

Que Quer Dizer: Dizer Alguma Coisa?*

Barbara Cassin**

Resumo: Este artigo tenta mostrar como o triunfo da ontologia sobre a sofística só é possível no momento em que, com Aristóteles, se rompe o vínculo entre ser e dizer, chave tanto da constituição da ciência do ser em Parmênides quanto da possibilidade de sua refutação pelos argumentos da “logologia” sofística.

Palavras-chave: ontologia – sofística – logologia,

Filósofo, sofista, discurso. Dois personagens e um só trunfo: como é que a seu modo ou, antes, na sua vez de jogar, cada um deles consegue se apropriar do discurso do outro, instituindo o poder do discurso em proveito próprio?

Gostaria de apresentar sucessivamente dois momentos, de exemplar nitidez, já estudados separadamente por mim (Cassin 8 e 5). Constituem como que o bate-rebate de bofetadas que deslocam a cabeça ora para um lado, ora para outro. No primeiro momento, se trata da maneira como Górgias replica Parmênides ou como o tratado *Sobre o Não-Ente ou Sobre a Natureza* se apropria do poema *Sobre a Natureza ou Sobre o Ente*, a fim de tornar manifesto que a ontologia é uma obra logológica, na qual é sempre a sofística quem fala. No segundo momento, se trata da maneira como Aristóteles banca a aposta

* Um primeiro esboço deste trabalho foi apresentado num seminário do Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, Rio de Janeiro, em novembro de 1990, tendo-se enriquecido das discussões ali surgidas. (Tradução de Márcio Suzuki)

** Pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique, de Paris.

diante do regime discursivo de uma sofística ainda triunfante em meio às ambiguidades e ambivalências platônicas, a fim de instaurar, com a decisão do sentido, o regime, definitivo até nós, das exigências totalitárias da ciência do ser enquanto ser, e provar que quem fala, sempre fala a língua da ontologia.

Tudo gira em torno do modo como ser e dizer se enlaçam. Que é “dizer alguma coisa” ou, em termos aristotélicos, que quer dizer “dizer alguma coisa” ou, tal como a partir daí todo professor maldoso proporá eternamente como tema de dissertação a seus alunos, “pode-se falar para nada dizer”? Ao longo da discussão dessa questão — transcendental, desde que existem condições de possibilidade do discurso —, a vez passa da filosofia à sofística e da sofística à filosofia. Aí se verá, nova obra de prestidigitação, que é a resposta do filósofo que triunfa, mas é a maneira do sofista que assegura essa vitória. Dizer, depois de Aristóteles, é dizer alguma coisa que tem um sentido para si mesmo e para outrem, mas a filosofia só obtém essa equação vitoriosa ao citar o adversário na presença dele, tomando-o ao pé da letra: “É você mesmo quem acaba de dizer que dizer é sempre dizer alguma coisa.” Aristóteles aplica na sofística o mesmo golpe que a sofística acaba de aplicar na ontologia. Mas não há nem farsa nem tragédia, e tampouco os gestos se anulam: longe de fazer com que tudo venha, uma vez mais, a dar no mesmo, a história nos conduz a uma mudança de época.

De Parmênides a Górgias

É Górgias, com efeito, quem por primeiro nos obriga a uma certa leitura da ontologia, daquilo que ela é por essência, como nó de ser e dizer.

Essa leitura opera em dois níveis, que, por convenção, poderiam ser qualificados como teórico ou filosófico (conteúdo, interior: o que o poema diz) ou como prático e literário (forma, exterior: o poema como ato de linguagem).

Começemos pelo nível prático: ouvindo-o como um todo, como uma obra, compreende-se que o poema, ao falar, faz ser o ser de que fala. E isso duplamente: ao falar dele e ao deixar que ele se diga.

Ao falar dele: o Ser é o herói de Parmênides, assim como Ulisses o é de Homero, e, num momento da narração, sucede ao Ser ser verdadeiramente ele

mesmo, identificável como esfera para todo o sempre perfeita, exatamente nos mesmos termos que descrevem Ulisses preso ao mastro, exposto ao supremo perigo simplesmente porque as Sereias lhe dizem que é Ulisses (Frag. 8, 26-33 e *Odisséia*, XII, 160-164) (Cf. minha nota em Cassin 5, pp. 163-169). A poderosa Necessidade ata igualmente o Ser aos liames de sua identidade substancial.

Mas além disso, e desta vez se trata de uma fundação totalmente diferente daquela da *Iliada* e da *Odisséia*, o Poema (maiúscula heideggeriana, sob a condição de “tornar lingüística” a co-pertinência) faz ser o Ser ao fazê-lo falar a língua ou deixando-o falar na língua: o ser se desdobra depois do primeiro “e” do fragmento 2, através de todas as formas exigidas ou propostas por uma sintaxe que se inventa, desdobrando-se ao infinito como sujeito (“pois é ser”, 6, 1), apondo-se como particípio (“é sendo que é”, 6,1), para se substantivar, enfim, pela graça do artigo, no momento mesmo de sua identificação heróica (“o ente”, 8, 32).

Toda a estratégia de Górgias consiste em nos fazer compreender que o ser jamais é outra coisa que o efeito do Poema. As frases do tratado, jogando com a homonímia e com a anfibologia, nos tornam sensíveis à diferença entre as formas, à natureza das palavras (verbo conjugado, infinitivo, particípio substantivado ou não), ao mesmo tempo que à diferença entre as funções e, assim, finalmente, à maneira pela qual a sintaxe cria a semântica (*esti*, impessoal: “é possível”; ou pessoal e, se pessoal, absoluto: “existe”; ou copulativo: “é” tal ou tal?)(1)

A consequência de tal constatação é, no entanto, surpreendente: o não-ser se fraseia tão bem quanto o ser. O Estrangeiro de Platão retomará o argumento wittgensteiniano: teria sido melhor se Parmênides não falasse do não-ser, não pronunciasse a palavra e nem sequer pensasse nisso, pois, a não ser que se chegue ao extremo inumano de emitir sons como uma campânula ressonante, a linguagem nos arrasta, e quem diz *ouk esti* (“não é”) dirá, antes mesmo de se dar conta, impelido pela própria força da língua que fala, *ta mē eonta* (“os não-entes”) (*Sofista*, 237a-238c). De fato, como explica perfeitamente Górgias, “se o não-ser é não-ser, não menos que ente o não-ente seria: com efeito,

o não-ente é não-ente tanto quanto o ente é ente, de modo que são tanto quanto as coisas efetivas.” (M.X.G., 979a 25-28).

Górgias ainda mostra uma outra coisa, num modo que, desta vez, levará de Aristóteles a Kant e Benveniste: o não-ser não apenas se fraseia como o ser, mas melhor do que o ser; melhor, quer dizer, de maneira menos sofisticada, pois deixa justamente menos ação para a homonímia e anfibologia. De fato, frasear o não-ser, dizer que o não-ser é não-ser, não leva a confundir cópula e existência, como quando se diz “o ser é (ser)”, onde os dois sentidos se confirmam, ou melhor, se confundem.

Em suma, o ser, como Ulisses, é *polytropos*, ainda é talvez um herói mitológico, épico, mas não é sem dúvida aquele que seria necessário para uma filosofia de pretensão rigorosa.

Ao mesmo tempo, a leitura de Górgias opera no nível que se poderá chamar de técnico, no nível dos enunciados parmenidianos. No interior do poema se diz que o ser se diz, e que o não-ser não pode e não deve se dizer: o poema enuncia as regras da relação entre ser e dizer, ou melhor, a regra de que ser e dizer estão em relação. É preciso fazer três observações para compreendê-lo. O “eu” do poema, sujeito da enunciação, diz aquilo que se diz, decide acerca do sujeito do enunciado (frag. 2: *egon ereo*, 2, *phrazo*, 6; frag. 6,2: *ego phrazesthai anoga*). O ser, sujeito do enunciado decretado pelo sujeito da enunciação, se diz ora como *mythos*, nome próprio do herói do Poema, palavra isolada servindo para nomear a via atraente da verdade e da persuasão (frag 8, 1; frag. 2, 1), ora como *logos*, quer dizer, como aquele que possibilita a relação, a composição e sintaxe, o próprio discurso (frag. 6, 1). Para dizer aquilo que não se diz, resta, além do imperativo de não dizê-lo, uma não-linguagem adaptada a seu não-ser: sons (*glossa*, frag. 7, 5; *onoma*, frag. 8, 38). “Que falar seja dizer o ser, tal é, portanto, a ‘decisão’ que está no fundamento da ‘tese’ de Parmênides” (Aubenque 2, p. 121). Essa leitura do poema é exatamente a de Górgias, e Pierre Aubenque propõe, em seu próprio nome, a única interpretação suscetível de tornar inteligível a consequência sofisticada.

Tal consequência é extraída por Górgias, da maneira, parece, a mais direta, a partir daquilo que chegou até nós como fragmento 3: *to gar auto noein estin te kai einai*, “é a mesma coisa pensar e ser”. Para evitar o anacronismo dum

“penso, sou”, freqüentemente se faz, por inadvertência ou não, como se “pensar” fosse passivo: é a mesma coisa ser objeto de pensamento e ser (Aubenne 2, pp. 114-117; O’Brien 14, pp. 19-20). Tal é, em todo caso, a leitura que Górgias já propõe para abrir a segunda tese de seu tratado: “se é, é incognoscível”. “É preciso que aquilo que é representado (*ta phronoumena*) seja, e que o não-ente, se verdadeiramente não é, tampouco seja representado” (980a 10-11). Ora, a transitividade ou coextensividade, como se preferir, entre “pensar” e “dizer” é afirmada e reafirmada ao longo de todo o poema (negativamente, a propósito do não-ser: *gnoies-phrasais*, frag. 2, 7-8; cf. frag. 8, 7-8; positivamente a propósito do ser: *to legein to noein te*, frag. 6, 1; cf. frag. 8, 34-36). Górgias está, pois, imediatamente no direito de concluir que “se assim é, ninguém diz que uma falsidade nada seria, diria até que carruagens lutam em pleno mar, pois todas essas coisas seriam.” (*id., ibidem* 12-14); não porque não haja *pseudos*, mas, mais exatamente, porque uma mentira, um erro, uma ficção existem com o mesmo direito que o verdadeiro, desde que sejam proferidos. As duas afirmações maiores do poema: o ser é, o não-ser não é, e a identidade ou co-pertinência de ser e pensar (Se Parmênides...) são suficientes para produzir a tese característica da sofística: a impossibilidade de distinguir, do ponto de vista do ser, o verdadeiro do falso (...então Górgias). Não havendo lugar para o não-ser, não há lugar para erro ou mentira: é a ontologia de Parmênides, e somente ela, tomada à letra e levada ao extremo, que garante a infalibilidade e eficácia do discurso, por isso mesmo, sofístico.

O ser, novamente, é um efeito do dizer: apenas já não se trata aí de uma crítica da ontologia — vosso pretendo ser nunca é senão um efeito da maneira pela qual falais —, mas de uma reivindicação da logologia: “as demonstrações dizem tudo, sem exceção” (*id., ibidem*, 980a 9s) —, pois nada é da maneira pela qual o (se) faz crer a ontologia, não há outra consistência senão aquela de ser sustentado.

A bofetada de Górgias — tratado contra poema — consiste simplesmente em chamar atenção, demasiada atenção, insolente atenção e atenção forçada, para todas as manobras, quer da própria língua, quer da própria discursividade, que permitem o estabelecimento da relação entre ser e dizer.

A citação de Antístenes: Proclus e Platão

Nesse ponto da reflexão, o comentador não pode deixar de aludir à confirmação fornecida por Antístenes, transmitida por Proclus em seu comentário do *Crátilo* de Platão.⁽²⁾ Antístenes dizia que não se deve contradizer:

Πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει· ὁ δέ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει.

Diríamos, sacrificando o texto à literalidade:

“Pois todo discurso, diz ele, verifica; com efeito, aquele que diz, diz alguma coisa; ora, aquele que diz alguma coisa, diz o ente; ora, aquele que diz o ente, verifica.”

A equação sofística, ultraparmenidiana, aí se desdobra, detalhadamente, em toda a sua transitividade: dizer é dizer alguma coisa; dizer alguma coisa, é dizer o ser; dizer o ser, é dizer a verdade; dizer é, portanto, dizer a verdade. Justamente não há “necessidade” de contradizer (este é o próprio sentido de *mē dein antilegein*, que introduz a citação), pois todos os discursos, como todas as sensações, valem e se valem, sem que nenhum deles tenha de triunfar sobre o outro. Daí se pode deduzir, à vontade, na linguagem protagoriana, que “o homem é a medida de todas as coisas”, quer porque delas fale e as faça ser, quer porque não as evoque e as deixe ao seu não-ser, quer porque, na linguagem do *Elogio de Helena*, “o discurso é o grande soberano”, visto que está em condição de propor a cada alma o mundo no qual ela crê.

Essa simplificação da posição sofista não constitui, por isso, um mero resumo, pois ao mesmo tempo indica todos os ângulos sob os quais pode ser atacada. Isso é confirmado pela seqüência desse breve capítulo em que Proclus propõe seu comentário à citação, comentário que, em compensação, os intérpretes geralmente deixam de lado:

Ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν ὅτι ἔστιν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὄν λέγοντα ψεῦδος λέγειν · καὶ ἔτι ὁ λέγων περὶ τινος λέγει, καὶ οὐχὶ τί λέγει.

“Deve-se, portanto, dizer contra ele que também o falso é, e que nada impede que aquele que diga o ente não diga o falso; e, além disso, aquele que diz, diz a propósito de alguma coisa, e não diz alguma coisa.”

Sem ter aqui nem o tempo nem os meios de determinar, circunstanciadamente, a posição própria de Proclus e o impacto de seu neoplatonismo, constatemos apenas que faz objeção a duas das três equivalências: dizer o ente não é necessariamente dizer a verdade; e dizer não é necessariamente dizer alguma coisa. Ora, essas duas objeções se juntam às demonstrações platônicas, apresentadas pelo Estrangeiro no *Sofista*, a fim de evitar a conseqüência sofística da posição parmenidiana.

Primeira objeção: também o falso é e, por conseguinte, enganar(-se) é ainda dizer o ser. O Estrangeiro por duas vezes faz uma citação de Parmênides (frag. v. 1 e 2), que começa com: Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησιν, εἶναι μὴ ἔόντα, cuja tradução, dentre as muitas possíveis, verossímeis, seria: “Pois isso jamais poderia ser conciliado: os não-entes são.” (Dixsaut 9, em part. p.246) Como se recorda, na primeira vez, em 237a, trata-se de provar, como Górgias tomando o *logos* ao pé da letra, que Parmênides já disse demais com o *mē eonta*, e que, contrariamente ao seu enunciado (é um parricídio), mas conforme a sua enunciação (o parricídio toma forma de um suicídio), o não-ser é. Na segunda vez, em 258d, o Estrangeiro a retoma, para anunciar, triunfante, que enfim há plena clareza sobre o ser do não-ser (não de um pretenso contrário do ser, mas de algo outro que ele, que existe inteiramente a seu próprio modo), mas também, de uma forma subitamente modesta, para constatar que o mais difícil ainda está por fazer. Como piedosamente observa Teeteto, o sofista apresenta uma defesa após outra: “Agora que chegamos com dificuldade ao fim do obstáculo que consiste em dizer que o não-ser não é, eis que se apresenta

um novo obstáculo, e agora é preciso demonstrar, do falso, que ele é, tanto naquilo que concerne ao discurso, quanto naquilo que concerne à opinião” (261ab). Que o falso, e não apenas o não-ser, seja, isso constitui, tanto para Platão quanto para Proclus, uma passagem obrigatória para refutar a equivalência parmenidiano-sofística entre ser e verdade.

No entanto, é preciso observar que a demonstração, para ser operante, não é fácil de ser realizada. Pois, se se contenta em afirmar que o falso é, volta-se ao argumento sofístico, ao menos sob a forma que lhe foi dada por Górgias: o falso é, simplesmente, porque é em minhas frases, e o único critério do ser é o ser dito; quando afirmo que carros correm sobre o mar, então os carros correm sobre o mar. Em outras palavras: para ir contra Górgias, a demonstração do ser do não-ser e a demonstração do ser do falso devem ser separadas: é o que diz o Estrangeiro, e é preciso dar conta disso.

Neste momento intervém a segunda objeção de Proclus, que distingue entre “dizer alguma coisa”, *legein ti*, objeto tão direto que se torna objeto interno, e “dizer a propósito de qualquer coisa”, *peri tinos*, com o genitivo do objeto do qual se trata, que se mostra apenas quando nada se omite, e que se deixa apreender no limiar da linguagem. Essa distinção reafirma aquela operada pela análise do Estrangeiro, a fim de chegar à última definição do discurso falso (262e — 263d): “Teeteto está sentado”, discurso mínimo, composto somente de um nome e de um verbo, é simultaneamente, diz Teeteto, “discurso a respeito de mim e meu discurso” (*peri emou te kai emos*, 263a 5, que responde a *peri hou t' esti kai hotou*, da linha anterior). Admitamos, por ora, a equivalência entre *legein ti* (“dizer alguma coisa”) e *logos tinos* (“discurso sobre qualquer coisa”), estando dada sua distinção comum com a fórmula em *peri* (*legein peri tinos*, *logos peri tinos*: “dizer a respeito de alguma coisa”, “discurso a propósito de alguma coisa”). A diferença subsistente entre a análise de Proclus e a do Estrangeiro é que Proclus propõe substituir *ti* por *peri tinos*, enquanto o Estrangeiro acrescenta *peri tinos* à construção direta em *tinos*. Para ele, trata-se justamente da *symplokē* (cf. 262d3) entre verbos e nomes: na medida que Teeteto é nomeado, ou, se se preferir, quando é o sujeito do discurso, então se trata de um *logos* “de Teeteto” (no genitivo de posse, sem preposição); mas na medida em que é um predicado, “voa” ou “está sentado”,

gravitando ao redor de Teeteto, trata-se ao mesmo tempo de um *logos* “a propósito de Teeteto” (*peri* e genitivo). Todavia, ambas as análises convergem para o acento finalmente posto sobre *peri*. Pois é justamente do *peri* que depende, no *Sofista*, a possibilidade do discurso ou opinião *falsos*, e da distinção entre estes e o discurso e opinião verdadeiros: “Assim, pois, quando se diz a teu respeito (*peri de sou legoumena*) outras coisas como se fossem as mesmas, vale dizer, não-entes como se fossem entes, tal reunião constituída de verbos e nomes parece, em todo ser e em toda verdade, constituir o discurso falso” (263d 1-4)⁽³⁾.

Aquilo que desse modo se sublinha, tanto por Platão quanto por Proclus, é a necessidade de atenção à sintaxe, como sendo a única que permite fazer uma outra concepção, não imediatamente referencial, do discurso. “Dizer alguma coisa”: quando se fala, trata-se de dar o nome próprio a alguma coisa, de evocá-la, de fazê-la ser, de fazer com que essa “coisa” seja, de resto, uma entidade simples (“Teeteto” é o *logos* de Teeteto) ou já complexa, como uma ação (a frase “carros correm sobre o mar” não é jamais senão o nome próprio desse *ti*: os carros correm sobre o mar). Aqui, não somente se permanece no ser, mas alguém da distinção verdadeiro-falso, naquilo que se poderia chamar, de modo heideggeriano, “desvelamento da presença” ou, na maneira de Antístenes, “verificação”. “Dizer a propósito de alguma coisa”, falar de uma coisa, apreender alguma coisa no limiar da linguagem: já não se trata, desta vez, de nomear, mas de “delimitar” (*ouk onomazei monon alla ti perainei*, 262d2s), entrelaçando entidades que são ou não compatíveis, operando, bem ou mal, conexões, e é aí que se introduz a “qualidade” do discurso (262a9, cf. 263a 11, b 2): verdadeiro ou falso. Permanece-se no ser, visto que há um ser do falso, visto que o falso existe inteiramente no discurso, mas já não se está necessariamente no verdadeiro. As duas críticas necessitam, assim, uma da outra para ser operantes.

Eis que se alcança, em suma, o julgamento do próprio Aristóteles sobre Antístenes: Antístenes “acreditava que nada pode ser dito senão pelo seu enunciado próprio (*mēthen legesthai plēn tōi oikeiōi logōi*), um único (nome, uma só expressão?) para um único (objeto?)” (*Met.* V, 1024b 32s). Mas Antístenes se engana, se equivoca permanecendo tão-somente nos nomes

próprios ou, o que é a mesma coisa, nos próprios definicionais (“definição de” é também o sentido usual de *logos tinos*), pois também se pode falar de alguma coisa “por meio de alguma outra” — por exemplo, de oito mediante o *logos* da díade, dizendo, a propósito de oito, que é divisível por dois. E é justamente aí que isso pode ser feito de duas maneiras: com falsidade, certamente, mas também, como no exemplo, com verdade (1024b, 36). Para Aristóteles, como para Platão, e contra Antístenes, é propriamente a sintaxe, a síntese, que, remetendo o outro ao mesmo, é a condição necessária de toda diferença possível entre verdadeiro e falso e, como se dirá, da distinção dos valores de verdade.

De Górgias a Aristóteles

Sabe-se, no entanto, que a novidade de Aristóteles em relação a Platão é, neste ponto, considerável.

Uma observação, em seqüência à análise do *Sofista* que acaba de ser proposta, é suficiente para tornar isso perceptível. A mais simples *symplokē* entre nome e verbo é logo explicitada por Platão como um *logos tinos peritinos*. Em Aristóteles, essa mesma *symplokē* (eis a tarefa das *Categorias* e do *De Interpretatione*) se explicita na célebre fórmula: *legein ti kata tinos*. Ora, de uma fórmula a outra não há nada mais que uma mudança de preposição, de *peri* (“acerca de”) para *kata* (“sobre”), ainda que, como se percebe, o *kata* desemboque nas “categorias”, permitindo que se normalize a taxinomia das questões em que se põe o sujeito, e que se explicita, por excelência, em quantos sentidos o ser se diz. Com efeito, na fórmula platônica, como se viu, os dois *tinos*, designam *a mesma coisa*: em “Teeteto voa”, por exemplo, trata-se, nos dois casos, de Teeteto; — na primeira vez, como “idéia” propriamente “nomeada” no *logos* (é Teeteto) e, na segunda, como ligada a, como participando de outra coisa que ela mesma, como esfera de atribuição (Teeteto: ele voa; não, ele está sentado). Na fórmula aristotélica, trata-se, ao contrário, em cada uma das ocorrências de *ti*, de *duas coisas diferentes*: *legein ti* é enunciar alguma coisa, que é um predicado (por exemplo: voa, está sentado), e *kata tinos* é fazê-lo em relação a alguma outra coisa, que, ela, é um sujeito (por exemplo:

Teeteto). Deve-se notar até mesmo o quiasma: a preposição platônica abre o espaço da predicação, enquanto a preposição aristotélica marca o lugar o sujeito.

Essa preeminência do sujeito na *symplokē* platônica pode contribuir, creio, para explicar, no fundo, a diferença de posição entre Platão e Aristóteles diante de Antístenes, tomado como fórmula emblemática da discursividade sofística. E a força inteiramente nova do aristotelismo é a única capaz de opor a essa sofística uma justa represália. Tentemos marcar as principais modalidades dessa diferença.

Como nota, com perspicácia, Pierre Aubenque, uma das três partes da equação antisteniana “é aceita quase sem discussão por Platão”, sendo também a única, note-se, que não se presta à objeção de Proclus. No entanto, prossegue Pierre Aubenque, é a segunda equivalência entre “dizer alguma coisa” e “dizer o ente” que se torna realmente problema⁽⁴⁾. No meu entender, se Platão não questiona essa equivalência é porque, em primeiro lugar, não questiona o fato de que um *logos* seja sempre (mesmo se não apenas) um *logos tinos*, quer dizer, exatamente como na interpretação que Aristóteles faz de Antístenes, o nome próprio ou, quiçá, a definição ou, em todo caso, a evocação de um sujeito em sua presença. Eu poderia até mesmo dizer que a locução *logos tinos* contém a interpretação platônica do *legein ti*, e que o acompanhamento das análises do *Sofista* permite constatá-lo. Antes de tudo, até a primeira ocorrência da citação parmenidiana, o Estrangeiro deduz, como bom Górgias, que não se poderia dizer o não-ser, visto que “quem não diz alguma coisa, não diz absolutamente nada” (*ton de mē ti legonta anagkaiōtatōn, hōs eoike, pantapasin mēden legein*, 237e 1 segs.) embora aquele que se esmera a propalar o não-ser “nem sequer fala” (*oude legein*, e 4). Para tirar o sofista desse inextrincável refúgio oferecido pelo pai Parmênides, seguem-se, então, a demonstração do ser do não-ser, a escansão pela repetição da citação e, enfim, a demonstração, por nós examinada, do ser do falso. A evidência que perdura ao longo dessa última demonstração se enuncia com tanta força quanto antes a proibição parmenidiana: na medida em que mesmo o não-ser e o falso são, “o discurso é necessariamente, cada vez que é discurso de alguma coisa; que não seja discurso de alguma coisa, é impossível” (*logon anagkaion, hosanper ei, tinos einai logon*,

mē de tinos adynaton, 262e6s); ela ainda é repetida antes da definição do falso que encerra a demonstração (“impossível que haja um discurso que seja discurso de nada” — *logon onta mēdenos einai logon*, 263c 10s). A passagem de *legein ti* ao *logos tinos* assinala a aceitação da equivalência entre *ti* e *to on*. Enfim, mesmo quando dele digo que voa, sempre se trata de um “Teeteto com quem presentemente dialogo” (263a 8) quando o digo: o exemplo é o paradigma da presença em ação no discurso. Portanto, neste aspecto Platão ainda é pré-socrático.⁽⁵⁾

Em resumo, seja, pois, *logos tinos* a interpretação platônica de *legein ti*, perfeitamente conforme à equivalência *legein ti = legein to on*. A isso se opõe, em sua radical novidade, a interpretação aristotélica desenvolvida no Livro Gama da *Metafísica*. *Legein ti* desta vez se explicita em *sēmainein ti*, “significar alguma coisa”. Ao mesmo tempo, contrariamente àquilo que pensava um bom número de aristotélicos⁽⁶⁾, o “alguma coisa” em questão já não precisa satisfazer à exigência de ser também um “ente”. Noutras palavras, Aristóteles nos faz deixar a aurora em que a sofística jogava e entrar na modernidade clássica. Antes de explorar o Livro Gama nessa perspectiva, uma última correção: esse movimento me parece conforme à diferença já assinalada entre as duas fórmulas da *symplokē*, *legein ti* (predicado) *kata tinos* (sujeito), e *logos tinos* (sujeito) *peri tinos* (sujeito, cercado do predicado): nada surpreende, com efeito, no fato de que a atenção em relação ao predicado, veiculada pelo *legein ti* aristotélico, conduza menos ao substancial ou, se se preferir, mais ao lingüístico.

O contragolpe é perfeitamente localizável: está na demonstração do princípio de não-contradição operada no início de Gama 4; demonstração cientificamente impossível, uma vez que se trata do primeiro princípio, mas dialeticamente exequível, na forma de refutação dos adversários que pretendem refutá-lo. Ora, a refutação, *elegkhos*, é a arma por excelência da sofística,⁽⁷⁾ que Aristóteles, após Sócrates, lhe tira das mãos como um empréstimo de ocasião. Assim, como já se constatou, todo o tratado de Górgias é uma refutação do poema de Parmênides: parte do dizer do outro, simultaneamente como procedimento enunciativo e como enunciado temático, tornando-lhe manifesto as conseqüências ruinosas ou catastróficas — tomada literalmente, a ontologia é logologia: se Parmênides não é inconseqüente, ele

não pode ser senão Górgias. Em completa simetria, a demonstração por refutação parte daquilo que o adversário diz sobre o princípio (adversário que fala à sua maneira, nem que seja para exprimir sua recusa), tornando manifesto a consequência, ruínosa para ele, de que obedece ao princípio no momento mesmo em que o contesta — a sofística, tomada literalmente, é aristotélica: se Górgias fala (e é isso que geralmente fazem os sofistas), ele não pode falar senão como Aristóteles.

O mecanismo da refutação se desenvolve em poucas linhas, as quais gostaria de relacionar, ponto por ponto, com a citação de Antístenes. Antes de mais nada, Aristóteles reinvidica para si a primeira equivalência de Antístenes: é possível proceder à refutação, diz, “somente se o adversário disser alguma coisa” (*an monon ti legei*, 1006 a 12s). Mas, sendo ultra-antisteniano, assim como Górgias era ultraparmenidiano, Aristóteles assegura essa condição necessária e suficiente na própria definição do homem, excluindo de antemão da humanidade todos aqueles que simplesmente não se prestariam a sua demonstração: “E se ele nada disser, será ridículo procurar o que dizer em resposta àquele que não faz discurso sobre nada, que com isso não faz discurso algum; pois um tal homem, enquanto é tal, é subitamente semelhante a uma planta” (13-15).

Ademais, a força propriamente dita da refutação provém de uma interpretação desse *legein ti*, que, contrariamente ao que se passa em Platão, bloqueia a segunda equivalência: “dizer alguma coisa” não é “dizer o ente”, porque não é fazer asserção do ser dessa coisa qualquer que se diz — nem, de resto, de seu não-ser. Ao contrário, dizer alguma coisa é, de uma maneira radicalmente diferente, “significar alguma coisa”: “O ponto de partida... não é exigir que se diga que alguma coisa ou é ou não é ($\eta \epsilon \iota \nu \alpha \dot{\iota} \tau \iota \eta \mu \eta \epsilon \dot{\iota} \nu \alpha \iota$) (pois seria precipitar-se, sustentando que aí existe uma petição de princípio), mas que ao menos se signifique alguma coisa, para si e para um outro ($\sigma \eta \mu \alpha \dot{\iota} \nu \epsilon \dot{\iota} \nu \gamma \acute{\epsilon} \tau \iota \alpha \nu \tau \omega \kappa \alpha \dot{\iota} \acute{\alpha} \lambda \lambda \omega$); pois isso é necessário no momento em que se diz alguma coisa ($\epsilon \dot{\iota} \pi \epsilon \rho \lambda \acute{\epsilon} \gamma \omicron \iota \tau \iota$). Pois para quem não significa, não haveria discurso, nem se endereçando a si mesmo, nem endereçado a outrem” (1006 a 18-24). Com igual segurança, Aristóteles, que acaba de fundar o imperativo de “dizer alguma coisa” na essência do homem, funda agora o imperativo de “significar

alguma coisa” na definição da linguagem: tudo isso é patente, ao menos na mesma medida que na citação de Antístenes.

Para que a refutação efetivamente se opere, é suficiente explicitar a noção de significação: significar alguma coisa, não é significar alguma coisa do ente, é significar somente algo de único e de convencionalmente idêntico para si e outrem (1006b 12-34). A partir daí, com efeito, basta que eu fale, para que com isso o princípio de não-contradição se prove e se instaure: é impossível que a mesma (palavra) simultaneamente tenha e não tenha o mesmo sentido⁽⁸⁾. Toda palavra, visto que tem um sentido, é uma encarnação do princípio, e desde que eu fale, caio sob essa jurisdição.

Mas para provar que Aristóteles efetivamente consegue escapar dessa sofística que ele esposa, tanto pelo seu gosto de refutação quanto pela atenção que presta ao discurso enquanto tal, será necessário, parece-me, ainda um esclarecimento. É preciso situar-se com bastante exatidão diante das grandes interpretações anteriores e, para nós na França, ao menos diante da interpretação de Pierre Aubenque em *Le Problème de l'Être chez Aristote*. É perfeitamente verdadeiro — fato admiravelmente posto à luz nesse livro que já se tornou clássico — que a descoberta ou, mais precisamente, a tematização aristotélica da natureza semântica do discurso é, por excelência, a contestação da concepção sofística do discurso. Mas isso ocorre sob uma condição que, parece-me, até agora jamais foi reconhecida como tal: é preciso que o fundamento de sentido não seja a essência⁽⁹⁾. Pois, se a natureza semântica do discurso realmente deve suspender a imediatez da relação entre *logos* e ser, a aderência da palavra ao objeto do mundo, então o sentido da palavra não poderia depender da essência da coisa que, para ter uma *ousia* — Aristóteles não se cansa de repeti-lo —, deve antes de mais nada ser um *on*, isto é, existir. Sem essa condição, há, pura e simplesmente, contradição entre descoberta semântica e estratégia anti-sofística.

Para entender como a refutação pela exigência de significação consegue desqualificar a sofística e garantir novamente a ontologia, basta, ao contrário, constatar que o sentido corresponde — às vezes, mas não sempre, visto que não necessariamente — a uma essência. “Por significar alguma coisa”, explica Aristóteles (1006a 32-34), “entendo: se isto é um homem, então, desde que

alguma coisa seja um homem, é isso que é ser para um homem". Entendamos, a partir do exemplo: se "homem" significa "animal bípede", então, desde que um homem exista, o homem é um animal bípede. O sentido de uma palavra diz a essência da coisa que a palavra significa, na medida em que essa coisa existe. Noutras palavras:

- (1) Não se vai da essência ao sentido, mas antes do sentido à essência;
- (2) pode-se passar do sentido à essência, se, e somente se, há existência: só os entes têm por essência o sentido da palavra que os designa (é o caso da palavra "homem" e do homem);
- (3) quando não há existência, não se passa à essência, embora a palavra tenha um sentido (é o caso da palavra "bode-cervo").

Talvez se possa dizer, para usar um jargão conveniente ao presente propósito, que se a semântica aristotélica consegue impedir a conseqüência logológica de uma hiperontologia, isso ocorre porque circunscreve, ao lado da ontologia propriamente dita, o lugar para uma logologia revisitada. A fim de que tudo aquilo que se diga não se torne, por isso mesmo, ser, como em Górgias e Antístenes, é necessário e suficiente que possa haver sentido sem referência.

Simultaneamente, Aristóteles tem as mãos livres no que diz respeito ao verdadeiro e ao falso. O falso nada tem que ver com o fato de falar de uma coisa que não existe. Porém, não porque, como em Platão, sempre se falará de alguma coisa que existe, mesmo quando se trata do não-ser. Pois, em Aristóteles, pode-se falar de coisas que não existem, por exemplo, de bodes-cervos, sem pôr em perigo a ontologia: pode-se dizer *o não-ser* porque se pode *dizer* o não-ser, porque na linguagem se trata de uma significação desvinculada da referência. É por isso, de resto, que os valores de verdade já não são uma questão de *syn*, sintaxe-síntese, entre um sujeito que é ou não é e um predicado que é ou não é: "Dizer 'o ente não é' ou 'o não-ente é' é falso; ao contrário, dizer 'o ente é' ou 'o não-ente não é', é verdadeiro" (7, 1011b 26s).⁽¹⁰⁾ Assim, quando nós, aristotélicos, dizemos, dizemos alguma coisa, como Antístenes. Mas quando dizemos alguma coisa, significamos alguma coisa: dizemos palavras e não entes. Eis por que devemos dizer a verdade ao falar de coisas que não existem ("um boi-cervo não é uma vaca" é uma afirmação verdadeira). Acerca das coisas que, quando delas se fala, continuam a não existir, a

logologia aristotélica, ao invés de fazer concorrência com a ontologia na constituição do mundo, constrói mundos paralelos nos quais as frases verdadeiras atribuem a não-seres predicados inexistentes — não mais como o falso, em Platão, que é, mas *o verdadeiro que não é*. Assim, da ontologia aristotélica decorre a possibilidade de admissão da logologia: falando das coisas que não têm nem existência e, portanto, nem essência nem definição, desinteressando-se da referência física ou fenomenal, eis que se abre a possibilidade de promover unicamente o sentido, o próprio sentido. Assim como a ontologia parmenidiana havia-se tornado logologia sofística, assim também a logologia se tornará literatura: um caso limite legitimado pela interpretação do *legein ti* como *sēmainein ti*.

Duas observações, para concluir.

De Parmênides a Aristóteles, a modulação da relação entre ser, dizer e verdade se modifica desde a co-pertinência inquestionável à desvinculação possível. Mas, em Aristóteles, é ainda relacionando-as ao ser e ao não-ser que podem ser medidas a verdade ou a falsidade de uma proposição: dizer, daquilo que é, que ele é, ou, daquilo que não é, que não é — dizer, daquilo que é, que não é, ou, daquilo que não é, que é. Verdade e falsidade não são, ou não são exclusivamente, uma questão de fenomenologia, mas continuam sendo certamente uma questão de ontologia.

Que a lingüística conviva bem com a ontologia, se torna ainda mais manifesto com os estóicos. Proponho, antes de mais nada, que se tente pensar a teoria estóica da linguagem na perspectiva aberta não apenas pelas categorias de Aristóteles, mas pelo *semainein ti*. Com os estóicos, está-se de súbito no terreno da lingüística, graças a pelo menos duas invenções. Em primeiro lugar, a invenção do *ti* como gênero supremo, compreendendo simultaneamente os corpos, isto é, os entes, e os incorpóreos, a respeito dos quais não se poderia dizer que são não-entes, visto que concernem justamente a esse gênero supremo.⁽¹¹⁾ As críticas dos comentadores de inspiração aristotélica, que, como Goldschmidt, pensam que no *ti* estóico há um ataque ao *ti esti*, “essência”, dá vigor ao preconceito sofista: como diz Alexandre de Afrodísia, εἰ γὰρ τί δῆλον ὅτι καὶ ὄν, “se é alguma coisa, é evidente que também é um ente.” (Top. 301.

19 (Wall), citado por Goldschmidt 10, p. 15, nota 1) Mas por que não interpretar esse *ti* no espaço não-substancial desenhado pelo *sēmainen ti*? Uma segunda invenção vem desde então se juntar à primeira, qual seja: a do *lekton*, “o exprimível”, ou melhor, “o enunciável”⁽¹²⁾. Eis o nome de um dos três elementos “ligados entre eles”, literalmente “subjugados” (*suzugein allēlois*, Sext. Emp., cit., 11) ao *logos*. Com efeito, todo *logos* propõe simultaneamente dois corpos e um incorpóreo: corpo — antes de mais nada, *sēmainon* —, o significante, se define como *phōnē*, “som vocal” ou “significante vocal” (Baratin-Desbordes), por exemplo, *Dion*; depois, corpo é o *tugkhanon*, o “referente”, isto é, o “objeto” ou ainda o “sujeito” no sentido de “substrato”, é o exterior correspondente (*to ektos hypokheimenon*); e, enfim, como que entre os dois, tem-se esse achado incorpóreo que é o *lekton*, que também se chama *sēmainomenon*, o “significado”, e se define como “a coisa ela mesma” (*auto to pragma*, “o conteúdo de pensamento”, traduzem Baratin-Desbordes), indicada pelo som vocal e a qual nós outros compreendemos quando se apresenta ao nosso pensamento com o som vocal, ao passo que as pessoas que não falam nossa língua (*hoi de barbaroi*) não a compreendem, ainda que ouçam esse som”. (Sext. Emp., cit., 12).

Assim, quando um estóico significa alguma coisa, significa um “exprimível” ou um “significado” que não é um ser, nem também um não-ser, mas “alguma coisa” de “incorporal”. E é esse *lekton*, e somente ele (mas não o som vocal nem o referente), que é suscetível de ser verdadeiro ou falso, sob condição, no entanto, de ser “completo” (*hautoteles*), isto é, de ser, não um predicado isolado, em falta (*ellipes*), como *Sócrates*, por exemplo, mas no mínimo uma “asserção” (*axiōma*), como *Sócrates escreve*. A “lingüística” estóica, que isola e tematiza o registro do *sēmainomenon* para dele fazer o registro da verdade, é, neste sentido, o acabamento do aristotelismo.

Mas quando um estóico fala, quando diz alguma coisa, não nos esqueçamos de que diz, ao mesmo tempo, um significante, um significado, um referente — tudo isso junto — num *logos*. Esse conjunto lógico condiciona, evidentemente, a maneira pela qual ser e não-ser intervêm na determinação do verdadeiro e do falso. Diógenes Laércio relata: “A asserção (*axiōma*) tira seu nome do ato de considerar alguma coisa como verdadeira (*axiousthai*) ou como

falsa: quando dizemos ‘é dia’, consideramos que é dia. Se efetivamente é dia, a asserção citada é verdadeira; se não, é falsa” (VII, 65, trad. Baratin-Desbordes). “Se efetivamente é dia”: οὐσης μὲν οὖν ἡμέρας; “se não”: μὴ οὐσης — “se não é dia”, “se não se faz dia”. Em suma, quando se diz, pretende-se dizer verdadeiramente. E diz-se verdade quando aquilo que se diz é conforme àquilo que é. A equivalência entre dizer o ser e dizer verdade caracteriza uma ontologia de prescrição antisteniana. Em todo caso, se se lêem apenas esses textos, dificilmente se qualificará de verdadeiras, como em Antístenes, proposições de um discurso de ficção que, a fim de poder pôr em sintaxe o não-ser com o não-ser, deveria ao menos rebaixar o plano do “objeto exterior”, da referência, ao plano do *pragma* significado, do “conteúdo do pensamento”. De bom grado concluirei dizendo que o estoicismo, próximo nesse aspecto do platonismo, também sofisticada, como testemunha seu gosto pelos paradoxos e jogos entre significantes — mesmo que tal gosto seja, exatamente como no *Eutidemo* de Platão, um testemunho explícito de aversão. E também que o aristotelismo constitui, no fim das contas, a mais avançada estratégia anti-sofística, aristotelismo que consegue, por duas vezes, flagrar o sofista em seu próprio lar — fora da humanidade (*logos* de plantas, que nada dizem), e fora da filosofia (histórias de bodes-cervos, que falam verdadeiramente de coisas que não existem): isso porque logra suspender, o mais eficazmente possível, a relação de co-pertinência entre *logos* e ser, relação que traz em seu bojo a potencial catástrofe da ontologia.

Abstract: This paper intends to show that the triumph of ontology over sophistics only occurs when Aristoteles breaks the relationship between *logos* and being. This relationship is the key for the foundation of a science of being in Parmenides and also for the possibility of its refutation in the arguments of the sophistic “logologia”.

Keywords: ontology – sophistic – logology,

(1,
po
ne

(C

(2,

co

se;

te)

vis

(ce

do

as

im

(el

au

sã

ca

co

me

en

(3,

me

se

Pi

Pl.

(4,

(A

(5

da

ti

Notas

(1) Cf., em 975 a 25, o paradigmático οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι, que se pode traduzir, de modo tríplice, por: “aquilo que nem é ser nem não-ser”, “nem ser nem não ser são”, “não é possível nem ser nem não ser”; e também meu artigo (Cassin 4, pp. 171-178).

(2) Trata-se do capítulo XXXVII da edição Pasquali (Proclus in Platonis Cratylum commentaria Teubner), citado em particular por Aubenque (1, p. 100, e 2, pp. 120 e segs. e nota 58). Cf. Cassin, 5, p. 28. À falta de qualquer menção a Antístenes no texto platônico, deve-se observar que não se trata (ao menos para Pasquali, haja vista a ordem que propõe) de um comentário a 429b (como Pierre Auberque), ou 429d (como creio), mas de um escólio a 385d, anexado à observação de Sócrates acerca do hekastōi onoma, o nome, que cada um dá a cada coisa, mesmo se difere segundo as línguas e os usuários; assim, Antístenes se apropria de Protágoras de um modo inteiramente diferente do de Aristóteles, no qual se trata do nome de cada coisa (ekaston, Met. V, 1024b 35), do enunciado próprio a cada coisa (ho oikeos logos, ho autou logos, 33, 35). Em Platão, todas as maneiras, igualmente relativas, de nomear são igualmente justas; em Aristóteles, não há senão um enunciado apropriado para cada coisa, e todos os outros falam de alguma outra coisa. Estando dada alguma coisa, é pois impossível haver contradição, tanto porque todos os nomes são igualmente verdadeiros desde o momento em que os damos, quanto porque o nome ou o enunciado verdadeiro é, ao mesmo tempo, o único possível.

(3) Para essa tradução e para a problemática do todo, permito-me a referência a meu artigo Les Muses et la Philosophie. Eléments pour une Histoire du Pseudos, a ser publicado nos Etudes sur le Sophiste de Platon, volume coletivo sob a direção de Pierre Aubenque, bem como aos trabalhos de Michel Narcy, A qui la parole?(12) e Platon revu et corrigé (13).

(4) “é nela que reside o sofisma ou, se se preferir, o arbitrário da decisão.” (Aubenque 2, nota 58, p. 121).

(5) É aqui que a clara recusa do legein ti por Proclus ganharia todo seu sentido, dando repentinamente outra intenção ao silêncio acerca da equivalência entre legein ti = legein to on.

(6) *Por exemplo, Terence Irwin (11). Sobre isso, veja-se meu trabalho* Quelques Apories de la Science de l'Être – Aristote et le Linguistic Turn, *a ser publicado nas atas do colóquio sobre Les Stratégies Contemporaines d'Appropriation de l'Antiquité.*

(7) *Assim, como é sabido, o tratado de Aristóteles, Refutações Sofísticas, não é uma compilação das maneiras de refutar os sofistas, mas analisa os mecanismos que permitem aos sofistas levar a bom termo suas próprias refutações, o que por certo posteriormente possibilita não se deixar levar por elas.*

(8) *Não insisto nessa demonstração, pois constitui o centro de meu comentário em Fala, se és homem (Cassin 5).*

(9) *Para Pierre Aubenque (1, p. 128), “a permanência da essência é... pressuposta como fundamento da unicidade do sentido: é porque as coisas têm uma essência que as palavras têm um sentido”; da mesma maneira, para Terence Irwin (11, pp.241-266), “significar alguma coisa requer a existência das essências.”*

(10) *Para Aristóteles, portanto, só resta a definição do verdadeiro e do falso lançada pelo Estrangeiro logo após a primeira ocorrência da citação parmenidiana (“Será, creio, reputado falso um enunciado que diga que os entes não são e que os não-entes são”, 240e 10 e segs.), pois a definição do Sofista não considera a exaustão dos casos, que permite pensar o terceiro excluído. Ora, isso já é, por si só, bastante significativo, pois o enunciado platônico dá testemunho da preeminência do ti como sujeito evocado por todo logos, ao passo que o enunciado aristotélico opera a combinatória entre um sujeito e um predicado de igual importância no enunciado. As sucessivas definições do falso no Sofista não farão senão acentuar a dissimetria (260c 1 e segs.: “O fato de crer nos não-entes ou de dizê-los, eis em suma aquilo que produz o falso no pensamento ou no discurso”; a seguir, 263d, cf. supra). Veja-se Nancy 12, pp. 82-93.*

(11) *Cf. Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 234 e o comentário de Victor Goldschmidt (10, em particular pp. 13-20).*

(12) *É a tradução proposta por Marc Baratin e Françoise Desbordes (3) nos dois textos fundamentais que parafraseio aqui: Diógenes Laércio, Vida dos Filósofos, VII, 55-73, e Sextus Empiricus, Adv. Log., II, 11 (veja-se pp. 122, 128).*

Bibliografia

1. Aubenque, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. Paris, 1983, 5^a edição.
2. _____. *Syntaxe et Sémantique de l'Être*. In: Aubenque, P. (org.). *Études sur Parménide*, I, *Le Poème de Parménide*. Paris, 1989.
3. Baratin, M./Desbordes, F. *L'Analyse Linguistique dans l'Antiquité Classique*. Paris, Klincksieck, 1981.
4. Cassin, B. *Homonymie et amphibologie, ou le mal radicale en traduction*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1989, p. 171-178.
5. _____. *La décision du sens*. Paris, 1989. Em colaboração com M. Nancy.
6. _____. *Le Chant des Sirènes dans le Poème de Parménide*. In: *Études sur Parménide*. Vol. II: *Problèmes d'interprétation*. Organização de Pierre Aubenque. Paris, 1987.
7. _____. *Quelques apories de la science de l'être*. A ser publicado nas atas do colóquio *Les stratégies contemporaines d'appropriations de l'Antiquité*.
8. _____. *Si Parménide*. Lille, 1980.
9. Dixsaut, M. *Platon et le logos de Parménide*. In: *Études sur Parménide*. Vol. II.
10. Goldschmidt, V. *Le système stoicien et l'idée de temps*. Paris, Vrin, 1953.
11. Irwin, T. *Aristotle's concept of signification*. In: *Language and Logos*. Cambridge, Schofield/Nussbaum, 1982.
12. Nancy, M. *A qui la parole?* In: *Platon et Aristote face à Protagoras*. Paris, 1986.
13. _____. *Platon revu et corrigé*. In: *La décision du sens*. Paris, 1989. Em colaboração com B. Cassin.
14. O'Brien, D. Artigo em *Études sur Parménide*. Vol I: *Le Poème de Parménide*. Paris, 1989. Organização de Pierre Aubenque.