

ENTRE CÃO E LOBO: COM SOFISTA POR MESTRE

BETWEEN DOG AND WOLF: THE SOPHIST AS TEACHER

JAA TORRANO*

Resumo: No prólogo do *Sofista* de Platão, confrontam-se dois pontos de vista sobre a figura do sofista: 1) o de Sócrates, benevolente, disposto a considerar a possibilidade de que o sofista, o político e o filósofo constituam um único gênero; 2) do Estrangeiro de Eléia, hostil à figura em questão, e freqüentemente depreciativo dela. No desenvolvimento do diálogo, verifica-se que o ponto de vista inicial de Sócrates revela-se o mais verdadeiro e impõe-se à revelia do Estrangeiro de Eléia.

Palavras-chave: sofista; aporia; comunidade de gêneros; unidade *enantiológica*.

Abstract: In the prologue of Plato's *Sophist*, two views about the sophist are presented: 1) the benevolent one of Socrates, who is willing to consider the possibility that the sophist, the statesman, and the philosopher all belong to the same kind; 2) the hostile and critical one of the Stranger from Elea. In the course of the dialogue, it can be seen that Socrates' initial view proves to be the more correct and to prevail over that of the Stranger from Elea.

Key-words: sophist; aporia; gender community; *enantiological* unity.

O POLICÉFALO SOFISTA

Entre os leitores e comentadores dos *Diálogos* de Platão, é comum o lastimável equívoco de considerar como uma sentença verdadeira e definitiva o que no diálogo intitulado *Sofista* constitui a atitude peculiar do estrangeiro de Eléia perante a figura multifária do sofista. No *Sofista*, há de se distinguir entre a atitude de Sócrates perante os sofistas, a do estrangeiro de Eléia, e o que o desenvolvimento mesmo do diálogo nos mostra a respeito dos sofistas, a despeito e à revelia da atitude do estrangeiro que, no entanto, dirige o diálogo.

Já no prólogo desse diálogo contrapõem-se a atitude de Sócrates, disposto a considerar a possibilidade de pertencerem a um só e mesmo gênero os filósofos, os políticos e os sofistas (*Sofista*, 216 c 1 – 217 a 8), e a atitude do

* Jaa Torrano é professor de Letras Clássicas da Univ. de São Paulo, SP. E-mail: jtorrano@usp.br

estrangeiro de Eléia, que tranqüila e dogmaticamente responde à questão de Sócrates considerando-os três gêneros distintos (*Sofista*, 217 b 2); mas essa tranqüilidade dogmática será repetidas vezes perturbada e contestada pelo desenvolvimento mesmo desse diálogo, tanto pela doutrina fundamental da comunidade dos gêneros, quanto pelas inevitáveis e incontornáveis intervenções da realidade dessa mesma doutrina no andamento do diálogo, como, por exemplo, quando ao perseguir o que seja o sofista descobre-se antes o que é o filósofo (*Sofista*, 253 e 8-9).

No prólogo, quando Teodoro apresenta o estrangeiro de Eléia como filósofo pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão, Sócrates – citando a doutrina homérica segundo a qual os Deuses, e especialmente Zeus Hóspede, tornam-se companheiros dos homens reverentes, e assim observam as transgressões e a equidade dos homens – pergunta se Teodoro não teria trazido, sem perceber, não um estrangeiro, mas um Deus, e em seguida pergunta também se não teria trazido consigo um Deus refutador, que nos espreitaria e refutaria a nós que somos fracos em argumentação. Esta brincadeira de Sócrates é muito reveladora, não só porque cita e assim resgata a doutrina homérica que se condenava em *República*, mas ainda pela divertida jovialidade com que sobrepõe as figuras do Deus companheiro e do sofista refutador.

Teodoro esclarece que não é esse o caráter de seu hóspede, mas é mais comedido que os que se dedicam à erística, e que esse homem não lhe parece um Deus, mas divino, pois assim considera a todos os filósofos. Sócrates, então, pondera que talvez não seja muito mais fácil discernir o gênero do filósofo que o do Deus, e propõe ao estrangeiro a questão se o filósofo, o político e o sofista constituem um único gênero, ou dois, ou ainda, já que há três nomes, três gêneros, um para cada nome. Proposta por Sócrates nesses termos, a questão anuncia o tema central da investigação deste diálogo, a saber, o da comunidade dos gêneros; e também deixa clara a posição inicial de Sócrates a respeito desse assunto, uma atitude de indecisão se o filósofo, o político e o sofista perfazem um único gênero, ou dois, ou três gêneros diferentes.

Bem diversa é a atitude do estrangeiro, que os toma por três gêneros distintos, embora reconheça a dificuldade de discerni-los claramente. O desenvolvimento mostra claramente tanto a hostilidade do estrangeiro para com o sofista, quanto o entrelaçamento e interdependência em que o gênero do filósofo e o do sofista se encontram. A hostilidade se revela na caracterização pejorativa até mesmo dos aspectos positivos do sofista, pois para o

estrangeiro de Eléia se impôs a tarefa de capturar o sofista numa definição capaz de denunciar todo o perigo que nos ronda e ameaça no gênero dos sofistas.

A atitude do estrangeiro de Eléia perante o sofista, se por um lado atende às exigências de clareza e rigor de uma posição metodicamente determinada e assumida, por outro lado – ao tratar o sofista como o inimigo ou como a presa a ser capturada nas malhas da definição – dissimula e confunde quando descreve em termos pejorativos até mesmo as virtudes e qualidades positivas do sofista. Instaura-se, assim, o jogo de recusar ao sofista o reconhecimento de suas virtudes e excelências, as quais, no entanto, se impõem ao longo da investigação pelas exigências mesmas de clareza e acribia da investigação. Esse jogo se mantém e se entretém com as definições que se desdobram no afã de capturar o sofista.

Nas quatro primeiras definições, o caráter formador e propedêutico do ofício de sofista não mais se descreve como uma atividade intelectual, mas é desfigurado por um ponto de vista que o vê realizar-se e consumir-se ao rés do sensível. Ao ser definido como 1º.) “caçador interesseiro de jovens ricos”, 2º.) “comerciante de conhecimento”, 3º.) “revendedor de conhecimento” e 4º.) “produtor e vendedor de conhecimento”, o ofício de sofista é degradado do plano inteligível para o sensível, e assim, rebaixado na hierarquia que submete o sensível ao inteligível, perde – aparentemente – toda dignidade intelectual. Essa perda é puramente aparente, porque o ponto de vista pode criar a aparência, mas não a realidade do que se vê.

A quinta definição, ao dar o sofista como “erístico”, traz consigo tanta luta, tanta contenda e tanto combate, tanto litígio e tanta controvérsia, que ao distinguir “pela remuneração” o sofista dos demais erísticos, que o são pelo prazer da tagarelice, essa distinção crematística (“pela remuneração”) parece antes resgatá-lo de todo esse mau-caratismo com um laivo de senso prático.

Erística se diz a controvérsia conduzida com arte e versando sobre o justo em si, o injusto em si e outras determinações gerais. Ela pode ser de se perder ou de se ganhar dinheiro. Quando pelo prazer de entreter-se com ela descuida-se dos próprios interesses, sem que o discurso no entanto proporcione prazer à multidão dos ouvintes, ela se chama tagarelice. O sofista se define pela erística com que se ganha dinheiro. Não só esse aspecto financeiro da erística praticada pelos sofistas exclui de seu âmbito a figura de Sócrates, negligente de seus próprios interesses por amor da investigação dialética, mas ainda em diversos passos dos Diálogos a atividade propriamente filosófica de Sócrates aos olhos da multidão ou do senso comum

parece tagarellice (cf. *Górgias*, 489 b 6; *Fédon*, 70 c; *Teeteto* 195 b; *Político* 270 a; *República*, 488 c; &c).

No entanto, a sexta definição de sofista – que em resumo o descreve como “quem purifica as almas de opiniões que são um obstáculo às ciências” (*Sofista*, 231 e 5-6) – parece não se aplicar a ninguém mais senão a Sócrates.

Por participarem da arte da aquisição, que as integra e subsume, as cinco primeiras definições estão entrelaçadas. A sexta definição surge e emerge da arte da separação, e aparentemente está separada e isolada das definições anteriores, se não fosse pelo aparente caráter negativo, comum à erística e à sofística vista como arte purificatória.

Mas o sofista é mesmo um purificador? Com a sua jovialidade habitual, de quem está sempre a jogar e a brincar, Sócrates mesmo o diz, em um trecho jocoso de *Crátilo*, onde, em transe entusiástico, propõe que no presente dia se aproveite dessa sabedoria numinosa para examinar a correção dos nomes, e no dia seguinte, se todos concordam, despedirem-na e purificarem-se, se descobrirem quem seja hábil em purificar tais coisas, seja um sacerdote ou um sofista (cf. *Crátilo*, 396 e – 397 a).

Como, por que e por quem se dá o exercício dessa arte purificatória?

Diacrítica, a arte da separação, assume duas formas, segundo separa o melhor do pior, ou o semelhante do semelhante. Nessa primeira forma é que se chama “purificação” (*katharmós tis*), que por sua vez se divide, ao ser aplicada à alma ou ao corpo. Como a medicina e a ginástica expurgam respectivamente a enfermidade e a fealdade do corpo, assim, da alma, o castigo expurga a maldade, e a instrução, a ignorância.

Por sua vez, a instrução tem duas formas. Um modo antigo e tradicional, muito utilizado com os filhos, e que muitos ainda utilizam, ora sendo duros quando erram, ora aconselhando com mais brandura, poderia chamar-se corretamente admoestação. Recorre-se à outra forma da instrução quando a admoestação parece surtir pouco efeito, considerando-se que toda ignorância é involuntária, e quem se acredita sábio não consentiria em aprender nada de que se crê competente.

Este, ao que parece, é um tipo tão grave e severo de ignorância, que equivale a todos os outros: nada sabendo de algo, crer que sabe. Nesse caso, a crença de que sabe, quando nada sabe, é um obstáculo à aquisição da ciência, e deve ser removida. Como se remove essa pior espécie de ignorância?

Examinam-se as opiniões de quem crê dizer algo valioso, quando nada diz de valor; então, facilmente se verifica que as opiniões são como erráticas, e coligidas nas discussões, comparam-se umas com as outras, e pela comparação mostra-se que contrariam umas às outras sobre as mesmas

coisas, em relação às mesmas coisas e sob os mesmos aspectos. Ao percebê-lo, irritam-se consigo mesmos e conciliam-se com os outros, e desse modo livram-se das soberbas e obstinadas opiniões, de todas as ablações sendo essa a mais agradável para o ouvinte e a mais duradoura para o paciente. Pode-se, pois, considerar que a refutação (*tòn élegkhon*) é a mais importante e a mais eficaz das purificações.

Que nome se dará aos que praticam essa arte? O estrangeiro de Eléia declara que teme chamá-los “sofistas”, concedendo-lhes demasiado privilégio. – “Entretanto, retruca Teeteto, assemelha-se a eles o que falamos.” – “Também o lobo ao cão, o mais selvagem ao mais doméstico” diz o estrangeiro e completa: “o prudente deve manter a guarda sobretudo quanto às semelhanças, pois o gênero dos sofistas é o mais escorregadio. Todavia, sejam os sofistas!” (*Sofista*, 321 a 1-10).

É com reserva e relutância que o estrangeiro de Eléia reconhece o sofista como o detentor da arte depuratória de opiniões contrárias à aquisição da ciência, mas, enfim, reconhece. Ainda que alertados quanto ao perigo que mora nas semelhanças, em quem mais reconheceríamos essa arte depuratória senão em Sócrates? A esse respeito são eloquentes os diálogos de Platão ditos aporéticos, e especialmente *Mênon* 79 e 7 – 80 b 7.

Nessa aparente multiplicidade de definições do sofista, é preciso descobrir o ponto em que todas elas convergem. Ao estrangeiro de Eléia, uma delas pareceu-lhe revelá-lo melhor, quando o chamamos “contraditor” (*antilogikón*, *Sofista*, 232 a – b 6). Esse termo tinha surgido na análise da erística, ao desdobrar a controvérsia (*amphisbetéseis*, *Sofista*, 225 b 3) em controvérsia forense – quando contrapõe longos discursos a respeito de justiça e de injustiça em público – e em controvérsia “contraditória” – quando em caráter privado se fragmenta na alternância de perguntas e respostas. Desprezada a parte da controvérsia contraditória que trata de contratos, mas que procede ao acaso e sem arte, a outra parte, conduzida com arte, e relativa ao justo em si, ao injusto em si e a outras determinações gerais, é que chamamos erística (*Sofista*, 225 b 14 – c 10).

Posto que a arte sofística de contradizer tem um alcance universal e triunfa de cada profissional em sua própria especialidade, e os sofistas parecem ter uma sabedoria pessoal sobre todos os assuntos que contradizem, e ainda dão a seus discípulos a impressão de serem oniscientes, temos que decidir entre se é humanamente possível tudo saber, ou então se é uma espécie de conhecimento baseado em simples opinião o que o sofista parece possuir a respeito de tudo, mas não verdadeiro conhecimento (*Sofista*, 233 a – c).

Ora, há de se considerar uma brincadeira quando se diz que tudo se sabe e pode ensiná-lo a outrem por quase nada e em pouco tempo. Dessa brincadeira, a mais artística e graciosa forma é a mimética, numerosa e diversificada, a reunir tudo sob um único termo.

De quem se pretende capaz de tudo fazer com uma única arte, sabemos que, produzindo imagens homônimas das realidades, com a arte gráfica, será capaz de iludir aos néscios dentre as crianças novas, ao mostrar de longe os seus desenhos, como sendo o mais capaz de executar de fato o que quiser fazer.

Quanto aos discursos, admitimos haver uma outra arte, com a qual aliás por acaso é possível enfeitiçar pelos ouvidos com discursos os jovens enquanto estão longe das coisas afastados da verdade, mostrando-lhes imagens verbais a respeito de tudo, de modo a fazer parecer dizer coisas verdadeiras e o orador ser em tudo o mais sábio de todos. Entretanto, necessariamente, muitos desses ouvintes, passado tempo bastante e avançando a idade, ao aproximarem-se da realidade e pela experiência sendo forçados a compreender claramente a realidade, mudam as opiniões de outra, de modo a parecer pequeno o grande e difícil o fácil, e todos os simulacros dos discursos serem de todo revirados pelos fatos que se dão nas situações vividas.

Em vista disso, consideraremos o sofista um desses feiticeiros, imitador de realidades, ou ainda hesitaremos se por acaso tem verdadeiramente ciência a respeito de tudo quanto parece capaz de contradizer? – É claro que ele é um dos que participam da brincadeira e deve ser considerado um feiticeiro e imitador.

Assim o sofista é incluído no gênero dos prestidigitadores (*thaumato-poiôn*, *Sofista*, 235 b 6). Esta palavra, “prestidigitadores” (*thaumatopoiôn*), nomeia também os carregadores das figuras cujas sombras se projetam no fundo da caverna, na imagem da caverna de *República*; essa palavra e a descrição do jogo de imagens operado pelo sofista lembram a situação dos prisioneiros ao rés do sensível, no fundo da caverna (cf. *República* VII, 514 b).

Após o exame e a recapitulação de seis definições, e identificado como “produtor de imagens e de homônimos das realidades” (*mimémata kai homónima tôn ónton apergazómenos*, *Sofista*, 234 b 6-7), o sofista ainda se refugia no esconderijo da arte de produzir imagens (*tèn eidolopoiikén*, *Sofista*, 235 b 8); e nesse último covil ele ainda deixa o Estrangeiro de Eléia perplexo entre duas formas de mimética (*eíde tês mimetikês*, *Sofista*, 235 d 1), em que procurá-lo e caçá-lo, a saber, a arte da cópia (*tèn eikastikén*, *Sofista*, 235 d 6) e a arte do simulacro (*phantastikén*, *Sofista*, 236 c 4).

Mimética (ou, por outra, *eidolopoiiké*), a arte de produzir imagens, admite, pois, uma grande divisão: a arte da cópia (*eikastiké*), quando se faz a imitação segundo as proporções do modelo em comprimento, largura e profundidade e ainda com as cores convenientes a cada uma das partes, e a arte do simulacro (*phantastiké*), comum na pintura e em toda imitação, que se tem quando, para quem vê de uma posição desfavorável, parece copiar o belo, mas não pareceria assim, para quem pudesse ter uma visão suficiente de tais proporções (cf. *Sofista*, 235 d – 236 c 8).

Temos, pois, que decidir: a qual das duas partes da arte mimética o sofista pertence?

APORIA E UNIDADE ENANTIOLÓGICA

Antes mesmo de decidir entre procurá-lo à direita ou procurá-lo à esquerda da arte mimética – à esquerda, na arte do simulacro, à direita, na arte da cópia, – o Estrangeiro de Eléia se vê frente a uma questão extremamente difícil (*en pantápasin khalepéi sképsei*, *Sofista*, 236 d 10 – e):

Esse mostrar e parecer, mas sem ser, e dizer algo sem entretanto dizer com verdade, tudo isso é cheio de aporia sempre, antes e hoje; pois extremamente difícil, ó Teeteto, é como afirmando-se que é realmente necessário que se possa dizer ou pensar falsidades, e proclamando-se isso, não ser pego em contradição (*enantilogíai mē synéskhesthai*). (*Sofista*, 236 e – 237).

O Estrangeiro de Eléia explica em que consiste a dificuldade de escapar à contradição – e “contradição” (*enantilogía*) tem aqui o sentido pejorativo de o que deve ser evitado, por ser uma enunciação cujos termos contrários são reciprocamente excludentes. A dificuldade reside na necessária e incontornável ousadia com que esse discurso assume a hipótese de que “o não ser seja” (*tò mē òn êinai*, *Sofista*, 237 a 3-4).

Esse discurso, que visa capturar o sofista e denunciar-lhe a periculosidade, para lograr êxito e escapar à contradição inerente à noção mesma de imagem, deve, pois, ainda que não de bom grado, reconhecer que “o não ser de certo modo é” (*tò mē òn... êinai pos*, *Sofista* 240 b 5). Esse é o reconhecimento que se impõe com a definição de imagem nos termos exigidos pelo sofista.

A imagem então se define como o outro tal que se assemelhe ao verdadeiro, sendo de modo nenhum verdadeiro, mas parecido. Ora, se o verdadeiro é o que realmente é, e se o não verdadeiro é o que não é realmente, a imagem – sendo o não verdadeiro – é de certo modo não sendo realmente, o que no texto de *Sofista* literalmente se diz: “é não sendo”. É justamente

essa descoberta de que a imagem (*eikóna*) realmente é realmente “não sendo” que torna obrigatório o reconhecimento pelo Estrangeiro de Eléia e por Teeteto de que um tal entrelaçamento entrelace o ser ao não ser do modo mais estranho (*Sofista*, 240 b 12 – c 2).

Uma vez reconhecido tal entrelaçamento, e examinadas as dificuldades com que deparam doutrinas concorrentes a respeito do ser, o exame das relações recíprocas entre os gêneros supremos – a saber, o ser, o movimento e o repouso, juntos aos quais por intrínseca necessidade se reconhecem o mesmo e o outro – conduz ao reconhecimento da participação como a estrutura própria das relações entre o ser e os demais gêneros, entre os quais se inclui o não-ser, definido como alteridade, *i.e.* como o outro.

Pela participação recíproca entre os gêneros supremos, reconhece-se que um pode participar e participa do outro na medida mesma que não é o outro tanto quanto é o que é por não ser o outro, e essa exclusão radical do outro integra a constituição mesma do que é o que esse mesmo é.

O vínculo da participação e assim associação recíproca entre os gêneros diversos reside tanto na exclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se constitui o mesmo – quanto na inclusão de outros que não o mesmo pela qual ele mesmo se define o mesmo e assim se contrapõe como ele mesmo a todos os outros que não ele mesmo.

Assim se supõe que o discurso possa escapar ao sentido pejorativo da contradição inerente à noção de imagem, mediante a descoberta e o reconhecimento de uma unidade enantiológica na estrutura mesma das relações recíproca entre os gêneros supremos. Pode-se, pois, dizer que a unidade enantiológica no diálogo *Sofista* de Platão constitui primeiro a primeira aporia e depois a grande descoberta cujo reconhecimento constitui o princípio da superação de todas as aporias.

O *Sofista* oferece uma descrição de dialética (*Sofista* 253 b 8 – c 3) que prepara essa transformação da difícil e incontornável enantiologia em princípio estrutural da participação recíproca entre os gêneros supremos. Veja-mo-la:

Dado o nosso acordo de que os gêneros (entendam-se: as idéias) são mutuamente suscetíveis de semelhantes associações (como as das letras do alfabeto ou as dos sons agudos e graves na música), não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário, não há outros que, entre os conjuntos, são fatores dessas divisões? (*Sofista* 253 b 8 – c 3, tradução de Jorge Paleikat, com acréscimos e modificações)

Nessa descrição de dialética, as duas palavras fundamentais são “gêneros” (*géne*) e “associações” (*meíxeos*). Encontramos a palavra “gêneros” quando e onde teríamos esperado encontrar “idéias” (“formas inteligíveis”, *eíde* / *ideai*). A meu ver, a introdução da palavra “gêneros” (*géne*) em substituição à palavra “idéias” (*idéiai*/ *eíde*) deve-se a que a palavra “idéia” permanece presa a seu uso num contexto de contraposição entre sensível e inteligível, contexto em que pode ser reforçada pelo pronome *auto(á)* (“mesmo(s)”) e ainda pela reiteração desse pronome (*auto(á) kat’ autó(á)*, “ele(s) mesmo(s) por si mesmo(s)”), e pode ser descrita pelo verbo *kekhorisménon/kekhorisména* (“separado(s)”), ganhando assim o seu valor próprio, designativo do inteligível, por contraposição e por exclusão da noção de sensível. Já a palavra “gênero” tem um valor concreto e includente, no qual ainda ressoa o sentido de seu uso e recorrência nos poemas homéricos, onde é uma das palavras para definir a família no interior da tribo; e ressoa ainda e também na palavra, a palavra “gênero” (*génos*) o valor que ela tem na *Teogonia* de Hesíodo, onde, integrada em fórmulas como *athanáton hieròn génos* (“o sagrado ser dos imortais”) e *Theôn génos aidóion* (“o ser venerando dos Deuses”), designa as famílias divinas reunidas na unidade de sua identidade coletiva, dada pela inserção do indivíduo em sua linhagem genealógica.

Essa concretidade e inclusividade característica da palavra “gênero” (*génos*) ainda se amplia extraordinariamente, se levarmos em consideração um aceno contido nessa palavra, que aponta a suspensão ou ultrapassagem da oposição entre ser (*ón*) e devir (*gênesis*), considerando-se que a palavra *génos* é da mesma família que as palavras *gênesis* e *gígnesthai*, com que se nomeia a noção de devir. Essa oposição entre ser e devir pertence ao mesmo contexto que a oposição entre o inteligível – ligado ao ser – e o sensível – ligado ao devir. Essa momentânea e episódica suspensão ou ultrapassagem da oposição entre ser e devir prepara e condiciona a introdução da idéia de movimento entre os gêneros supremos.

A outra palavra fundamental dessa descrição de dialética que se lê no *Sofista*, “associações” (*meíxeos*), também traz fortes reverberações hesiódicas. O nome de ação *meíxeos* se liga ao verbo *mikhtheís* / *mikhtheísa* (“unido(a)”) que na *Teogonia* de Hesíodo descreve as uniões amorosa entre Deuses e Deusas. Essa reverberação hesiódica da palavra “associações” (*meíxeos*) confere a essa descrição de dialética do *Sofista* o inesperado e surpreendente caráter de um resumo sinótico da estrutura básica da *Teogonia* de Hesíodo.

Além do resgate de estruturas arcaicas do pensamento mítico homérico e hesiódico, com que se ampliam os horizontes do discurso filosófico, a

dialética, assim descrita, demanda a acuidade do olhar que perscruta e distingue a compatibilidade e incompatibilidade que possibilita e impossibilita as associações recíprocas entre os gêneros. Essas compatibilidade e incompatibilidade repousam sobre a natureza de um entrosamento no qual se define e se configura a unidade enantiológica.

Definida a unidade enantiológica como a estrutura mesma da participação recíproca entre os gêneros supremos, pode-se compreender segundo essa mesma estrutura a relação entre os quatro graus de conhecimento e de participação no ser e na verdade descritos na imagem da linha de *República*.

É necessário que se compreendam esses quatro graus de conhecimento e de participação no ser e na verdade não como justapostos nem como sobrepostos, mas de tal modo que os superiores fundem e sustentem os inferiores, ainda que os inferiores não possam conter nem incluir dos superiores senão o que se integra e assim os constitui nos limites dessa inferioridade que os fazem inferiores. Nessa hierarquia em que o sensível se funda no inteligível e dele depende, deixando-se assim descrever como uma imagem do inteligível, poderíamos ainda reconhecer a unidade enantiológica como a estrutura mesma da relação entre o sensível e o inteligível, pela seguinte razão:

- 1) porque o sensível se define fundamentalmente como imagem do inteligível que lhe é homônimo, e a enantiologia constitui a dificuldade incontornável da definição mesma de imagem; ou ainda, dizendo isso mesmo de outro modo:
- 2) porque, visto como imagem do inteligível, o sensível somente se funda e se sustenta por sua participação no inteligível que lhe é homônimo, de modo que se pode descrever como enantiologia a estrutura mesma da condição própria e constitutiva do ser sensível.

Que enantiologia, então, se deixa descrever como a estrutura e essência do ser sensível? A mesma enantiologia com que nos deparamos na definição de imagem, a saber, a contradição de somente ser realmente não sendo. Nessa contradição intervém a diversidade de graus de participação no ser entre a imagem sensível e o seu modelo inteligível. A duplicação do uso do verbo ser com que se constrói a definição da imagem (e, por conseguinte, de todo sensível enquanto imagem de seu homônimo inteligível) – a saber: “não sendo realmente, é realmente” (*ouk òn ára óntos, estìn óntos*, *Sofista* 240 b 12) – supõe que o uso do verbo ser afetado pela negação tenha por referência principal o ser da imagem (e do sensível), enquanto o uso do verbo ser destituído de negação precipuamente se refira ao ser do modelo (e do inteligível). Dada a diversidade de graus de participação

no ser entre o sensível e o inteligível, tendo-se em vista o ser do inteligível, pode-se dizer que o sensível não seja, embora nesse caso não se fale de não ser em termos absolutos, pois o sensível é segundo o seu grau próprio de participação no ser, e não é segundo o grau em que o inteligível participa no ser.

Desse modo, a estrutura da participação do ser sensível em seu homônimo inteligível deixa-se explicar em termos da dialética do mesmo e do outro com os quais se explica a estrutura da participação recíproca dos gêneros supremos no *Sofista*.

RETORNO AO SOFISTA

Se há imagens, se há a possibilidade de pensar ou dizer falsidades, se há opinião falsa e imitações dos seres, dessa disposição surge a arte de enganar (*tékhnēn... apatetikén*, *Sofista*, 264 d 7). É com essa arte da falsidade que o estrangeiro de Eléia quer distinguir e engalanar o sofista.

Retomando o método das dicotomias para definir o sofista e assim capturá-lo no confinamento da definição, o estrangeiro de Eléia recomeça por desdobrar a arte da produção em uma divina e outra, humana (*Sofista*, 265 b 5-7).

Como a produção divina se divide em produção de realidades, que são os seres naturais, e de imagens, que são as imagens naturais, formadas por assim dizer espontaneamente, assim também, na produção humana, distinguem-se a arte que produz as coisas reais e a que produz imagens. Já tínhamos visto, – antes de nos depararmos com a primeira e a maior das aporias, suscitada pela definição de imagem, – já tínhamos visto que a produção de imagens deveria compreender dois gêneros, o de cópias e o de simulacros, se parecesse que o falso realmente fosse falso e por natureza uma unidade entre os seres.

O simulacro (*phántasma*) simula a cópia (*eikón*), mas não reproduz – como esta – nem as proporções de altura, largura e profundidade exatas do modelo, nem as cores dele convenientes a cada uma das partes.

O simulacro, por sua vez, compreende dois gêneros, o que se faz mediante instrumentos, e o outro, quando o produtor do simulacro se faz instrumento. Este último se chama “imitação” (*mímesis*, *Sofista*, 267 a 10). Esta “imitação” podemos ainda dividi-la em dois: – uma imitação investigativa, quando apoiado na ciência imita-se com conhecimento do que se imita, – e a imitação opinativa, quando por desconhecimento do que se imita, seja isso

a justiça ou alguma outra virtude, recorrendo-se a alguma opinião, tentam empenhadamente esforçar-se por fazer o que isso lhes parece parecer como se existisse neles.

Também essa imitação opinativa admite uma divisão: dentre os imitadores opinativos, um – o simples imitador – é ingênuo, supondo ter ciência disso de que tem opinião, o outro – o imitador irônico – pela experiência dos argumentos tem forte suspeita e temor de que ignore isso que diante dos outros encena conhecer.

Por fim, o imitador irônico se desdobra naquele que em público e com longos discursos diante das multidões é capaz de praticar esse fingimento, e naquele outro que em particular e com falas curtas obriga o seu interlocutor a contradizer-se. Desses, o primeiro é o orador popular ou – por outra – o demagogo (*demologikón*), e o segundo, o sofista, que assim definido fica confinado ao domínio da opinião e da aparência.

O diálogo conclui com um condensado resumo desta sétima definição de sofista:

a espécie de prestidigitador, circunscrita aos discursos, da arte da produção, não divina, mas humana, do gênero criador de simulacro dentro da arte de produzir imagens, imitadora por meio da arte opinativa, pertencente à espécie irônica da arte de produzir contradição. (*Sofista*, 268 c 9 – d 3)

Podemos dizer que esses últimos traços diferenciais do sofista – a saber, a ironia instaurada pela consciência de não saber o que parece saber e a respeito de que em particular e com falas curtas obriga o seu interlocutor a contradizer-se – esses traços são os mais distintivos desta mais sedutora e enigmática personagem filosófica criada por Platão: – Sócrates. Há, pois, uma tensão jamais resolvida entre a posição do estrangeiro de Eléia, hostil ao sofista, e o desenvolvimento mesmo do diálogo, que procede à mais extensa análise da arte com que exercer o poder nos domínios do fundo da caverna.

Que nessa arte de enganar ninguém teria mais competência e mais chance de ser bem sucedido que o filósofo, muitas passagens do *Diálogos* o asseveram e dão as razões disso. Poderíamos citar algumas dessas passagens e dessas razões:

– Em *República* VII, quando os olhos de quem regressa ao fundo da caverna se acostumam novamente às trevas e, cessada a ofuscação provocada pelas trevas, “sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceis cada imagem, o que ela é e o que representa devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom.” (*República* VII, 520 c 3 – 6, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira).

– Em *Fedro*, o filósofo, o verdadeiro dialético, é apontado como quem apresenta as melhores condições de tornar-se um orador exímio:

Então, quem se propõe enganar outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença. (...) E quando desconhece a verdade de cada coisa, será acaso capaz de distinguir nos outros a semelhança, pequena ou grande, da coisa ignorada? (*Fedro*, 262 a 6 – b, tradução de José Ribeiro Ferreira)

A CONGENERIDADE DE ORADOR, SOFISTA E FILÓSOFO

A última das dicotomias em que se desdobra o conceito de produção compreende o orador popular e o sofista, que têm, pois, ambos em comum o caráter de prestidigitador e de imitador não investigativo, mas opinativo, e é à força de manipular aparências e opiniões que a ironia se confere a ambos os dois, orador popular e sofista, entendendo-se por ironia essa suspeita e temor de que não se saiba o que a todos os demais parece saber. A congeneridade do orador e do sofista poder-se-ia, pois, resumir em três traços comuns: a prestidigitação (*eidolopoiiké*, ou *eidolourgiké*), a imitação opinativa (*doxomimetiké*) e o imitador irônico (*ironikòs mimetés*). Ainda recapitulando, relembremos que o orador popular e o sofista só se distinguem porque o primeiro exercita a sua ironia em público, com longos discursos diante da multidão, enquanto o segundo a exercita em particular com discursos curtos obrigando o seu interlocutor a contradizer-se.

No diálogo *Fedro*, o personagem epônimo ressalta a novidade da concepção socrática de retórica como arte de aplicação universal, não restrita ao uso nos tribunais e assembléias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito dos pequenos e dos grandes temas (*Fedro*, 261 a 9 – b 8). Nesse passo, Sócrates define a retórica como uma arte de conduzir almas, quer em público, quer em particular, e é essa aplicação da retórica ao uso particular (*en idíois*) que surpreende Fedro, e – se esse trecho do *Fedro* prevalecesse sobre esse outro do *Sofista* – seria um impedimento à última dicotomia do conceito de produção e apagaria a distinção entre o orador e o sofista. De fato, dada a noção de congeneridade, tanto essa distinção quanto a respectiva indistinção são possibilidades equivalentes e permanentes.

Muitas outras surpresas o *Fedro* contém, quer para o personagem epônimo, quer para nós mesmos, incautos leitores. Uma delas, por exemplo, é a descoberta do território comum às artes de falar (retórica) e de enganar (apatética): ambas se fundam no conhecimento da verdade, o que por si só demanda o método dialético. Segundo Sócrates, a arte das palavras é uni-

versal, não se restringe às assembleias nem aos tribunais, mas concerne sempre a toda questão litigiosa, em que é possível a controvérsia, o equívoco e o engano: o seu domínio se dá no âmbito da similitude. Como “quem se propõe enganar outro, sem se deixar enganar a si, deve discernir exatamente a semelhança das coisas e a sua diferença (*Fedro*, 262 a), assim também a arte das palavras consiste na competência em descobrir similitudes e em distinguir entre as similitudes possíveis quais convém aceitar e quais recusar. Não se terá a arte de enganar, nem a de persuadir, “quando não aprendeu a conhecer a essência de cada coisa” (*Fedro*, 262 a – c).

Admitida a necessidade do conhecimento da verdade para mais bem discernirem-se as aparências (o que se reitera ainda em *Fedro*, 272 b – 273 c), Sócrates faz esta nova sinopse do que antes expusera como a sua própria concepção da arte retórica:

Quem não enumera as naturezas dos futuros ouvintes, não é capaz de distinguir por espécies os seres e numa única idéia circunscrever cada uma delas, não será nunca perito na arte das palavras tanto quanto é possível ao homem. Isso não se obterá nunca sem grande estudo em que se deve empenhar não por causa de falar e atuar junto a homens, mas poder dizer palavras gratas aos Deuses e atuar em tudo de modo tão grato a eles quanto possível. (...) Como dizem os mais sábios do que nós, quem tem inteligência não deve cuidar de agradar a seus companheiros de escravidão senão de modo acessório, mas agradar aos seus amos bons e pelos bens. (*Fedro*, 273 d - e)

Nessa sinopse da concepção socrático-platônica de retórica, sobrepõem-se os traços comuns ao dialético e ao orador exímio, justamente os traços com que se descrevem os dois aspectos da dialética, a saber, a sinopse, que reúne numa idéia única os diversos aspectos do assunto a ser tratado, e a divisão segundo as articulações naturais. Essa acuidade do olhar, capaz de sinopse e de divisão, é indispensável ao que há de ser um orador exímio, não só para organizar com clareza e coerência os termos do seu discurso, mas, muito antes, para identificar as naturezas dos seus ouvintes em cada caso e as exigências que em cada caso se fazem do tipo de discurso apto a persuadir.

Ora, o exímio orador será, então, o dialético que pelo estudo, reflexão e perspicácia é capaz de identificar que tipo de alma é a de seu ouvinte e por qual tipo de discurso esse ouvinte em cada caso é susceptível de deixar-se persuadir, e ainda capaz de fazer esse discurso cujo apelo persuasivo é irresistível para o ouvinte que se quer persuadir. Portanto, toda fala e todo discurso do exímio orador são, em cada caso, determinados pelo ouvinte que se tem em conta e em mira. Sendo assim, no interior da caverna, onde só

se vêem as imagens e as sombras das imagens, o orador só será exímio e só logrará bom sucesso, se usar todo o seu estudo, reflexão e perspicácia para mais bem desempenhar a função de sofista.

No entanto, comparada com a anterior exposição da concepção socrático-platônica de retórica que desse mesmo diálogo se pretende resumir (*Fedro*, 271 a – 272 a), – essa supra-citada sinopse acrescenta uma nova e surpreendente exigência ao que há de ser um orador exímio, ao incluir, num novo item, a noção mítica de “Deuses”. Essa nova exigência, formulada como “poder dizer palavras gratas aos Deuses e atuar em tudo de modo tão grato a eles quanto possível”, acrescenta à concepção socrático-platônica de retórica uma nova teleologia, que ultrapassa o âmbito das assembleias e dos tribunais, a que consensualmente se confinava a retórica, e ao ultrapassar esse âmbito revela no exercício da retórica uma dimensão cultural, mais ampla que o horizonte político.

Na perspectiva desta concepção mítico-filosófica de arte retórica que recupera a interlocução com os Deuses, pode-se vislumbrar que e por que esta interlocução com os “Deuses”, presente no exercício da verdadeira arte retórica, implica a competência e desempenho do método dialético tanto quanto o exercício mesmo da arte retórica o implica.

Os Deuses Zeus *Phílios*, Ninfas filhas de Aqueleão, Pã filho de Hermes, Apolo, e outros, no *Fedro*, são nomeados pelo poder evocativo da paisagem, ou então por sua presença na paisagem, ou ainda por seu vínculo com o comportamento de personagens do diálogo. Perceber a presença desses (e não de outros) Deuses na paisagem, ou o vínculo entre esses (e não outros) Deuses e o comportamento dos interlocutores mortais (personagens do diálogo), parece demandar a mesma acuidade do olhar que distingue o dialético, esta personagem filosófica, que se define por sua capacidade de sinopse e de análise – e de quem Sócrates declara – com todas as letras – seguir as pegadas como às de um Deus.

Essa dimensão cultural da arte retórica faz com que todo uso – público ou privado – da palavra se torne para o filósofo uma interlocução com os Deuses. Por que só para o filósofo, e não para quaisquer oradores? – Porque só o verdadeiro filósofo, identificado com o dialético, distingue-se por essa acuidade do olhar, capaz da sinopse e da divisão segundo as articulações naturais. É essa acuidade do olhar que dá ao filósofo a referência constante dos Deuses.

Talvez tenhamos encontrado, nesta referência constante dos Deuses, o que enfim possa distinguir o filósofo do sofista, pois não seria absolutamente a posse da ciência o traço com que se poderiam discernir. Se o filósofo se distinguisse do sofista pela posse da ciência, ele não se chamaria *philosophos*,

mas, sim, *sophós*, e em geral nos *Diálogos* de Platão tanto o epíteto *sophós* (“sábio”) quanto *mákar* ou *makários* (“venturoso”, “bem-aventurado”) só se aplicam aos homens mortais com um laivo de velada ironia.

Segundo a piedade tradicional grega antiga, tanto a ciência quanto a beatitude pertencem aos Deuses imortais e são privilégios divinos. Aos homens mortais cabe imitá-los na medida de suas forças e, segundo essa mesma medida, participar da ciência e da beatitude divinas.

[recebido em julho 2006]