

SÓCRATES, DERRIDA E SANTO TOMÁS.

Bernardo Veiga de Oliveira Alves – Universidade Federal do Rio de Janeiro*.

Resumo: O filósofo estruturalista Jacques Derrida propõe uma visão de mundo que nega a possibilidade de adquirir a verdade. Ele se mostra semelhante ao sofista Górgias, mas utiliza argumentos mais complexos retirados da Lingüística de Ferdinand de Saussure. Para contra-argumentar com Derrida, é necessário explorar as premissas socráticas que defendem a existência da verdade e da essência das coisas. E, como ataque ao relativismo, é necessário salientar a sua forma incoerente, pela impossibilidade da sustentação de um modelo que negue a verdade e se proponha, de alguma forma, como verdadeiro. Além disso, é exposto o que Derrida chama de logocentrismo, através da filosofia de São Tomás de Aquino, para se tentar um diálogo mais eficaz entre a filosofia contemporânea e a medieval.

Palavras-chave: Sócrates, Sofistas, Derrida, Estruturalismo, Aquinate.

Abstract: The structuralist philosopher, Jacques Derrida, suggests one view of the world that denies the possibility to get the truth. His world's perspective is similar to one written by the sophist Gorgias, although Derrida uses more complex arguments from the Ferdinand de Saussure's linguistic. To dialog with Derrida is necessary to explore the socratic's premises which defends the existence of the truth and the essence of the things. And, as an attack against the relativism, it is important to underline his incoherent structure. That is a result of the impossible support to a model that denies the truth and shows itself, by anyway, as true. Moreover, it is exposed what Derrida calls "logocentrism" through the philosophy of Saint Thomas, in order to an attempt to establish a more effective dialogue between the contemporary and medieval philosophies.

Keywords: Socrates, Sophists, Derrida, Structuralism, Aquinas.

1. DIFERENÇA ENTRE SÓCRATES E OS SOFISTAS.

O pensamento socrático é fundamentalmente caracterizado pela busca da verdade (*logos*), o que faz de Sócrates o expoente máximo da defesa do saber autêntico. Ao contrário dessa visão, os sofistas professavam um conhecimento

* Aluno do curso de Graduação em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, da ECO/UFRJ. Bolsista do programa de Iniciação Científica da UFRJ. E-mail: bvoa@hotmail.com

aparente e não efetivo que visava ao lucro e não à desinteressada busca pela verdade¹.

O forte ataque socrático está direcionado à retórica sofisticada², ligada não à verdade, mas ao verossímil, àquilo que se assemelha e passa por verdade. O que importa ao sofista é justamente o convencimento. A verdade se afigura como um acidente — é possível, mas de forma alguma é necessária. E somente será possível se for conveniente na persuasão, como afirma Sócrates a Górgias: “Se bem te compreendi, afirmaste ser a retórica a mestra da persuasão, e que todo o seu esforço e exclusiva finalidade visa apenas a esse objetivo”³. Convencer é a arte da retórica.

Os sofistas baseavam intelectualmente a sua retórica em dois tipos de afirmações que procuravam anular o valor da verdade. Górgias procurava acentuar a debilidade humana para conhecer, considerando a busca pela verdade uma ação vã: “Nada existe; se existe, não pode ser conhecido; se conhecido não pode ser transmitido”⁴. Nesse discurso, o sofista procura revelar a impossibilidade da existência, do conhecimento ou da comunicabilidade da verdade. Tenta, de alguma forma, admitir a existência da verdade, mas esta não seria alcançada por causa da deficiência humana, que impossibilitaria tanto a aquisição, quanto a sua transmissão.

Protágoras procura, por outro lado, elevar o homem de tal forma que a própria verdade seria fruto — ou construção — puramente humano. Ganhou fama justamente por esta frase: “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”⁵. Para Protágoras, o homem⁶ é o centro do universo. Todos os juízos implicam em uma afirmação verdadeira, independente da contradição, pois o próprio também diz: “em torno de cada coisa há dois raciocínios que se contrapõem”⁷. A possibilidade de defender argumentos contraditórios, perfeitamente construídos, implicaria humanamente na construção de qualquer argumento que poderia defender qualquer tese.

Tanto a debilidade humana defendida por Górgias, quanto a elevação indevida por Protágoras, resultam na desvinculação da busca pela verdade. O

¹ REALE, G. *História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média – Volume 1*. São Paulo: Paulus. 9ª ed. 2005. p. 73.

² Posteriormente será chamada de *dialética erística* por Schopenhauer (*Arte de ter razão*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005).

³ PLATÃO, *Górgias*. Belém: UFPA. 2002. 453a.

⁴ MARTINS, I.G.F. *Manual esquemático de história da filosofia*. São Paulo: LTR. 2004. p. 28.

⁵ PLATÃO, *Teeteto*. Belém: UFPA. 3ª ed. 2001. 152a.

⁶ Deve-se entender o conceito “homem” de Protágoras no sentido do homem em particular, o que implica necessariamente um relativismo.

⁷ MARTINS, I.G.F. *Manual esquemático de história da filosofia*. São Paulo: LTR. 2004. p. 28.

primeiro afirma que a verdade é praticamente inacessível. Para o segundo, ela só é acessível e admitida através da sua pluralidade, na coexistência dos contraditórios. Ambos podem conduzir, de forma rápida e direta, a um relativismo universal.

2. A LINGÜÍSTICA DE FERDINAND DE SAUSSURE.

Este debate será retomado e atualizado no século XX, principalmente a partir do trabalho de Ferdinand de Saussure. Saussure é considerado por muitos o pai do estruturalismo por ser o fundador da lingüística moderna, base dessa corrente filosófica. O autor procurou, sobretudo, fundamentar o princípio da *arbitrariedade do signo* ao dizer que “o laço que une o significante⁸ ao significado⁹ é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: *o signo lingüístico é arbitrário*”¹⁰. Assim, a idéia de “cadeira” não está ligada por relação alguma interior à seqüência de sons c-a-d-e-i-r-a que lhe serve de significante — poderia ser representada igualmente por outra seqüência, não importa qual. Como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes. Por exemplo, a palavra francesa *tissu* (“pano”) tem por significante *tisy* e a palavra italiana do mesmo significado *panno* tem por significante *p'Anu*.

Outro ponto que Saussure procura salientar é o da língua como um sistema no qual o sentido de cada palavra é a diferença entre ela e todas as outras.

Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são.¹¹

Assim sendo, a justificativa da existência de um signo é interna ao sistema, pois o primeiro foi gerado pelo segundo. Considera-se que este ponto está diretamente relacionado com o primeiro, uma vez que a arbitrariedade do

⁸ Ou, segundo Saussure, *imagem acústica*: impressão psíquica do som da representação de um signo.

⁹ Ou, segundo Saussure, *conceito*: o que é da representação de um signo.

¹⁰ SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix. 2006. p. 81.

¹¹ *Ibid.*, p. 136.

signo resulta necessariamente no seu porquê estrutural. *A priori* ao sistema, o signo é arbitrário, mas após a sua criação no sistema e a associação a um conceito, ele se justifica neste sistema. Quando já admitido que a palavra *árvore* remete ao conceito *árvore*, quer dizer que a razão do signo *árvore* é a diferença entre os outros termos — isto é, não ser os outros, como *mesa*, *cachorro*, *andar* etc. O signo é um dado do sistema que se impõe pela estrutura lingüística¹².

3. A INTERPRETAÇÃO DE SAUSSURE POR JACQUES DERRIDA.

Jacques Derrida se notabilizou pelo desenvolvimento da teoria da desconstrução, a partir do pensamento de Saussure. Derrida procurou levar até as últimas conseqüências o pensamento do filósofo, procurando aplicar as premissas da lingüística moderna em todo universo das ciências e dos seus postulados. O desconstrucionismo¹³ admite que a língua é um sistema de diferenças entre signos, da mesma forma que Saussure, mas afirma categoricamente que ela não tem referência a qualquer significado externo. Todo o pensamento humano — o que se diz, o que se escreve — é apenas a exploração das possibilidades internas do sistema. Não é possível afirmar a realidade ou os fatos, porque somente é possível afirmar sobre o sistema lingüístico dentro dele mesmo.

O filósofo procura abandonar toda noção de verdade, nascida do *logos*, com a visão de uma nova “racionalidade”, inaugurada pelo seu estruturalismo, como afirma:

A ‘racionalidade’ — mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pela razão que aparecerá no final desta frase —, que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as

¹² Acreditamos que nesses dois pontos Saussure foi erroneamente interpretado pelos estruturalistas posteriores, sobretudo por Jaques Derrida (como será explicado). Eles exageraram a amplitude dessas premissas lingüísticas para outras ciências, pervertendo o seu sentido original e levando a um relativismo sem referência à realidade. Esta má interpretação é evidente justamente no texto de Saussure: “Quando afirmo simplesmente que uma palavra significa alguma coisa, quando me atenho à associação da imagem acústica com o conceito, faço uma operação que pode, em certa medida, *ser exata e dar uma idéia da realidade*; mas em nenhum caso exprime o fato lingüístico na sua essência e na sua amplitude” (*Id., ibid.*, p. 136., *grifos nossos*). Derrida passará da arbitrariedade do signo para a arbitrariedade do conceito.

¹³ Ou teoria da desconstrução.

significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de *verdade*.¹⁴

A relação do discurso com a realidade é interrompida, implicando necessariamente na negação da verdade. O que existe, que está ao alcance do pensamento humano, é a “escritura”, “textos” ou “discursos”. Mas como não há realidade externa de onde seriam retirados os discursos, não tem sentido falar de discursos verdadeiros ou falsos. Sem representação da realidade, não há verdade no discurso¹⁵.

O autor corrobora a premissa de Saussure: “Por vezes, contestou-se que a fala fosse uma vestimenta para o pensamento. Husserl, Saussure, Lavelle não deixaram de fazê-lo”¹⁶. Para Derrida, a linguagem e o pensamento não possuem vínculo, não existe uma vestimenta¹⁷ do pensamento, porque o que expressaria o pensamento, de fato, expressa somente o que o sistema expressa. O sistema lingüístico não é apenas o que limita o pensamento, mas é aquilo que impossibilita um pensamento fora do sistema:

E, entretanto, se a leitura¹⁸ não deve contentar-se em reduplicar o texto, não pode legitimamente transgredir o texto em direção a algo que não ele, em direção a um referente (realidade metafísica, histórica, psicobiográfica etc.) ou em direção a um significado fora de texto cujo conteúdo poderia dar-se, teria podido dar-se fora da língua, isto é, no sentido que aqui damos a esta palavra, fora da escritura em geral. Daí por que as considerações metodológicas que aqui arriscamos sobre um exemplo são estreitamente dependentes das proposições gerais que elaboramos mais acima, quanto a ausência do referente ou do significado transcendental. *Não há fora-de-texto*.¹⁹

¹⁴ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 2006. p. 13, *grifos nossos*.

¹⁵ É o mesmo caso da deturpação das teorias de Albert Einstein, suposto autor — na opinião de muitos leigos — da sentença ‘tudo é relativo’. Einstein nunca disse esta frase, nem poderia, pois é um enunciado que não faz sentido: a relatividade de todas as coisas impediria que se usasse a palavra ‘tudo’, que consta da própria frase.

¹⁶ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 2006. p. 42 e 43. Vamos, sobretudo, nos deter na análise em Saussure.

¹⁷ Com o seguinte sentido: representar, mostrar.

¹⁸ Com o seguinte sentido: ato de interpretar o sistema.

¹⁹ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 2006. p. 194.

Como o sistema não tem relação com a realidade, mas somente com ele mesmo, surge uma espécie de abismo entre o pensamento, o sistema e a realidade. Por isso não há nada fora da escritura, *não há fora-de-texto*.

O que Derrida pretende fazer é o total encerramento da verdade como *logos*:

A história da metafísica que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas também, fora dos limites aparentes, dos pré-socráticos a Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a ressalva de uma excursão metafórica de que deveremos dar conta, o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala ‘plena’.²⁰ (*Id., ibid.*, pág. 4)

Esse “rebaixamento da escritura” consiste em relacioná-la a um objeto inexistente, a verdade. Ao que está relacionado à defesa de uma verdade existente e alcançável ele deu o nome de logocentrismo:

É este logocentrismo que, ao limitar através de uma má abstração o sistema interno de língua em geral, impede a Saussure e à maior parte de seus sucessores a determinação plena e explícita do que tem como nome "o objeto integral e concreto da lingüística".

O logocentrismo seria um erro, porque ele desconsideraria o poder do sistema, que limita e determina a ciência e a possibilidade de uma ciência. Nesta concepção a existência da verdade prevalece sobre a existência de um sistema soberano à realidade, a lingüística. O logocentrismo buscaria uma suposta verdade por meios ineficazes, porque o sistema, fechado em si mesmo, impossibilitaria essa busca. Derrida identifica o logocentrismo com o que ele chama de “metafísica da presença”, que seria a concepção da realidade dos entes. A visão dessa metafísica justificaria a admissão do logocentrismo, uma vez que existiria o objeto, o *logos*. “Identificamos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, potente, sistemático e irreprímível, de um tal significado”²¹. A união da existência de um *logos* e da realidade dos entes permite a busca de um significado, que seria exatamente

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹ *Ibid.*, p. 60

fruto dessa relação do pensamento com os entes. Mas isso é impossível, pois justamente o sistema nega essa possibilidade. Não há ponte. Embora possa até, de alguma forma, existir os entes e o pensamento — que Derrida não questiona diretamente —, o problema é o sistema que não possui vínculo com o real. A metafísica da presença não é suficiente para alcançar a realidade, porque, além do limite do sistema, ela também é uma espécie de ciência que foi produzida nos moldes errôneos de uma visão distorcida, diferente da lingüística de Saussure.

4. O ESTRUTURALISMO DE DERRIDA COMO SOFISTA DO SÉCULO XXI.

A base da filosofia de Derrida se caracteriza pela adesão, direta ou indiretamente, ao pensamento de Górgias²². De forma um pouco primitiva — em relação ao estruturalismo — o sofista tenta justificar a impossibilidade da comunicação:

Como (...) alguém poderia expressar com a *palavra* o que *vê*? Ou como isso poderia tornar-se manifesto para quem o escuta sem tê-lo visto? Com efeito, assim como a vista não conhece sons, o ouvido não ouve as cores, mas os sons; e diz o certo quem diz, mas não diz uma cor nem uma experiência.²³

O relativismo de Górgias, na verdade, é o embrião do estruturalismo. O que ele entende por palavra, Derrida dirá que é o sistema lingüístico de Saussure. Se a palavra só expressa ela mesma, o sistema também só fala de si próprio. A *palavra* de Górgias é o *sistema* de Derrida.

Mas esse sistema engloba em muitos aspectos essa palavra de Górgias, porque aquele se refere a todo o universo dos signos. A palavra é somente uma dessas possibilidades. Portanto, para o estruturalista o sistema é soberano, abarca um maior número de elementos e justifica a sua existência na lingüística moderna de Saussure. É tão superior que transcende à capacidade humana de alcançar a verdade. Parece que, de certa forma, Derrida penetra no pensamento do sofista e o complementa encontrando aquilo que justificaria todo o relativismo. O sistema é a comunicação que não se dá, a verdade que não se revela. É a estrutura que sustenta a negação do logos.

²² Em relação a Protágoras, Derrida não usa o seu pensamento como base, apesar de também gerar, por consequência, o relativismo do homem como medida de todas as coisas.

²³ REALE, G. *História da Filosofia – Antigüidade e Idade Média – Volume 1*. São Paulo: Paulus. 9ª ed. 2005. p. 78 e 79. *grifos nossos*.

Como os novos tempos exigem uma nova comunicação, ao contrário da propagação exclusiva da *Polis* grega, o estruturalismo se manifesta sobretudo nas universidades. Assim sendo, o sofista do século XXI possui ares acadêmicos, que se revestem de uma imagem iluminista, contra o que seria *os preconceitos de uma visão logocêntrica*. Essa corrente estrutura o pensamento sofista, fornece uma construção ideológica e fortalece os seus argumentos. Diferente de um repúdio histórico aos sofistas²⁴, o estruturalismo é a consagração máxima desse pensamento.

5. SÓCRATES CONTRA DERRIDA.

Sócrates é um dos maiores representantes do logocentrismo definido por Derrida. O ataque socrático aos sofistas pode ser aplicado ao estruturalista, uma vez que ambos possuem as mesmas bases. E justamente “foi Sócrates quem salvou o pensamento grego do perigo mortal em que o colocava a sofística. (...) procurou soerguer a razão orientando-a para a verdade, isto é, para aquilo para o qual ela foi feita”²⁵ Mas como Sócrates contra-argumentaria com Derrida?

Ele poderia começar pelo ataque à forma, relacionado à própria base do estruturalismo. Derrida se mostra como um grande adversário da visão logocêntrica, que defende uma verdade, mas o próprio a ataca como se fosse a maior mentira. Como é possível atacar qualquer mentira sem defender nenhuma verdade? Pior do que dizer que todos podem estar errados, menos aquele que aponta o erro, com efeito, é dizer que necessariamente todos estão errados, o que implica, também necessariamente, no erro de quem acusa. O estruturalista cai no erro da auto-referência de todo relativista, pois o que vale para os outros também deve valer para si mesmo. Ele se cansa de atacar os outros, mas não consegue reparar que ele é alvo dos próprios ataques.

Em relação ao sistema, que impede a aquisição da verdade por ser superior à capacidade humana, é necessário se perguntar como Derrida adquiriu tal conhecimento. Ao menos que tenha tido uma experiência mística (ou seja, metafísica), o estruturalista teve que usar da língua para se comunicar e adquirir o que defende. Mas, ora, como é possível adquirir o conhecimento se o sistema impede a sua própria aquisição? O que invalida o conhecimento da “metafísica de presença” também anula a verdade sobre o conhecimento do sistema e sobre as conseqüências, como um relativismo universal.

²⁴ *Ibid.*, p. 78 e 79.

²⁵ MARITAIN, J. *Introdução geral à filosofia: elementos de filosofia 1*. Rio de Janeiro: Agir. 1987. p. 47.

Inicialmente o problema de Derrida se mostra de duas formas: o ataque a toda verdade (inclusive ao próprio, indiretamente), e a superioridade do sistema perante a inteligência. No primeiro caso, ocorre a impossibilidade da afirmação generalizada da negação da verdade. No segundo, a impossibilidade da aquisição do conhecimento do primeiro. O primeiro ataca Derrida em relação à contradição dos fins do seu pensamento. O segundo ataca os meios para tal aquisição. Ambos negam diretamente o estruturalista, dentro das bases da sua filosofia.

O logocentrismo de Sócrates se baseia na busca da essência²⁶ das coisas e na admissão da verdade e do erro²⁷. Por essência deve se entender o que a coisa é, o que seria a verdade da coisa. Por outro lado, o erro e a falsidade são o que a coisa não é. O relativismo de Derrida impossibilita a afirmação da essência das coisas, porque a língua só se estende por ela mesma. Tanto a verdade quanto o erro são irrelevantes para o estruturalista, pois eles são as mesmas coisas, uma vez que provêm da mesma visão logocêntrica. São, de fato, afirmações sobre a realidade que se assemelham com o que seria falso ou verdadeiro dessa visão.

Por isso que para Derrida afirmar qualquer coisa e tentar salvar o seu relativismo, ele deveria, de alguma forma que aparentemente é impossível, sair da realidade e proferir juízos que transcenderiam ao universo lingüístico. Mas o maior problema, de onde provém a contradição definitiva, é a própria afirmação do filósofo de que “*Não há fora-de-texto*”. O estruturalista, ao concluir que não há logos — pois só há o que está *dentro-do-texto* — por causa da superioridade do sistema, deveria também afirmar que tudo sobre o sistema não é verdadeiro. Então, em função da superioridade do sistema — que resulta na negação da verdade — também não é possível dizer que ele é superior. O estruturalismo vai contra a própria estrutura do sistema, porque ele é a parte de um todo da realidade. O sistema é real, logo não pode ser verdadeiro. Portanto é impossível afirmar qualquer coisa sem admitir a possibilidade do que Derrida chama de “*metafísica da presença*”, sem admitir o logos, a verdade e a essência.

²⁶ Sócrates “procura responder à questão: ‘O que é a natureza ou realidade última do homem?’, ou seja, ‘o que é a essência do homem?’” (REALE, G. *História da Filosofia – Antigüidade e Idade Média – Volume 1*. São Paulo: Paulus. 9ª ed. 2005. p. 27.)

²⁷ “Em qualquer hipótese, o que se conclui é que nas opiniões dos homens não há só verdade, porém as duas coisas: verdades e erros” (PLATÃO, *Teeteto*. Belém: UFPA. 3ª ed. 2001. pág. 78).

6. REALISMO ABSOLUTO E MODERADO.

Sabemos que Sócrates não escreveu nada, mas conhecemos parte da sua doutrina através de seu discípulo Platão. E, acreditamos que a crítica da “metafísica da presença” de Derrida é um ataque mais forte ao sistema realista absoluto, de origem platônica, conforme a classificação maritainiana, do que o realismo moderado, de origem aristotélico-tomista²⁸. Porque Derrida elogia e eleva tanto a linguagem que excede à sua própria condição. Nisto, a sua crítica, de uma certa forma bem restrita, vai ao encontro com a filosofia realista moderada, mas de encontro com o realismo absoluto.

A dialética socrático-platônica é um bom método para criticar as afirmações derridianas, pela contradição interna deste sistema, como vimos. Mas isto não quer dizer plenamente que acreditamos que todo o sistema platônico esteja correto, nem que desprezamos totalmente a crítica de Derrida à “metafísica da presença”. Faremos, então, uma breve apresentação da noção de verdade do realismo moderado de São Tomás de Aquino e manteremos o diálogo com Jacques Derrida.

7. SANTO TOMÁS E DERRIDA.

Conforme o pensador inglês Chesterton: “Enquanto o intelectual renascentista se perguntava: Ser ou não ser; o pesado pensador medieval [Santo Tomás] respondia com a voz de trovão: ‘Ser, eis a resposta’”²⁹ O pensamento de Derrida se estende além da dúvida renascentista e afirma categoricamente não propriamente um niilismo, mas a impossibilidade de alcançar o ser, a realidade das coisas. Ele não ataca a realidade como uma espécie de não ser, como Platão fizera e criara um mundo perfeito do ser, apenas a ignora por causa da superioridade da linguagem.

Para Tomás toda afirmação possui o ser como pressuposto. Seria impossível, pois, negar a própria realidade e tentar afirmar algo sobre ela. Neste sentido Derrida não nega santo Tomás justamente porque não é niilista e não nega a existência das coisas. Eles divergem, antes, na forma de transmissão e aquisição desta realidade, como adverte Faitanin ao referir-se à doutrina do Aquinate:

O intelecto produz, por abstração da atual presença particular do objeto e da impressão sensível que esta

²⁸ MARITAIN, J. *Introdução geral à filosofia: elementos de filosofia 1*. Rio de Janeiro: Agir. 1987. p. 106 e 107.

²⁹ *apud* MARTINS, I.G.F. *Manual esquemático de história da filosofia*. São Paulo: LTR. 2004. p. 94.

presença gera no órgão do sentido, uma *espécie* do objeto real. Esta espécie é *similitude* do objeto existente fora do intelecto.

Uma vez feito isso o intelecto *concebe* nele mesmo – daí conceito – um *verbo mental*, uma *palavra* universal que é conservada na *memória*, sem a atual presença do objeto particular e de sua impressão sensível no órgão do sentido. Em última instância o que o intelecto produz é um *conceito universal*, comum a todo e qualquer objeto que possua a mesma natureza daquele a que o intelecto conhece³⁰.

É sobretudo na questão do verbo mental que ambos são contraditórios entre si. Para Derrida o pensamento só se dá por meio da linguagem, de tal forma que tudo o que é pensado ou expressado internamente só se dá pela palavra. Porém, o conceito, de uma certa forma, precede a palavra ou signo – e pode ser aperfeiçoado através da palavra – como afirma Tomás: “É evidente que o conceito interior da alma precede a palavra proferida vocalmente e é como que sua causa”³¹ A linguagem é a conseqüência do que está no intelecto.

Mas, ao mesmo tempo que não podemos negar que conhecemos muitas coisas através dos signos, ou palavras em um sentido mais geral, é impossível tampouco afirmar a experiência anterior às palavras através de um contato direto com a realidade. Pois, considerando que “aquilo que é expresso com a voz é signo do que há nas potências da alma”,³² devemos consentir necessariamente com a existência daquilo que há nesta potencialidade, isto é, o conhecimento, a verdade das coisas.

Para Santo Tomás a verdade possui um valor objetivo, relativo ao seu objeto real. Ela é, pois, o fruto desta relação de submissão do intelecto com a realidade. Mas ao mesmo tempo que ela é objetiva, conforme a realidade, ela é subjetiva porque só se realiza propriamente no intelecto singular: “o conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que o conhece”³³.

Acreditamos que Derrida tenha tomado de forma absoluta e igual a noção de verdade e a de ser. A verdade do intelecto é limitada pelas disposições do intelecto, não do objeto. Quando se afirma que o homem consegue alcançar o

³⁰ FAITANIN, P. *Uma leitura do relativismo a partir da noção de Verdade em São Tomás de Aquino*. Revista on-line www.aquinate.net. n.º 2. 2006. Acessada 23/09/2007, às 16h. p. 209.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, S. Introdução - Sobre a diferença entre a palavra divina e humana. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª ed. 2002b. p. 285.

³² *Ibid.*, pág. 285.

³³ *Id.*, *S. Th.*, I, q.16, a. 1, rep. São Paulo: Loyola. 2ª ed. 2003. p. 358.

logos, não quer dizer que ele o consiga alcançar totalmente, mas no limite das suas disposições. O homem plenamente nunca alcançará o *logos*, “o nosso conhecimento é tão limitado que nenhum filósofo até hoje conseguiu perfeitamente investigar a natureza de uma só mosca”³⁴ (*Id.*, 2002a, pág. 19). Ele o alcança de uma forma imperfeita, mas o alcança. Fica em um intervalo entre o não-ser e a totalidade do ser (embora fique muito mais próximo do não-ser)³⁵. A crítica de Derrida ao logocentrismo concebe o conhecimento como algo absoluto e imutável, uma espécie de apriorismo, semelhante ao realismo absoluto platônico. Tal crítica é verdadeira quando nega o conhecimento *a priori*, mas falsa quando nega toda e qualquer forma de conhecimento fora da submissão à linguagem.

8. ESTRUTURALISMO, IDEALISMO E LOUCURA.

Para Derrida o realismo aristotélico-tomista é um absurdo porque a verdade seria pura criação intelectual, fora do sistema lingüístico. Assim este filósofo retoma a herança do relativismo kantiano:

A filosofia idealista de Kant, por exemplo, parece entender que a verdade é uma produção única e exclusiva da razão a ponto de parecer sugerir ser uma invenção da própria razão ao afirmar ser a verdade concordância do conhecimento consigo mesmo³⁶.

Derrida confirma o idealismo kantiano, mas, ao invés de sobreerguer o intelecto, eleva a linguagem. A ruptura existente entre o intelecto e a realidade de Kant se mostra dupla em Derrida, pelo acréscimo da linguagem, pois entre o intelecto e a realidade existe a linguagem.

³⁴ *Id.*, Introdução - *Exposição sobre o Credo*. São Paulo: Loyola. 5ª ed. 2002a. p. 19.

³⁵ Sócrates, considerado um grande sábio, sempre considerou que não sabia praticamente nada, como se soubesse um ponto em uma linha de infinitos pontos, conforme diz: “Procurei demonstrar-lhe que ele parecia sábio sem o ser. Daí me veio o ódio dele e de muitos dos presentes. Então, pus-me a considerar, de mim para mim, que eu sou mais sábio do que esse homem, pois que ao contrário, nenhum de nós sabe nada de belo e de bom, mas aquele homem acredita saber alguma coisa, sem sabê-la, enquanto eu, como não sei nada, também estou certo de não saber. Parece, pois, que eu seja mais sábio do que ele, nisso – ainda que seja pouca coisa: não acredito saber aquilo que não sei.” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Atena. 1956. p. 19 e 20.)

³⁶ FAITANIN, P. *Uma leitura do relativismo a partir da noção de Verdade em São Tomás de Aquino*. Revista on-line www.aquinate.net. n° 2. 2006. Acessada 23/09/2007, às 16h. p. 213.

Os erros de Derrida e do idealismo em geral é colocar a fonte do conhecimento no exterior da realidade³⁷, como a linguagem, ou o eu. Eles esquecem que são da mesma realidade que criticam e de lá (ou daqui) que tiram as conclusões das teorias idealistas. Um idealista viveu, experimentou a realidade antes de ser idealista. A sua filosofia vai de encontro com a experiência e a sua justificativa é uma espécie de um absurdo do conhecimento. Costumam negar o princípio aristotélico da não contradição e todo o valor da verdade como adesão da mente à realidade. Ao mesmo tempo em que o idealismo e relativismo negam este princípio, eles se propõem, dependendo da habilidade do filósofo, como uma visão coerente.

Em última instância, o tomismo possui uma herança muito forte do realismo aristotélico: desta experiência das coisas, da admissão da realidade ontológica, da possibilidade do pensamento, de uma espécie de “toque ontológico” do senso comum. Um autor, Chesterton, com uma forte inclinação ao realismo aristotélico afirma que a negação desta visão gera uma espécie de loucura. Na sua concepção o louco é aquele que perdeu a noção simples – não ingênua – da realidade; que deseja não só colocar a cabeça no céu, mas todos os membros, sem ter absolutamente nada no chão:

Todos aqueles que têm tido a infelicidade de lidar com criaturas completamente doidas ou que estão no estágio inicial da doença mental sabem que uma de suas características mais sinistras é a espantosa clareza nos pormenores: as coisas ligam-se umas às outras em um plano mais intrincado do que um labirinto. Se você discutir com um doido, muito provavelmente levará a pior, pois a mente do alienado, em muitos sentidos, move-se muito mais rapidamente porque não se detém em coisas que preocupam apenas quem tem bom raciocínio. O louco não se preocupa com o que diz respeito ao temperamento, à caridade ou à certeza cega da experiência. A perda de certas afecções sãs tornou-o mais lógico. A maneira como se encara, vulgarmente, a loucura é errônea: o louco não é o homem que perdeu a razão, mas o homem que perdeu tudo, menos a razão.³⁸

³⁷ *realidade*: deve ser entendida no sentido de natural, não artificial e subjetivo.

³⁸ CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: LTR. 2001. p. 36.

Não quero com isso atacar os idealistas, chamando-os de loucos, mas chamo a sua filosofia de loucura. O sistema de Derrida, se admitirmos que não há o princípio da não contradição, é coerente, faz sentido interno; mas, ao mesmo tempo, não possui sentido algum na experiência simples do senso comum. Ora, as pessoas se comunicam, passam para os outros o seu pensamento – não plenamente, mas passam alguma coisa – conhecem de alguma forma a realidade etc. Esta noção do contato com a experiência do mundo é, na verdade, o único argumento contra o idealismo e por conseguinte, contra o estruturalismo de Derrida.

9. CONCLUSÃO.

O relativismo de Derrida tem as suas bases na antiguidade, nos sofistas e, sobretudo, em Górgias. O que o estruturalista interpreta em Saussure também possui forte relação com a antiguidade, pois o relativismo que aponta no lingüista é também semelhante ao dos sofistas. A diferença é o desenvolvimento da argumentação.

O ataque de Sócrates aos sofistas da sua época parece ser mais simples porque os antigos argumentos eram, além de simples de compreender, simples para contra-argumentar. Contudo, o estruturalismo de Derrida se mostra mais complexo tanto na crítica à verdade, quanto na sua própria forma. Não é evidente a sua contradição — ao contrário, é complexa. A própria história deve ter ensinado uma nova arte sofística. Não basta negar a verdade, mas deve-se confusamente negar a verdade, o que dificultará a contra-argumentação, pois ninguém ataca racionalmente o que não compreende. A inovação da sofística dos séculos XX e XXI está justamente na nova forma de dizer a mesma coisa. O que Derrida chama de “escritura”, “sistema”, “texto”, Górgias chamava de “palavra”. O que o estruturalista chama de logocentrismo, o sofista chama de “defesa da verdade”.

Mas, sobretudo, o grande problema dos sofistas — novos ou antigos — que fica encoberto é a implicação no relativismo moral (“tudo é permitido”). Por isso, se fazem necessários o reconhecimento e o ataque ao relativismo intelectual, pois o pensamento implica na forma de agir. Além disso, muitos até afirmam que Sócrates não era um metafísico, mas um médico das almas³⁹, pois a finalidade era retirar a alma da ignorância e conceder a liberdade para retamente agir.

A crítica derridiana se concentra no sistema logocêntrico platônico, como um realismo absoluto. Derrida não defende um solipsismo que nega a

³⁹ MARITAIN, J. *Introdução geral à filosofia: elementos de filosofia 1*. Rio de Janeiro: Agir. 1987. p. 48.

existência do real, mas sim a capacidade de apreendê-lo, semelhante ao sistema kantiano, porém através de um novo abismo, entre a realidade e a linguagem e entre a linguagem e o intelecto. São Tomás parece, pois, um grande autor para criticar o sistema derridiano, que possui uma boa proposta para a noção da verdade e a negação destes abismos como uma ruptura absoluta.

Para a compreensão das implicações morais do novo sofisma de Derrida, é necessário um estudo mais aprofundado sobre a questão ética, que precisaria, além de Sócrates, de outros filósofos com um estudo mais desenvolvido nessa área, como por exemplo, Aristóteles. Contudo, todo estudo sobre a moralidade não deve ignorar o desenvolvimento do argumento no intelecto, lembrando que por trás de todo relativismo moral, existe sempre um relativismo intelectual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola. 2ª ed. 2003
_____. *Exposição sobre o Credo*. São Paulo: Loyola. 5ª ed. 2002a.
_____. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª ed. 2002b.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: LTR. 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 2006.
- MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia: elementos de filosofia* 1. Rio de Janeiro: Agir. 1987.
- MARTINS, Ives Gandra Filho. *Manual esquemático de história da filosofia*. São Paulo: LTR. 2004.
- PLATÃO. *Górgias*. Belém: UFPA. 2002.
_____. *Teeteto*. Belém: UFPA. 3ª ed. 2001.
_____. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Atena. 1956.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix. 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Arte de ter razão*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia – Antigüidade e Idade Média – Volume 1*. São Paulo: Paulus. 9ª ed. 2005.

Site:

FAITANIN, Paulo. “Uma leitura do relativismo a partir da noção de Verdade em São Tomás de Aquino”. Revista on-line www.aquinate.net. nº 2. 2006. Acessada 23/09/2007, às 16h.