

SOBRE A *TÉKHNE* ALYPÍAS DE ANTIFONTE

LUÍS FELIPE BELLINTANI RIBEIRO

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal Fluminense*

Sobre as personagens antigas, reconstituídas pela historiografia a partir dos cacos legados pela tradição, pairam, via de regra, controvérsias a perder de conta, provocadas exatamente pela não rara incongruência daqueles cacos. Nada de admirar. Talvez mais estranho seja mesmo que a respeito de alguns bem afortunados restem textos em quantidade suficiente para preencher um volume e que, após mais de dois milênios, a parte superior da página seja muito maior do que a inferior, que registra as variantes. A possibilidade de certa objetividade no domínio da história e das letras antigas é tão mais admirável quão mais se considera não apenas a medida nominal de “mais de dois milênios”, mas o fato de que somente há menos de dois séculos o ideal da objetividade tenha se firmado como princípio metodológico e desenvolvido para si as respectivas técnicas, as quais, por sua vez, lhe retribuem com a garantia e reiteração de seu estatuto de valor supremo, pela pregnância irresistível da eficácia crescente.

Assim, até os menos afortunados pelo *fatum libellorum* tornam-se dignos de investigação, desde que sobre eles se fale com a mesma indiferença com que se fala dos bem afortunados, quando a própria discrepância entre as fortunas deveria produzir no pesquisador bem mais do que uma lamentação mais ou menos velada e sempre disposta a desculpar a falta de espírito científico de um passado que, afinal de contas, não era mesmo determinado primordialmente por esse espírito. O risco de tal boa vontade condicional é, diante de certos fatos antigos apenas mencionados aqui ou ali ao de leve, não ter mais nada a dizer a não ser que, dada a escassez de documentos, não há mais nada a dizer.

Bem conhecido é o quinhão dos sofistas, tomados em bloco, nesse quesito. Quinhão modesto, e por diversas razões não menos bem conhecidas, as quais sugerem não apenas uma má vontade no esforço de conservação e transmissão do que poderia ter sido conservado e transmitido, mas uma distorção,

por má vontade ou má compreensão, daquilo que foi efetivamente conservado e transmitido. Uma figura específica desse time, entretanto, parece concentrar em si, de modo exemplar, todas as dificuldades hermenêuticas típicas de uma reconstituição de objeto antigo, oriundas da escassez e, ao mesmo tempo, da incongruência das notícias remanescentes, sobre as quais ainda pesa a desconfiança de uma eventual distorção deliberadamente detratora, a qual, por sua vez, teria contribuído para aquela escassez. Trata-se de Antifonte.

Sintomático disso é que a primeira questão com que se depara todo aquele que se propõe a estudar Antifonte, muito antes de dizer respeito ao significado de sua obra, seja de ordem biográfica e relativa à própria identidade e consistência do objeto: houve um ou dois indivíduos com esse nome? “Um ou dois” para simplificar, pois, se a presença de algum epíteto explicitamente justaposto ao nome “Antifonte” for suficiente para supor tratar-se de uma intenção deliberada, por parte da tradição, de marcar a diferença em relação a um “puro e simples” Antifonte, então é possível contar outros tantos homônimos, já que Xenofonte¹ fala de um *Antiphôn ho sophistés* (o sofista) e Aristóteles², de um *Antiphôn ho poiētés* (o poeta) (note-se que a Suda³ acrescenta: *epopoíōs* (poeta épico), e Ateneu⁴: *tragodiopoíōs* (poeta trágico), bem de acordo com várias outras notícias que dão conta de ter sido ele autor de tragédias, na companhia de Dionísio de Siracusa ou não). Aristóteles, aliás, cita na *Retórica* dois versos de uma tal *Meleagro*⁵ e menciona na *Ética a Eudemo*⁶ uma certa *Andrômaca*. E Diógenes Laércio, na vida de Aristóteles⁷, fala de um *Antiphôn ho teratosképos* (“o que vê e examina o divino”, o adivinho). Além disso, Hermógenes de Tarso⁸ acrescenta a esse último epíteto *oneirokrités* (intérprete de sonhos), sem falar do patronímico que Platão apresenta no *Menexeno*⁹, *Rhamnúsios* (de Ramnunte, demos de Atenas) e do apelido que aparece na Suda, na passagem supracitada, *logomágeiros* (cozinheiro de discursos), a qual, aliás, confirma-lhe os títulos de adivinho, sofista, onirocrítico e ateniense (embora não necessariamente de Ramnunte). Muito antes, Tucídides¹⁰, num relato

¹ XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, I, 6.

² ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 6, 1385a10-13.

³ SUDA, a 2744-46, 1.245.

⁴ ATENEU. *Deipnosophistas*, 15 673d-f.

⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 23, 1399b27-29 e II, 2, 1379b15.

⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, VII, 4, 1239a37.

⁷ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 46.

⁸ HERMÓGENES DE TARSO. *Dos Gêneros Literários*, II, p. 399, 18-400.

⁹ PLATÃO. *Menexeno*, 236a.

¹⁰ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, VIII, 68.

cheio de admiração, já o havia chamado de logógrafo e retor. Outras notícias testemunham que ele era cognominado “Nestor”, em referência ao herói-ancião que Homero pinta como orador eloqüente e conselheiro sensato, cognominado, por exemplo, na cena em que intervém na discussão entre Agamêmnon e Aquiles¹¹, o *hedyepês*, “de fala doce”, o “orador eloqüente dos pílios” (*lígys Pylíon agoretês*).

A esses adjetivos explícitos poder-se-ia acrescentar aqueles que sintetizam as mensagens das notícias. O sofista de Xenofonte, por exemplo, é um, como diziam os gregos, *philárgyros* (amante do dinheiro); o Antifonte sem complemento da *Física* de Aristóteles, um pseudo-geômetra¹² e um materialista¹³. O orador de Tucídides, condenado à morte em 411 a.C. após a queda dos Quatrocentos, por haver participado ativamente do golpe que os alçara ao poder, faz jus ao rótulo não apenas de “político”, mas de “oligarca”, não obstante o fato de o Antifonte mais conhecido e estudado hoje em dia, aquele do fragmento 44 da edição de Diels-Kranz, localizado no *Acerca da Verdade*, texto que Hermógenes considera escrito por um Antifonte “pouquíssimo político” (*politikòs mèn hékístá estí*), estar mais próximo do cosmopolitismo igualitário de um democrata.

É claro que essa multiplicidade de atributos não jaz desconexa e sua assimilação em unidade ocorre desde a antiguidade, seja pela eliminação, sob algum pretexto sempre plausível, de um ou mais desses atributos, seja, como diz Barbara Cassin¹⁴, “graças aos milagres da diacronia”, capaz de deixar qualquer monstro polimorfo invulnerável ao rigor da legislação aristotélica da não-contradição, pela salvaguarda da unidade do *háma* (ao mesmo tempo).

A assimilação dessa pletera doxográfica em apenas dois escaninhos é uma tendência desde a menção de Hermógenes ao parecer de Dídimo, o gramático (e de “outros”), segundo o qual houve vários Antifontes, dois dos quais, “praticantes da sofística” (*sophisteúsantes*), merecem figurar num tratado sobre os gêneros literários. O corte de Dídimo-Hermógenes entre, de um lado, o retor, de outro, o adivinho-onirocrítico, modelo do corte operado pela maioria dos intérpretes contemporâneos, não justifica, entretanto, que esse seja entre o retor e o sofista, já que, por aquele, ambos eram *sophisteúsantes*, além do que, diga-se de

¹¹ HOMERO. *Iliada*, I, 248.

¹² ARISTÓTELES. *Física*, 185a14-17.

¹³ ARISTÓTELES. *Física*, 193a9.

¹⁴ CASSIN, Barbara. “Barbarizar” e “cidadanizar” ou Não se escapa de Antifonte. In: _____; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. p. 98-123. Cf. p. 98.

passagem, é mais fácil confundir do que distinguir retórica e sofística.

Em todo caso, não é só o lugar do corte que permanece questionável, mas a própria existência do corte, pois a distinção entre dois Antifontes longe está de ser, como queria G. Romeyer-Dherbey¹⁵ “objeto de um consenso bem estabelecido”. Ainda que minoritária, a corrente “unitarista” é tão “forte” quanto a “separatista”. Em toda essa polêmica, o que está em jogo é sempre mais, obviamente, a capacidade do intérprete contemporâneo de justificar a união ou a separação do que a esperança ingênua de um dia desencavar a prova cabal que restituiria a objetividade dos fatos. Esta está de há muito (e, acrescente-se, para sempre) perdida, embora o principal fator de persuasão manipulado pela maioria dos intérpretes, à margem de toda ingenuidade ou de sua ausência, seja a ilusão (a produzida e/ou a sofrida) de que se pode sempre mais e melhor restituir tal objetividade. Para esse fim colaboram muitíssimo argumentos que jogam com aqueles sinais exteriores, positivos, tais como cronologias, características estilísticas e biográficas, situação dos manuscritos, etc. Menos seguras e asseguradoras, porém, são as re-elaborações que operam por dentro das doutrinas, das idéias, atribuídas ou rejeitadas. Aqui, propor-se-á, doravante, um exemplo desse procedimento, em relação a um único aspecto desse legado múltiplo chamado Antifonte. Trata-se da famosa notícia, que aparece em Pseudo-Plutarco¹⁶, que Diels e Untersteiner registram como o testemunho número 6, e Pendrick como 6(a):

Diç-se também que ele compôs tragédias, tanto individualmente quanto com o tirano Dionísio. E, enquanto ainda se dedicava à poesia, concebeu uma arte da não-tristeza, (tékhnēn alypiás synestésato) como existe para os doentes a terapia dos médicos. Em Corinto, então, estabeleceu uma espécie de consultório, próximo à praça, em cuja fachada escreveu que podia tratar dos tristes através do discurso (toûs lypouménous diá lógon therapeúein). E, perguntando as causas, aconselhava os que sofriam (pynthanómenos tās aiúas paremytheîto toûs kámnontas). Mas, depois, achando que essa arte lhe era inferior, retornou para a retórica.

A edição de Pendrick traz ainda outras três notícias que repetem o principal com pequenas variações, a partir das quais somente se pode colher indícios de como se processava a anunciada logoterapia. O testemunho 6(b)¹⁷ confirma seu objeto: “os tristes”, e o modo como o terapeuta trata através da palavra: ele “aconselha”:

¹⁵ ROMEYER-DHERBEY, G. *Les Sophistes*. Paris: PUF, 1985. p. 95.

¹⁶ PSEUDO-PLUTARCO. *Vidas dos dez oradores*, 833c-d [18].

¹⁷ ANÓNIMO. *Vida de Antifonte*, 5-7 (XVI-XVII Thaleim).

Distante da política quando era jovem, criou um estabelecimento em Corinto para a recepção de ouvintes e escreveu do lado de fora que aconselhava os tristes (toûs lypouménous paramytheítai), mas, como gostava de dinheiro e disso não tirava muito, passou a compor tragédias. Também disso, porém, se afastou e voltou-se para a retórica.

O testemunho 6(c)¹⁸, por sua vez, confirma a existência e o nome da arte, afirma que ela foi “descoberta” e não “composta”, confirma que ela se processa como um aconselhamento, repete as expressões “tratar dos tristes através de discursos” e “perguntando as causas”, e chama os “tristes”, “os que sofrem”, de “os entristecidos” (toûs anioménous):

Há uma tradição que diz que ele compôs tragédias, tanto em particular quanto em companhia do tirano Dionísio. Dizem que, primeiro, na época em que passava seu tempo com poesia, descobriu uma arte da não-tristeza (tékhnen exeureîn alypiás) e na praça de Corinto construiu um consultório sobre o qual escreveu que podia tratar dos tristes através do discurso (toûs lypouménous dià lógon therapeúein). E, perguntando sobre as causas da tristeza, aconselhava os entristecidos (pynthanómenos tâs aítias tês lýpes toûs anioménous paremytheíto). Mas, depois, achando que essa ocupação estava aquém do grande juízo que fazia de si mesmo, voltou-se para a retórica.

O testemunho 6(d)¹⁹, por sua vez, que aparece em Diels-Kranz sob o mesmo número 6, dá mais um nome para a tristeza, “aflição” (ákhos) e aponta o fim da arte, “remover a aflição terrível do pensamento”:

Antífonte tornou-se altamente persuasivo e foi apelidado de “Nestor”, pela capacidade de persuadir quando falava sobre qualquer assunto. Anunciou lições capazes de dissipar a dor, dizendo não haver aflição (ákhos), a respeito da qual alguém lhe reclamasse, por mais terrível (deinón) que fosse, que ele não pudesse remover do pensamento (hò mē exeleîn tês gnómes).

A “dor” (hýpe) em questão, que a arte da *ahypía* trata, parece ser mesmo a tristeza (da alma), já que para as doenças (do corpo) há a terapia dos médicos. Sobre a questão de saber em que consistia exatamente a terapia, os únicos indícios são “através do discurso”, “perguntando as causas” e o verbo *paramythoúmai*. O sentido de “aconselhar” desse verbo oscila num campo que vai de “exortar”, “encorajar” a “consolar”, “reconfortar”. Em todo caso, trate-se de palavra-estimulante ou palavra-calmante, o sentido geral parece adequado a uma terapia

¹⁸ FÓCIO. *Biblioteca*, 486a Bekker (8.42-43 Henry).

¹⁹ FILÓSTRATO. *Vidas dos sofistas*, 1.15 (2.15-16 Kayser = 498 Olearius).

da alma análoga à medicina. Como a dor e a aflição dos homens costumam mesmo oscilar entre a inquietude insone e a lassidão prostrada, o mais provável é que o terapeuta soubesse modular seu discurso no interior de todo o campo semântico do referido “aconselhamento”. O sentido do verbo empregado, sem dúvida, já qualifica minimamente o *lógos* em questão, mas ainda diz mais sobre a sua finalidade do que sobre seu conteúdo propriamente dito. Quanto a isso, é possível, antes de buscar recursos no restante da obra de Antifonte, buscá-los na ambiência sofisticada em que ele floresceu.

Outros sofistas também pensaram o caráter de *phármakon* do discurso e também o experimentaram como capaz de *psykagogía*. “O discurso é um grande senhor”, diz Górgias no *Elogio de Helena*²⁰, pois “através do menor dos corpos e do mais inaparente”, o simples som que entra pelos ouvidos, “leva a cabo as obras mais divinas: é capaz de fazer cessar o medo, diminuir a dor, realizar a alegria, despertar a piedade”. Na ambigüidade de seu senhorio, qual a de todo *phármakon*, o discurso está sempre apto a turvar o campo de visão da consciência e do arbítrio: para o mal, na loucura; para o bem, na docilidade sempre propensa a deixar-se iludir, afinal, conforme o mesmo Górgias segundo Plutarco²¹, “o que iludiu é mais justo do que aquele que não iludiu, e o iludido, mais sábio do que o não iludido”, talvez por ser preferível a plenitude da experiência apaixonada à apatia da crítica sempre no encalço de verdade e realidade.

Já Protágoras, em célebre passagem do *Teeteto*²², compara explicitamente a sua atividade sobre a alma à do médico sobre o corpo, porque ambos promovem a passagem de um estado não tão bom para um melhor, um com drogas, outro com discursos, embora nunca – e isso ele frisa bem contra as pretensões da filosofia metafísica – de um estado menos verdadeiro, inferior ontológica ou epistemologicamente, para um mais verdadeiro, superior nesse mesmo sentido. Não é preciso o aval de um critério de realidade para que a atuação do sofista esteja legitimada, basta que aquele que a ela se submete experimente uma mudança de estado que repete preferível. É claro que essa preferência aponta para o problema da determinação de outro critério, pois ainda que se trate da passagem de um *páthos* a outro, e não de uma situação cognitiva a outra, se há a passagem de um mau humor para um bom humor, deve haver um corte entre bem e mal. Como diz Nietzsche²³, a verdade, a cons-

²⁰ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*, 8.

²¹ PLUTARCO. *A glória dos Atenenses*, 5p. 348c [frag. 23 Diels-Kranz].

²² PLATÃO. *Teeteto*, 165e-168c.

ciência e a memória só foram e são desejáveis porque foram e são úteis, por isso todos deixam que o sonho lhes minta durante a noite; por si, é o esquecimento a potência regeneradora e vivificante. Por essa aproximação com a sofística, imagina-se que a sessão de Antifonte talvez consistisse em realizar no privado do gabinete aquilo que já realizava nas assembléias públicas e nos tribunais: encantar, apaziguar, chamar para a concórdia e o consenso, relativizar a posição rígida, no caso, a partir da dissensão intrínseca ao indivíduo, a partir de sua guerra interna, de seus conflitos, e não entre os indivíduos concidadãos ou entre as embaixadas aliadas ou em vias de aliança. Com efeito, vê-se, pelo que diz o texto que a edição de Diels-Kranz anexa ao fragmento 44b do *Acerca do Consenso* à guisa de comparação com o título da obra, que a noção de *homó-noia*, con-senso ou concórdia, não se aplica apenas ao âmbito coletivo, seja político ou econômico, mas também ao individual, como se o *noús* em questão, mais “cerebral” ou mais “cardíaco”, conforme a tradução, perpassasse igualmente os âmbitos da *pólis*, do *oíkos* e da *psyché*:

*O consenso, como o próprio nome quer demonstrar, compreende em si convergência, comunidade e unificação do mesmo senso; a partir daí, se estende a cidades, casas comuns, todos os discursos comuns, bem como as casas particulares, e perpassa todas as naturezas e consangüinidades, tanto as comuns como as particulares; e também compreende o acordo de cada um em relação a si mesmo quanto ao pensamento; pois aquele que é conduzido por um só senso e um só pensamento, compartilha do mesmo senso consigo; divergindo de si quanto ao pensamento, porém, se entrega a raciocínios desiguais e por isso cai na dissensão interna; e por um lado, aquele que persevera na mesma conformidade de parecer quanto ao transitar do senso é pleno; por outro lado, o errante, que com cambiantes raciocínios é arrastado <sempre> por opinião diferente, é instável e inimigo de si mesmo.*²⁴

Mas não necessariamente a terapia de Antifonte se processava desse modo. Considerando apenas o fato de que se tratava de cura e de discurso, outra associação torna-se possível. Afinal de contas, a própria filosofia, numa acepção restrita, como isso que não é a sofística, reivindica para si o título de verdadeira médica e pedótriba do espírito, quando se apropria da analogia do sofista-médico e a transforma na do sofista-cozinheiro²⁵. Uma dieta baseada em pratos condimentados e temperados pode agradar momentaneamente, mas, ao invés de curar, intensifica o vício. Para a filosofia, a verdade já é em si o melhor remé-

²³ Por exemplo, em *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*.

²⁴ JÂMBLICO. *Exortação à filosofia* [Estobeu II 33,15].

²⁵ PLATÃO. *Górgias*, 500b.

dio, ainda que, para o doente, pareça amarga e desagradável, e, para o são, não passe de moderadamente – e por derivação – agradável, como a ginástica e a dieta frugal. Em uma variação da equação socrática, a doença é a ignorância. Basta ensinar. E ensinar significa retirar, seja a crença vã, para pôr de lado, seja a verdade, para deixar vigorar explicitamente, muito antes que introduzir algum sentido forjado por fora. A filosofia não precisa aceitar o conjunto do dogma implicado na tese do aprendizado como reminiscência, para aceitar essa tese em diferentes graus, desde que haja alguma coisa a ser desvelada e não produzida. Nesse caso, a imagem assumida pelo logoterapeuta não é tomada de empréstimo da retórica, mas da pedagogia escolar. Sua performance diante do paciente assemelha-se a de um professor diante de sua classe. Ele cura não exortando, consolando, admoestando, fazendo crer ou dando a ver, mas ensinando, ensinando alguma coisa que por si se impõe como o que deve ser ensinado.

A imagem do professor, por sua vez, não é exclusiva da filosofia das escolas dogmáticas. O discurso prosaico desenrola-se como uma dissertação. Ele precisa dar uma razão, não basta contar uma história; ele precisa mostrar que é o caso. É o que faz o advogado diante do juiz: ensina que é assim e não de outro modo. E o orador diante da assembléia; e o sofista diante do seu respectivo aprendiz. A dissertação que pretende ter lastro epistêmico é aquela que mostra que é o caso, sempre a partir dos recursos da dedução, da indução e da intuição dos princípios, vale dizer, de fatos lógicos, empíricos e metafísicos, mas há outros tipos de dissertação. Tão importante quanto o discurso que fundamenta o fato de ser certo remédio o que deve ser ministrado ao doente é o que convence o doente a aceitar a lógica daquela intervenção. Até porque não vai por si que um homem viva bem se tiver exatamente, nem mais nem menos, o que uma eventual “ciência dos alimentos” prescreve como essencial. É possível imaginar um longo feliz, que jamais tenha ingerido uma molécula sequer de certa substância de nome artificial tida por vital, mas que teria abandonado a vida se fosse privado de comer refogado no óleo e sal. O que importa é o mais, a despeito do menos. É esse supérfluo que o sofista deve ensinar.

Não é à toa que Platão prescreve a retórica, apesar de pô-la a reboque da dialética²⁶, para aquele que quer ser mais que um sábio solipsista²⁷. Do mesmo modo, em sentido inverso, nos *dikanikoi logoi* de Antifonte, seja pela boca do defensor, seja pela do acusador, é a verdade que é enaltecida perante os juízes,

²⁶ PLATÃO. *Fedro*, 269a-c, etc.

²⁷ PLATÃO. *Fedro*, 261a.

como um alerta constante contra o caráter meramente “doxástico” das opiniões adversárias, não obstante o próprio Antifonte, operador de toda “antifonia” ali encenada, se esquivar de pôr um narrador onisciente a dizer para o leitor de uma vez por todas qual é a verdade por trás das versões rivais. Porque até a própria verdade tem de ser verossímil²⁸ para convencer, e porque nada é mais verossímil que a própria verdade, não é fácil distinguir o filósofo do sofista.

Ademais, as figuras do sofista e do filósofo em sentido estrito, platônico-aristotélico, se confundem de muitas outras maneiras. O caráter epidítico, performativo, ficcional, produtor de sentido, do discurso sofístico, por oposição ao discurso filosófico apodítico, demonstrativo, que descobre o sentido, não o inventa, não implica ausência de uma ontologia de base, de modo que o logoterapeuta pudesse tanto revelá-la explicitamente como um professor de filosofia, quanto encobri-la em favor das ficções mais convenientes ao ouvido do paciente. Essa ontologia seria aquela pela qual os sofistas seriam ainda pré-socráticos, a saber, num linguajar aristotélico, a determinação da essência como matéria. A exploração a fundo da consequência dessa determinação, por sua vez, seria o que precisamente distinguiria os sofistas dos físicos pré-socráticos, a saber, a consciência de que, se as formas não são essências naturais, são convenções pactuadas pela linguagem. De fato, Aristóteles diz na *Física*²⁹:

A natureza, para alguns, e a essência dos entes por natureza, parece ser o primeiro subsistente em cada um, por si mesmo destituído de forma, como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, esse não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente, por disposição segundo a lei e por arte, enquanto a segunda seria a essência, a qual permanece e padece continuamente essas coisas.

E como se vive num mundo de camas, conforme adverte Barbara Cassin³⁰ contra os que querem ler em Antifonte um rebaixamento do *nómos* em favor da *phýsis*, vive-se num mundo forjado e não descoberto como algo preexistente em si e por si. Há, portanto, uma base ontológica rigorosa para a posição segundo a qual o ser é um produto do discurso.

Em todo caso, quer a logoterapia em questão se dê pela prescrição de

²⁸ Por isso o robusto covarde, vítima do fraco corajoso, do exemplo de 273b-c do *Fedro*, se veria em maus lençóis, se chamado à Justiça.

²⁹ ARISTÓTELES. *Física*, 193a9.

³⁰ CASSIN, 1993, p. 120.

uma doutrina pretensamente verdadeira, quer pela forja de uma ficção que forneça o tempero que torne a vida tragável, é preciso seguir a pista do nome da própria arte. Ela promete banir a dor, não propriamente a doença, embora possa haver aí uma equivalência, caso se admita a existência de um estado natural de harmonia do corpo e da alma, cuja destruição gere exatamente a dor. Pode-se, entretanto, separar essas coisas e pensar em um hedonismo ativo, mesmo que ele implique a ruína da saúde. Em ambos os casos, porém, é certo afirmar que tão somente o nome da arte, ao deixar claro que julga a dor indesejável, traz implicitamente o juízo da posição hedonista. Os hedonismos de escola, em geral, perseguem muito mais o ideal da ausência de dor do que o da fruição ininterrupta de prazer. A marca do hedonismo vai bem em alguém que, como Antifonte, nega à forma a essencialidade atribuída à matéria – vide o fato de a ética epicurista desdobrar-se da física de Demócrito, para quem o amargo e o doce, o quente e o frio, não sendo qualidades dos átomos, são por convenção – como, inversamente, uma moral deontológica coaduna-se com a concepção teleológica de uma razão atuando sobre a matéria inerte. Qual dever, se a natureza não persegue nenhum fim, se nenhuma consciência universal faz a diferença entre o bem e o mal? Então, são os indivíduos que, ao discernirem entre o útil e o prejudicial, o agradável e o desagradável, fazem a diferença. Tornou-se até um lugar-comum associar a sofística, pela sua oposição a metafísica, ao individualismo hedonista e utilitarista. A partir desse contexto, pode-se imaginar a atuação do terapeuta se desdobrando em dois sentidos distintos. Ou ele guarda para si a justificação teórica de seu posicionamento filosófico e procura tão somente, conforme a peculiaridade momentânea do paciente, o discurso que mais lhe apetece crer, ainda que, por exemplo, esse venha a ser uma apologia da virtude, mesmo a virtude com dor, no horizonte de um mundo repleto de providência; ou ele faz, em uma espécie de metadiscurso, da própria explicitação das teses materialistas e hedonistas o fator de cura da dor, semelhantemente ao *tetraphármakon* dos epicuristas, a uma só vez epítome da doutrina e panacéia. No primeiro caso, tem-se a interessante situação em que a teleologia e a deontologia inscrevem o limite de sua legitimidade sobre um terreno de natureza totalmente outra, mas guardam, ainda assim, legitimidade, como se a condição da origem fosse a da ausência de fim e dever enquanto tais e da necessidade de fabricação de um fim e de um dever qualquer. Para a tarefa de banir a dor, talvez o melhor mesmo seja evitar o hiper-criticismo da filosofia, embora os antigos conseguissem esta façanha de gozarem-se com a verdade nua e crua e toda filosofia tivesse um quê

de ceticismo, como a sofística. No segundo caso, tem-se a situação contrária: é a culpa inerente às religiões e morais essencialistas que é desmistificada pela leveza da inocência de um mundo material e mecânico. A crítica cura pela libertação da crença vã, fonte da dor.

Uma racionalidade assim pluridimensional, que não vale por seu “valor de face”, já que, como no exemplo, sua capacidade de enaltecer a virtude com dor vale como fator de prazer na sofredora alma não-hedonista do virtuoso, além de resgatar a sofística da fatal queda no fosso da irracionalidade como consequência da não-rendição à razão de tipo platônico-aristotélico, bem como de resgatar a hipocrisia do campo da imoralidade e trazê-la ao da genuína arte de ator, permite, no caso particular em questão, ler de modo diferente certas obras de Antífonte que os separatistas lêem de modo a reforçar sua estratégia de separação. Reitere-se, pois, o fato supramencionado de que, nos discursos jurídicos atribuídos ao orador de Ramnunte, os argumentos tradicionalistas de cunho religioso emergem da boca de personagens fincados no limite da *dóxa*, e nunca de um narrador onisciente que expusesse o fundo verdadeiro assumido pelo autor. Uma razão assim “enviesada”, contra o critério da *orthótes* tão caro a Platão em matéria de verdade, manifesta-se, por exemplo, no argumento do acusado de assassinato segundo o qual, por ter todos os motivos para querer a morte da vítima, jamais cometeria a insanidade de matá-la, até mesmo tentaria dissuadir com todos os recursos alguém que lhe declarasse pretender fazê-lo, por saber de antemão que todas as suspeitas recairiam imediatamente sobre si, com o que, paradoxalmente, quanto mais motivos a acusação arrumasse para incriminar o acusado, menos verossímil tornar-se-ia que ele de fato tivesse cometido o crime. Igualmente “enviesada” é a razão pela qual o Antífonte onirocrítico interpretava o significado dos sonhos que lhe eram descritos. Segundo um fragmento legado por Cícero³¹:

[...] Um corredor que pensava em ir aos jogos de Olímpia viu em um sonho que era conduzido por uma quadriga. De manhã foi ao adivinho, que disse: ‘vencerás; este evidentemente é o significado da rapidez e do vigor dos cavalos.’ Depois foi igualmente a Antífonte, que, por seu turno, disse: ‘é necessário que sejas vencido: não percebes que quatro conseguiram correr na tua frente?’ [...] Eis que outro corredor [...] submeteu ao intérprete o fato de ter visto em sonho que era uma águia, o qual disse: ‘venceste, pois nenhuma ave voa com mais ímpeto do que ela.’ A esse corredor Antífonte igualmente disse: ‘imbecil, não vês que estás vencido? Precisamente essa ave, ao perseguir e caçar as outras aves, é sempre a última.’ [...]

³¹ CÍCERO. *Da adivinhação*, 2.144.

Descontadas, porém, todas essas considerações apropriadamente antilógicas, considere-se momentaneamente apenas a hipótese supramencionada, segundo a qual a logoterapia remove a dor da alma pela purificação das opiniões vãs. Ora, “purificador (das vãs opiniões)” é uma das definições do sofista apresentadas pelo Estrangeiro de Eléia³², a única “nobre”, válida também para Sócrates, ao lado de outras tradicionais estereotipadas, como “comerciante de ciência” e “caçador de jovens ricos”³³, de teor semelhante ao do relato de Xenofonte sobre o Antifonte *philárgyros*. Se a arte do sofista tem alguma coisa a ver com o procedimento ali apresentado, então se trata de uma operação de diálogo, pela qual se revelam as contradições inerentes às formulações de certas tomadas de posição irrefletidas, preconceituosas, entaves à autêntica reflexão. Platão, através do Estrangeiro de Eléia, bem que tenta deixar a marca da insuficiência nesta que seria só uma propedêutica, um esvaziamento para um ulterior preenchimento. Mas sem a certeza de um dogma que cumpra essa função, a catarse vale por si. O Sócrates pré-platônico e os cétricos, mais tarde, dentre outros, provaram que é possível viver e ser feliz assim. O fato de ser o nome *alypiás* formado por prefixo de privação, aliás, enfatiza o caráter negativo da *tékhne* da qual é o genitivo objetivo. Por outro lado, a suposição, por associação com outros textos, de que a purificação se dá pelo diálogo se fortalece pela menção textual de que o terapeuta pergunta sobre as causas, no intuito de modular seu aconselhamento, o que implica, ao menos, a resposta do paciente ou algum discurso seu à guisa de tentativa de resposta. Não se sabe quanto o paciente fala; se ele chega a falar em purgação ou se, sobretudo, é o artífice que fala em consolação após simplesmente ouvir a declaração do mal. Ambos falam, em todo caso, mesmo que não cheguem a se revezar em diálogo propriamente dito. A metadiscursividade peculiar ao diálogo assimétrico dessa terapia, por sua vez, costuma trazer à tona a comparação com a psicanálise. É claro que não se deve buscar a semelhança nos conteúdos dos conceitos postos pelas teorias de base, mas no efeito de elucidar pelas palavras as representações encerradas nas palavras; efeito da suspeita diante dos ídolos que se revezam na consciência do indivíduo que se descobre só, em meio a uma ordem secularizada, como o século V a.C. e o XX d.C.

Essa suspeita e essa descoberta, em meio a essa ordem, podem formular-se numa filosofia bem determinada, cuja explicitação, como numa aula

³² PLATÃO. *Sofista*, resumo conclusivo em 231b.

³³ Recapitulação em 231d-e.

de filosofia, seja fator de purificação das crenças vãs, e conseqüentemente de remoção da dor. Não exatamente uma filosofia materialista em física e hedonista em ética, qual o epicurismo, ainda que estreitamente ligada, sem dúvida, aos seus pressupostos, mas uma filosofia de tipo, dir-se-ia hoje em dia, “existencial”, que se alimenta exatamente da assunção da finitude, e que sublima a dor por reconhecimento da dor inerente à existência.

O que seria a “aflição”, essa que pode ser mais ou menos “terrível” e que a logoterapia pretende curar, o texto não fala no local. Mas o Antifonte do *Acerca do Consenso* diz:

*espantosamente, ó bem afortunado, é fácil acusar toda a vida, pois não tem nada que extrapole o limite, nada de grandioso, nem de solene, mas todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores*³⁴.

O mais doloroso da vida, pelo que ela se torna alvo fácil de acusação, talvez seja que “não é possível lançar de novo a vida como a um dado”³⁵, fato insuportável aos que gostariam de “viver de novo por arrependimento da vida anterior”³⁶. De fato, Estobeu³⁷ atesta que Antifonte teria dito que:

*há alguns que não vivem a vida presente, mas se preparam com zelo como se outra vida fossem viver que não a presente; nesse caso, o tempo, sendo desperdiçado, vai-se embora*³⁸.

E mais do que a lição do *carpem diem* ou da boa crematística ensinada pela variante da fábula do avaro, que é o fragmento 54 do mesmo *Acerca do Consenso*, o fragmento 50, legado pelo mesmo Estobeu³⁹ sugere outra forma de redenção da má consciência da finitude, sem tampouco o tom heróico da afirmação do Sócrates-Diotima do *Banquete*⁴⁰, segundo à qual é pela geração de um novo para ficar no lugar do velho que se vai que o mortal alcança a imortalidade amada, pois nesse caso ainda se trata de amor da imortalidade. Trata-se da passagem do bastão aos mortais vindouros na plena assunção da pura e simples mortalidade. Ensina o filósofo Antifonte: “o viver se parece com uma vigília

³⁴ Fragmento 51, Estobeu, 4.34.56.

³⁵ Extrato do fragmento 52, Harpocracção, s.v. *anathésthai*, a III.

³⁶ Idem.

³⁷ 3.16.20.

³⁸ É o fragmento 53a.

³⁹ 4.34.63.

⁴⁰ PLATÃO. *Banquete*, 207d.

efêmera e a longitude da vida com um dia, no qual, por assim dizer, lançando os olhos na direção da luz, entregamos o posto aos outros que nos sucedem”.

RESUMO

No espírito de uma posição “unitarista” relativamente ao “caso Antifonte”, que admite a possibilidade de uma personalidade complexa, eivada de multiplicidade, tanto mais em um sofista, “animal polimorfo” sempre a se esquivar da rede platônico-aristotélica da identidade e da não-contradição, este texto toma uma breve notícia (que os “separatistas”, aliás, recortam do relato de Pseudo-Plutarco acerca da vida de Antifonte de Ramnunte e colam nos testemunhos acerca do sofista), segundo a qual Antifonte teria aberto um consultório na praça de Corinto a fim de curar os tristes pelo discurso, e tenta interpretá-la, a saltos intuitivos, à luz de fragmentos e discursos atribuídos indistintamente a qualquer Antifonte. Palavras-chave: Antifonte. *Logoterapia*. Sofística.

RÉSUMÉ

Dans l'esprit d'une position “unitarienne” au sujet du “cas Antiphon”, laquelle admet la possibilité d'une personnalité complexe, imprégnée de multiplicité, surtout s'agissant d'un sophiste, “animal polymorphe” toujours à se dérober au réseau platonique-aristotélicien de l'identité et de la non-contradiction, ce texte prend une courte notice (que les “séparatistes”, d'ailleurs, enlèvent du rapport de Pseudo-Plutarque sur la vie d'Antiphon de Rhamnunte et placent parmi les témoignages sur le sophiste), selon laquelle Antiphon avait installé un cabinet à la place de Corinthe afin de guérir les tristes au moyen de discours, et cherche l'interpréter, à sauts intuitifs, à la lumière des fragments et discours attribués à n'importe quel Antiphon.

Mots-clés: Antiphon. *Logothérapie*. Sophistique.