetidores de leituras fragmentárias, cujos contextos intelectuais originários foram perdidos de vista.

Poucos, no mundo moderno, experimentam como Elias Canetti um "sentimento esmagador de exílio, de estranhamento, ao ler Aristóteles. (...) Outra atmosfera, outro clima, ordem de valores totalmente diversos. Experimenta-se um verdadeiro arrepiamento de pesadelo, ao considerar a parte 'suprimida' de sua doutrina, que sustenta, entretanto, aquela que ainda hoje é apreciada, e ao medir o quanto nossa moral ainda é tributária dos preceitos de Aristóteles"¹⁸¹.

Como se não bastassem as miríades de escaninhos onde a imagem global do mundo foi encerrada na filosofia de Aristóteles, a cultura moderna sobrecarregou seu legado com maiores entraves. Por exemplo, o vínculo íntimo entre tempo e lugar, presidindo a gênese e desenvolvimento das *koinōnías* em Aristóteles – concepção esta por si mesma já conservadora e autoritária – teve seus efeitos muitas vezes potenciados pela própria representação de espaço elaborada na Modernidade.

181 *Le territoire de l'homme*, Elias Canetti, Paris, Albin Michel, 1987.