

## DIVISÃO, DIFERENÇA E SIMULACRO EM PLATÃO

Leonardo Araújo Oliveira\*

---

**RESUMO:** O texto se inicia com uma análise do método platônico da divisão, enfocando o diálogo *Político*, com vistas em lançar luz à problemática do simulacro e da diferença, que serão pensados, em um primeiro momento, através das conseqüências da aplicação do método no *Sofista*, e por fim, segundo uma analogia entre o sofista e o artista, por meio do livro X da *República*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Diferença. Método. Platão. Simulacro. Sofista.

---

### 1 INTRODUÇÃO

O foco do nosso texto é a leitura do diálogo *Sofista* de Platão. Ali, são trabalhados os conceitos de diferença e simulacro. Para tanto, consideramos válido e necessário iniciar com uma reflexão sobre o que se denomina método da divisão. Inicialmente, usaremos como exemplo outro texto, o *Político*, que se principia com uma breve descrição do método e como uma continuação do *Sofista*. Mencionaremos, ainda que brevemente, o *Fedro*, que junto com o *Político* e com o *Sofista*, compõe a tríade onde Platão aplica o procedimento da divisão. Esse percurso atuará como um seguimento de diferenciação entre, de um lado, o *Fedro* e o *Político*, e de outro, o *Sofista*.

A pesquisa é amparada, sobretudo, na exposição de Gilles Deleuze em um texto publicado como apêndice da *Lógica do sentido*, a saber, *Platão e o simulacro*, e em menor grau, nos comentários de Marcelo Pimenta Marques em sua obra *Platão, pensador da diferença* – duas leituras que,

---

\* Graduando do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: leovash5@gmail.com



em uma primeira aproximação, aparecem como antagônicas, uma vez que, como evidencia o título, Marques procura pensar o platonismo tendo a diferença como pano de fundo, enquanto Deleuze estabelece como motivação do platonismo o recalque da diferença.

Uma das teses platônicas mais célebres, presente no *Sofista*, e que marca a importância desse texto para a história da ontologia, é a da existência do não-ser. Contudo, não desenvolveremos autonomamente essa temática, exceto no que tange à discussão sobre a concepção platônica de diferença, que será pensada, também, através da noção de simulacro. A esse respeito, como consequência de toda problemática erguida acima, será acrescentado, na última parte do nosso texto, uma breve comparação entre o simulacro-sofista e o simulacro-artista, por meio de algumas indicações presente no décimo livro da *República*.

## 2 A PROBLEMÁTICA DO MÉTODO DA DIVISÃO

Se o método da divisão, no *Político*, é identificado unicamente à potência dialética, ele pode ser considerado um procedimento limitado, na medida em que, após uma série de divisões, não se chegaria à definição satisfatória do político, o que traz a recorrência ao mito dos tempos arcaicos.

Acompanhemos a leitura do político. Nesse diálogo, diferente da maioria dos textos platônicos, a conversa não é conduzida por Sócrates, e sim por um personagem intitulado Estrangeiro, vindo de Eléia. Logo no início do diálogo, que foi concebido como uma continuação do *Sofista*, o personagem do Estrangeiro nos introduz no método da divisão:

E onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político? É mister que o encontremos e que o separemos dos demais, diferenciando-o por aquilo que lhe é característico, para, a seguir, dar aos outros caminhos, que deles se afastam, um caráter único específico a



todos, de sorte a finalmente permitir ao nosso espírito classificar todas as ciências em duas espécies (PLATÃO, 1972, p. 208).

Numa primeira aproximação, o método consiste na divisão de gêneros por espécies contrárias, de modo a encontrar na espécie adequada, por eliminação da outra (inadequada) o conceito com maior grau de verdade, a própria definição real de alguma coisa. Após algumas divisões, os personagens, Estrangeiro e Jovem Sócrates, interlocutores no diálogo, alcançam a definição em que consistiria o conceito final do político: a do pastor de homens.

Resumindo, a divisão se desenvolve da seguinte maneira: foi afirmado que o conhecimento teórico possui uma parte que enuncia seus próprios comandos, da qual se destacou o cuidado dos seres vivos, que, subdividido, fez surgir o pastoreio dos rebanhos. Em seguida, a divisão encaminhou-se para o cuidado dos animais bípedes, prolongando-se aos animais sem chifres. A divisão prosseguiu, chegando-se ao pastoreio dos rebanhos que não podem reproduzir através do cruzamento de raças. Por fim, adicionou-se a última divisão, concluindo com a definição essencial: “a arte de dirigir os homens. É precisamente o que procuramos; a arte que se honra por dois nomes: política e real” (PLATÃO, 1974, p.220).

Cuidado dos seres vivos; cuidado dos rebanhos; cuidado dos animais terrestres e sem chifres, cuidado de animais que não reproduzem pelo cruzamento de raças; cuidado dos seres humanos. Eis a arte do político, consiste em cuidar, ser o pastor dos homens. Porém, a definição dada, que aparece como uma conclusão, é constatada como um problema, haja vista a posição de político ser passível de apropriação por várias outras categorias que não a do próprio:

#### ESTRANGEIRO

- Imagina que qualquer dos outros pastores tenha um rival, titular de outra arte, que afirme e pretenda com ele participar da arte da criação do rebanho.

#### SÓCRATES, O JOVEM



- Que pretendes dizer?

ESTRANGEIRO

- Sabes que todos os comerciantes, agricultores, moleiros, inclusive atletas e médicos, protestariam energicamente junto a estes pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é que cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes?(PLATÃO, 1974, p. 221).

Médicos, agricultores, comerciantes. Diante da definição do político como pastor de homens, é inevitável que apareça uma variedade de rivais a pretender o título. Nas palavras do Estrangeiro: “Assim, como admitir o acerto e completude de nossa avaliação do rei separando-o com exclusividade na qualidade de pastor do rebanho humano, quando uma multidão incontável de pessoas questiona sua pretensão?” (PLATÃO, 2009, p.107).

A definição do político como pastor dos homens parece não dar conta de se estabelecer como uma definição real, permanecendo puramente nominal. Mas isso pela referência que se tem no nosso mundo, mundo terreno, dos variados tipos de humanos e das diferentes figuras que se colocam como pretendentes. Por isso Platão recorre ao mito, invocando a figura de Crono como político ideal:

... era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens [a raça mais divina] pastoreiam as outras raças animais que lhe são inferiores. Sob o seu governo, não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhe eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitos tinham a relva macia que brotava da terra. Era esta, Sócrates, a vida que se levava sob o império de Crono (PLATÃO, 1974, p.226).

Assim, dentre as leituras correntes do método da divisão, sobressaem as que detectam em tal método a condição de procedimento demasiadamente limitado. Na história das ideias, a primeira interpretação desse cunho é atribuída a Aristóteles.



Marcelo P. Marques destaca uma série de argumentos aristotélicos que procuram deslegitimar o método platônico da divisão: silogismo que pressupõe o que quer provar, tendo o termo médio como mais geral que o primeiro termo e a premissa maior sendo disjuntiva, configurando essa divisão como um procedimento que não admite demonstração e prova argumentativa. Uma demonstração deve evidenciar os atributos essenciais das coisas, enquanto o método da divisão não o faz, podendo omitir ou acrescentar atributos ao ser em questão. Desse modo, as inferências alcançadas pelo método da divisão, segundo Aristóteles, não podem ser consideradas necessárias (Cf. MARQUES, 2005, p. 63).

No entanto, Marques, na esteira de Cherniss, enfoca a diferença entre as pretensões platônicas (com a divisão) e a leitura aristotélica, afirmando que o estagirita interpreta a divisão platônica segundo suas próprias pretensões, distantes das intenções de Platão. A diferença reside em que Aristóteles procura extrair da divisão relações que representem uma hierarquia ontológica formada por gêneros e espécies; enquanto Platão estabelece relações hierárquicas somente entre as ideias e os seres particulares, mas não de ideias para ideias, uma vez que essa segunda estrutura ontológica é marcada pela simetria. Uma ideia, em Platão, não pode conter outra ideia da mesma maneira que um gênero comporta uma espécie. O método da divisão consistiria, assim, em um procedimento heurístico, um auxílio no direcionamento correto da pesquisa, “sem, no entanto, determinar formalmente uma conclusão unívoca” (MARQUES, 2006, p.65).

A argumentação de Pimenta Marques é direcionada ao *Sofista*, objeto de estudo do seu livro, mas a conclusão acima parece coerente e exemplificada pela execução da divisão no *Político*, na medida em que o método leva os interlocutores a inferirem que a definição que deve ser atribuída ao político é a de “pastor dos homens”, definição que, diante da emergência de uma série de pretendentes, se dilui, parecendo pouco conclusiva. Assim, dada a definição, Platão precisa recorrer ao mito, isto é, a



divisão atuaria como uma preparação, como um encaminhamento para a conclusão que viria somente com o recurso ao mito dos tempos arcaicos.

Por essa perspectiva, a interpretação indicada a pouco converge para o mesmo eixo argumentativo da leitura de Gilles Deleuze, que, nesse ponto, se diferencia somente em grau, isto é, pela radicalidade em que toma a conciliação entre divisão e mito, chegando a defender que o recurso ao mito faz parte do próprio método da divisão, argumentando que, do contrário, Aristóteles teria razão em suas objeções.

Deleuze defende que o método da divisão representa a união entre dialética e mito no sistema platônico. Assim, a recorrência ao mito não deve ser interpretada como uma válvula de escape, decorrente de uma impotência do processo argumentativo, mas sim como um complemento a esse processo. O comentário de Pradeau é pedagógico a essa problemática:

O recurso aos mitos, nesta matéria, não é sinal de renúncia, mas antes de uma estratégia de contornar: na medida em que a vida humana deve encontrar no conhecimento do mundo e do divino o princípio de sua perfeição, de seu modelo, o mito dará aos homens uma representação verossímil deste modelo, representação sem a qual eles não poderão viver convenientemente (PRADEAU, 2011, p. 77).

Sem pretensões mais elucidativas e ausentando-se do papel de historiador (comentador) da filosofia, Deleuze aponta como objeção aristotélica à divisão platônica apenas a ausência de um termo médio suficiente para fundamentar o silogismo (Cf. DELEUZE, 1974, p.259-260). Esse último argumento evidencia o ponto em que a leitura deleuzeana difere da apontada anteriormente. Alargando essa divergência, podemos acrescentar o fato de que Deleuze, assim como Aristóteles, pressupõe a divisão entre espécie e gênero, contida na primeira definição que demos do método da divisão no presente texto. No entanto, essa caracterização da divisão não seria ainda demasiado superficial? Não estaríamos aqui enredados num jogo de ironia socrático-platônica?



Dir-se-ia primeiro que ele consiste em dividir um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada: assim, o processo da especificação continuada na busca de uma definição da pesca. Mas este é somente o aspecto superficial da divisão, seu aspecto irônico (DELEUZE, 1974, p. 259).

Desse modo, a divisão não se conclui por sua própria e única força; necessita-se, nesse caso, da introdução do mito, o que traz a conclusão de que o objetivo é menos a divisão do gênero em espécies do que a seleção de pretendentes. Os pretendentes buscam alcançar um modelo e tem sua pretensão medida segundo o estabelecimento desse modelo por uma relação de interioridade com a Ideia. Por isso o mito funciona como princípio imanente e assegurador de certa hierarquia, formando assim a tríade composta em *fundamento*, *objeto da pretensão* e *pretendente*. Essa tríade também pode ser exposta nos seguintes termos: o imparticipável, o participado e o participante; ou, por noções mais palpáveis e esclarecedoras: o pai, a filha e o noivo (Cf. DELEUZE, 1974, p.261).

Tudo se passa segundo os graus de participação em relação à Ideia. O fundamento ou o imparticipável (o pai) possui algo em primeiro lugar, a saber, o participado ou objeto de pretensão (a noiva) e distribui as condições de participação, selecionando um pretendente que, possuindo em segundo lugar, se torna um participante (o noivo) nesse processo:

O imparticipável dá a participar, ele dá o participado aos participantes: a justiça, a qualidade de justo, os justos. E é preciso distinguir, sem dúvida, todo um conjunto de graus, toda uma hierarquia, nessa participação eletiva: não haveria um possuidor em terceiro lugar, em quarto, etc., até o infinito de uma degradação, até àquele que não possui mais do que um simulacro, uma miragem, ele próprio miragem e simulacro? (DELEUZE, 1974, p. 261).

Nessa hierarquia, diferentes participantes possuem diferentes graus de semelhança com o modelo. O simulacro aparece entre esses últimos pretendentes, como um falso pretendente, uma má potência. Cabe acrescentar que a hierarquia pontuada aqui não contradiz a simetria anti-



hierárquica entre ideias, uma vez que não se trata, nesse contexto, de revelar graus ontológicos pertencentes ao mundo supra-sensível, à transcendência, mas de evidenciar o fundamento ontológico da organização hierárquica platônica atuante na própria imanência.

Pois bem, a tese deleuzeana é bastante aceitável se tomamos como exemplo o diálogo *Fedro* e o próprio *Político*. No *Fedro*, o mito da circulação das almas seleciona os bons pretendentes, com base na visão das Idéias pelas almas antes da encarnação, de modo a serem encaixados entre os verdadeiros pretendentes aqueles de alma pouco sensual e de memória bastante resuscitável. No *Político*, o mito dos tempos arcaicos soluciona o problema da definição de político como pastor dos homens, visto que, diante de toda espécie de pretendente ao título de pastor dos homens na terra, o único que comportaria literalmente a definição seria o deus arcaico. Desse modo, tem-se em vistas, com o método da divisão, a seleção e separação entre bons e maus pretendentes, procedendo-se por meio da reunião entre potência dialética e potência mítica.

Porém, como enquadrar o *Sofista* nessa caracterização, se nesse diálogo, onde Platão também sustenta sua argumentação no método da divisão, não há recorrência ao mito? Antes de oferecermos uma resposta a essa questão, vale o alerta de que não é “justificável buscar, em Platão, fórmulas fixas ou relações diretas de significação, que seriam aplicáveis a todos os diálogos” (MARQUES, 2006, p. 67).

Segundo Deleuze, no *Sofista*, embora o método da divisão esteja presente, ele não representa a reunião sistêmica entre argumentação dialética e alegoria mitológica por uma razão bastante simples: a intenção desse texto, não seria diretamente a de avaliar os justos pretendentes, mas sim a de encurralar o falso pretendente enquanto tal, isto é, trata-se de encurralar o sofista, e tentar pegá-lo com as duas mãos (Cf. PLATÃO, 2007, p. 173).

### 3 EFEITOS DA APLICAÇÃO DO MÉTODO DA DIVISÃO NO SOFISTA





Posta a problemática do método da divisão, passamos a verificar seus resultados no *Sofista*, que tem o *Político* como sua continuação imediata.

Como apontado a pouco, trata-se de encurralar o sofista, isto é, de *caçá-lo*. O verbo sublinhado é *sui generis* e preciso em relação ao empreendimento que visa definir. Em primeiro lugar, pelo caráter heurístico do método aplicado, que através de discursos, definições e formulações, busca cercar o sofista, iniciando a perseguição com foco em um objeto simples, que oferece indícios de como encontrar o principal objeto da busca. No diálogo em questão, o objeto simples, ponto de partida, é o modelo do pescador. A pesca é, precisamente, um tipo de aquisição de seres vivos, isto é, um tipo de caça; e a primeira definição da sofística será a da arte ou técnica (*tékhne*) da caça. Curioso notar que trata-se, para Teeteto e para o Estrangeiro, personagens do diálogo, de caçar um caçador. Obviamente que, não qualquer caçador – pois essa seria uma definição bastante vaga e imprecisa.

Define-se o sofista, assim, como um caçador de um tipo particular de animais, os seres humanos, pertencentes à classe dos animais terrestres e mansos; mais precisamente, um tipo de humano, o do jovem rico, a quem o sofista afirma proporcionar educação, em troca de dinheiro (Cf. PLATÃO, 2007, p. 168).

Dessa primeira definição, principalmente a partir do realce no elemento “dinheiro”, não é difícil deduzir a segunda e a terceira, a saber: a) um vendedor atacadista de discursos relacionados com a virtude e a alma, b) um vendedor varejista desses mesmos artigos de conhecimento (Cf. PLATÃO, 2007, p.171)

A quarta definição, a de um “vendedor de sua produção pessoal de conhecimento” (PLATÃO, 2007, p.182) segue claramente a ordenação das anteriores. A quinta e a sexta, porém, são muito mais problemáticas:



**Estrangeiro:** [...] tentarei eu mesmo me lembrar da quinta forma. Ele era um atleta nas competições verbais que tomara para si e se distinguira na arte da disputa.

**Teeteto:** Sim, ele era.

**Estrangeiro:** A sexta forma era controvertida. Não obstante isso, fizemos a ele uma concessão e o consideramos um purificador de almas que remove opiniões que obstruem o aprendizado.

**Teeteto:** Positivamente (PLATÃO, 2007, p.182).

O problema com essas definições é que elas permitem a confusão entre sofista e filósofo. Sobretudo com a sexta definição, a de que o sofista seria um purificador de almas, pois não apenas evidencia a destreza argumentativa do sofista, como na quinta, mas também alia essa habilidade a um eixo do sistema platônico que concilia ética e política: a educação. O argumento é o de que a refutação, prática cara aos sofistas, é a mais preciosa e eficiente ferramenta de purificação dos homens, necessária, portanto, ao verdadeiro aprendizado. O Estrangeiro chega a essa conclusão, segundo suas próprias palavras, com “receio” de prestar aos sofistas “honra tão elevada” (PLATÃO, 2007, p.181). Receio do estrangeiro que parece refletir o receio do próprio Platão, pois aquele que se distinguia pela arte do diálogo, em meio a um jogo de refutações, e purificava almas, direcionando-as para o aprendizado, não era o seu mestre Sócrates? Ou seja, a busca pelo sofista não estaria se encaminhando para uma captura do seu inverso? Receio que, no entanto, é tratado com ironia por quem o possui, sobretudo com a última definição.

A definição conclusiva aquilata a semelhança entre sofista e Sócrates. Os interlocutores, ao fim do diálogo, distinguem dois tipos de imitadores, o tipo franco e o tipo dissimulado, ou mais apropriadamente, o franco e o irônico (euronikon). Prosseguindo com o método da divisão, concentram no tipo de imitador irônico, distinguindo daí dois tipos, dos quais o segundo é definido como um praticante da ironia em “reuniões particulares, dividindo seu discurso em argumentos breves, obrigando seu interlocutor a se contradizer” (PLATÃO, 1972, p. 203). Ora, um ironista que, por meio de argumentos breves, leva seus interlocutores a auto-contradição – não se



trata de uma designação aplicável a Sócrates? Seguindo a argumentação, o Estrangeiro pergunta a Teeteto se trataria de um sábio ou de um sofista. A resposta se inicia por negar a condição de sábio ao indivíduo em questão, uma vez que já teria sido afirmado que ele não sabe nada (o que Sócrates, inclusive, fala de si mesmo), e se complementa ao enquadrá-lo na condição de um imitador do sábio, do *sophos*, possuindo, assim, um nome aproximado, a saber: sofista.

Segundo o exposto, não causa surpresa o seguinte questionamento que alcança o Estrangeiro, mesmo antes da última definição: “não teríamos nós topado inadvertidamente com a ciência pertencente às pessoas livres? Com o que talvez hajamos descoberto o filósofo enquanto buscávamos o sofista?” (PLATÃO, 2007, p.219).

Por isso Platão alerta que “o homem cauteloso deve especialmente tomar cuidado quando se trata de semelhanças, pois estas são muito enganosas” (PLATÃO, 2007, p.181). Não encontramos exemplo melhor que o do próprio autor d’*A república*: o da grande semelhança entre o animal mais sofisticado e amistoso e o mais selvagem e perigoso: o cão e o lobo. Raciocínio mais do que aplicável à semelhança entre filósofo e sofista.

A esse respeito, a interpretação deleuzeana é elucidativa. No *Sofista*, Platão encontra a potência máxima do simulacro, a terrível ameaça, já que o sofista não apenas difere completamente do modelo, mas se confunde com ele. É o que nos mostra o próprio autor, quando o diálogo encaminha-se, por meio de uma fina ironia, ao ponto em que o sofista não difere do próprio Sócrates. Nesse sentido, Platão seria o primeiro a apontar para a reversão do platonismo<sup>1</sup> (Cf. DELEUZE, 1974, p.263).

---

<sup>1</sup> É válido reforçar que ao afirmarmos que o texto platônico se volta contra o platonismo, não intentamos pôr em evidência contradições no interior da filosofia platônica. Ao contrário, com isso, ressaltamos apenas a habilidade literária do autor, que assegura, inclusive, a própria coerência do sistema, na medida em que põe em pauta o problema das definições formais aplicadas a entes empíricos no plano terreno, pois a passagem do mundo das formas para o mundo sensível é sempre problemática.



Na figura do sofista é encontrada a potência máxima do simulacro, na medida em que põe em jogo as próprias noções de cópia e modelo. Os sofistas são, assim como os artistas, participantes de uma perversão, de uma subversão, de um desvio essencial no sistema platônico. O sofista opera um desvio dentro do platonismo, já que este se sustenta na relação interna entre a Ideia e o modelo, enquanto que o sofista, como um simulacro, segue adiante com sua pretensão sem passar pela Ideia; não há nada que fundamente o simulacro, ele não possui qualquer semelhança interna, isto é, não possui qualquer similitude essencial, sua semelhança pertence puramente ao domínio da aparência. O movimento de fuga para longe do Mesmo, é o que faz Platão rebaixar o simulacro. O simulacro não funciona sob o modelo do Mesmo, mas sob a perspectiva da diferença, de onde se deduz que, quando Platão repudia o simulacro, recalca a própria diferença. Assim, Deleuze identifica como motivação essencial do platonismo, a vontade de selecionar, de recalcar a diferença, subordinando-a ao modelo do mesmo, de fazer com que as boas cópias triunfem sobre os simulacros<sup>2</sup>.

Embora Deleuze enfatize a eliminação da diferença no platonismo, é preciso reconhecer que o *Sofista* tem como um dos elementos principais do texto o problema da diferença; destacado, mormente, na seguinte passagem:

**Estrangeiro:** e o diferente é sempre relativo ao diferente, não é?

**Teeteto:** Sim.

**Estrangeiro:** Assim não seria se o ser e o diferente não fossem totalmente diferentes. Se o diferente, como o ser, participasse tanto do ser absoluto quanto do relativo, então alguns dos diferentes que são seriam diferentes sem serem diferentes relativamente a qualquer coisa diferente. Mas tal como é, consideramos que tudo aquilo que é diferente é exatamente o que é por força de alguma coisa que é diferente (PLATÃO, 2007, p.223).

---

<sup>2</sup> Ao buscar a essência do platonismo em condições exteriores a argumentação imanente ao texto de Platão, estabelecendo as conclusões textuais, inclusive, como consequência dessas condições, recorrendo à noção de “vontade”, Deleuze se aproxima do método genealógico. Com efeito, o filósofo francês deriva a constatação de uma vontade de seleção no platonismo partindo da fórmula nietzschiana da “reversão do platonismo”.



A concepção de diferença em Platão é, claramente, a de uma diferença relativa, na medida em que, para o filósofo grego, a existência de uma diferença absoluta seria uma impossibilidade (onto)lógica. Curioso notar que, no trecho supracitado, a concepção de diferença que Platão recusa, isto é, a diferença absoluta, é precisamente a diferença que Deleuze reclama em sua própria filosofia, constituída por uma ontologia da diferença pura. Assim, podemos compreender que a interpretação deleuzeana de Platão passa pela formulação de sua própria filosofia<sup>3</sup>, recusadora de todas as manifestações da diferença que convergem para uma concepção de diferença relacional, como o conceito de diferença identificado à alteridade, que é, aliás, uma concepção básica do *Sofista*, manifestada através do famigerado “parricídio”, onde o Estrangeiro de Eléia assassina teoricamente o pai da filosofia eleata, Parmênides, ao admitir a existência do não-ser, na condição de que seja identificado não simplesmente à negação do ser, mas ao *diverso* do ser, ao *outro* do ser, confirmando, assim, a diferença como alteridade.

Em suma, a diferença relacional é pensada a partir de uma semelhança ou de uma identidade dada previamente (apenas o que se assemelha difere), enquanto a diferença pura é pensada como a própria condição de possibilidade para toda identidade e semelhança (apenas as diferenças se assemelham)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Inspirada, sobretudo, nas ontologias de Spinoza, Nietzsche e Bergson.

<sup>4</sup> Não cabe ao presente texto julgar a validade dos diferentes conceitos de diferença, por várias razões, dentre elas, a imensidão da tarefa. O que podemos fazer, por hora, é admitir que a concepção platônica nos parece clara e evidente; enquanto a concepção de uma diferença não-relacional pode parecer até mesmo impensável. Mas é o próprio Deleuze, contra o que denomina imagem dogmática do pensamento, quem insiste na busca de se pensar o impensável no pensamento, e talvez a concepção de diferença relacional, até mesmo por sua aparente evidência, possa ser enquadrada dentro dos pressupostos de tal imagem. É certo que o problema da diferença não tem somente todo o *Diferença e repetição* como resultado de investigações dessa natureza, pois trata-se de uma questão que percorre toda a obra de Deleuze.



#### 4 DAS DIFERENÇAS QUE SE ASSEMELHAM: O SOFISTA E O ARTISTA<sup>5</sup>

O sofista perverte o platonismo ao pretender o posto de sábio sem acessar a sabedoria, ou seja, é o pretendente que apanha o objeto da pretensão sem a autorização da Ideia, sem passar pela prova do fundamento. O sofista, enquanto simulacro, não aguarda a seleção, ao contrário, se desvia dela, subvertendo o platonismo. Mas essa subversão se dá apenas segundo uma designação precisa. Segundo Deleuze, o platonismo não se define pela distinção entre essência e aparência, entre sensível e inteligível, ou mesmo entre modelo e cópia. A motivação essencial do platonismo seria a distinção entre a boa cópia e o simulacro.

Defendemos que a posição descrita acima, ocupada pelo sofista, guarda espaço também para o artista. Contudo, embora o papel subversivo do artista torne-se evidente na *República*, é necessário, antes, retornarmos ao *Sofista*, para ao menos apontar a base de sustentação do que foi afirmado como motivação do platonismo. Nessa obra, vemos Platão distinguir dois tipos de produção de imagens, a que produz a cópia-ícone [*eikastiké*] e a que produz a simulação da cópia, isto é, o simulacro-fantasma [*phantastiké*] (Cf. PLATÃO, 1972, p. 162; p. 198).

Ao afirmar que tanto sofistas quanto poetas atuam como simulacros no interior do sistema platônico, podemos iniciar com um argumento histórico: o de que as principais práticas pedagógicas presentes no tempo de Platão, às quais se opôs, foram a) a que se realizava pelos ensinamentos dos sofistas e b) a que se efetuava por meio de leituras dos versos de Homero.

---

<sup>5</sup> A arte condenada por Platão é, mormente, a poesia. Não obstante, optamos por “artista” e não simplesmente “poeta” por duas razões: a prática do poeta grego na época e no texto de Platão pode ser tomada em um sentido muito mais amplo e diverso do que nossa concepção de poesia; o próprio Platão oferece outros exemplos de práticas artísticas como ações degradantes, é o caso da pintura, como veremos adiante.



Homero figura como o pai dos poetas trágicos, logo no início do décimo livro da *República*, onde Platão se propõe, através do personagem Sócrates, a demonstrar a natureza corruptora da poesia imitativa.

Em seguida, como ilustração, a diferença entre um fabricante de mesas e leitos e um artista que pode desenhar-las. Ainda entre as primeiras páginas do livro X, ocorre uma confirmação da aproximação entre sofista e artista, quando, ironicamente, enuncia-se um indivíduo que, em comparação com aquele que produz mesas e camas através da marcenaria, pode produzir todos os móveis e tudo mais o que existir, o céu, a terra, os deuses, sendo definido, em seguida, como um “sofista admirável” (PLATÃO, 2000, p. 434). A ironia se revela adiante, quando se demonstra que tal produção, própria do artista, pode ser realizada por qualquer um, em qualquer momento e em um espaço mínimo de tempo, através de um espelho (Cf. PLATÃO, 2000, p. 435), que pode produzir imagens de todas as coisas, cópias sem qualquer substância, meras aparências.

O artista em questão na problemática destacada é o pintor, que é nomeado somente em seguida, e posto ao lado do carpinteiro e do demiurgo, fazendo parte da classe dos “mestres das três espécies de leito” (PLATÃO, 2000, p. 436). O argumento é bem conhecido: o demiurgo forma a Ideia de leito; o carpinteiro produz o leito, que é cópia da Ideia perfeita; o pintor, por sua vez, imita o leito produzido pelo carpinteiro, estando, desse modo, três graus abaixo da verdade (Cf. PLATÃO, 2000, p. 437).

O pintor produz uma imagem que não tem qualquer relação com a Ideia, ao contrário, desvia-se dela e a subverte. Essa é a condição tanto do artista quanto do sofista, e do (produtor de) simulacro em geral.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O método da divisão possui uma face preparatória, caracteriza-se por um procedimento heurístico que encaminha a conclusão. Uma interpretação mais radical, que atribui maior importância a tal método, é a que o toma



como um representante da totalidade do sistema platônico, ao reunir a potência dialética à potência mítica. Tomando o *Político* como exemplo, a divisão prepararia a definição final do político, ou mesmo traria o mito dos tempos arcaicos com complemento final às primeiras definições. Com esse exemplo, a segunda interpretação parece levar vantagem, na medida em que é o mito que atua como condição da definição conclusiva no *Político*. No entanto, a condição parece se inverter se tomamos como exemplo, não o *Político*, mas o *Sofista*, pois esse diálogo não comporta o uso do mito.

Mas seria preciso designar a particularidade desse texto, tendo em vista o que Platão pretende com o método da divisão: selecionar os bons pretendentes e afastar os maus, os degradados, os simulacros, e no diálogo em questão, encurralá-los.

Se no *Sofista* o simulacro é caçado, na *República* ele é expulso. Nesse texto o simulacro furta-se à verdade, tornando-se um empecilho no interior da cidade justa. Naquele, o fantasma se insinua ao posto de sábio, a um só tempo em que se distancia da sabedoria. Fazendo uso de uma terminologia cara a Heidegger, poderíamos afirmar, com Michel Haar, que “a imagem artística é duplamente inadequada, ao mesmo tempo ao ser [à Ideia] e ao ente [à coisa representada]” (HAAR, 2000, p. 16), isto é, o artista, assim como o sofista, escapa tanto à Ideia quanto a boa cópia. Tal é a posição do simulacro – algo que não é apreendido e subordinado à perfeição da Ideia, alguma coisa que não se subordina ao modelo do Mesmo: a diferença.

Reeditando a problemática ontológica de Parmênides, o “parricida” Platão, no *Sofista*, advoga a existência do não-ser, desde que ele não seja concebido simplesmente como negação do ser, mas sim como o *diferente* do ser. Com Platão, a diferença ganha uma importância seminal na história da filosofia, e segundo Marques, não se apresenta somente no domínio ontológico-gnosiológico, mas se reflete também no plano ético-político. Essa potência se manifesta em virtude da diferença platônica, desde o plano ontológico, ser pensada como alteridade. Assim, a oposição entre a leitura que faz de Platão um pensador da diferença e a que o define a essência do





platonismo como um soterramento da diferença se revela aparente – por assim dizer – em ao menos um ponto: o conceito de diferença. Contudo, a formulação deleuzeana de uma diferença pura já se encontra em Platão, em dois níveis: primeiro porque o próprio Platão a leva em consideração, na forma da diferença absoluta, embora acredite que ela não possa ser sustentada, tornando-se partidário de uma diferença apenas relativa; em segundo lugar, porque é a própria ironia platônica que eleva o simulacro a uma posição de subversão do Mesmo. Novamente, mesmo para o pensamento do novo, faz-se necessário o retorno a Platão.

## REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HAAR, Michel. **A obra de arte**: ensaio sobre a ontologia das obras. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

PLATÃO. **A República**. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Político** (ou da realeza). In: \_\_\_\_\_. Diálogos IV. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

\_\_\_\_\_. **Político**. In: \_\_\_\_\_. Diálogos. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 205-269 (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Sofista** (ou do ser). In: \_\_\_\_\_. Diálogos I. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. In: \_\_\_\_\_. Diálogos. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Col. Os pensadores).

PRADEAU, Jean-François. O bom uso do discurso falso: os mitos. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (ORG.). **Platão: Leituras**. São Paulo: Loyola, 2011, p.73-77.





**Leonardo Araújo Oliveira**

<http://lattes.cnpq.br/7088105204057595>

