

UM OUTRO LÓGOS, UM OUTRO SOFISTA VARIAÇÕES EM TORNO DE PLATÃO

CLAUDIO OLIVEIRA

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal Fluminense*

Trata-se, em Platão, de distinguir o sofista do filósofo? Ou talvez, melhor, de distinguir o filósofo do sofista? A diferença é sutil, mas importa. Qual dos dois, na verdade? Platão não deixa dúvida e ainda menos toda tradição filosófica que segue seus passos: trata-se, muito mais, do segundo caso. O caso: um filósofo atormentado, às voltas e em busca de um princípio que possa distingui-lo do sofista.

Tal princípio é encontrado, arduamente. É preciso o decorrer de todo um diálogo na tensão permanente de capturar aquele que o filósofo persegue como a sua própria sombra:

*Kaitoi tína meídzo diaíresin agnosías te kai gnóseos thésomen; (267b)*¹

Em verdade, que divisão maior que a do não-conhecimento e do conhecimento poderemos nós estabelecer?

O diálogo é *O Sofista*. A pergunta surge numa passagem já quase no fim. Para se apreender a amplitude do que aí se enuncia, saiba-se que, na ocasião, importa distinguir dois tipos de arte mimética (*tékhne mimetiké*). Esta, por sua vez, a esta altura do diálogo, é já o braço de uma divisão anterior: a arte de produzir simulacros (*phantastiké*), a qual, juntamente com a arte de produzir cópias (*eikastiké*), forma o conjunto da arte de produzir imagens (*eidolopoiiké*).

A necessidade de mais uma divisão, no seio mesmo da *mimetiké*,

¹PLATÃO. *Sofista*, 267b.

deve-se ao fato de também o filósofo, a seu modo, ser um *mimetikós*; por falar e, ao falar, não produzir as coisas mesmas (*tà autá*), mas apenas imagens (*eídola*). É que também o *lógos* possui uma *tékhnē eidolopoiiké* para apresentar de todas as coisas “imagens verbais” (*eídola legómena*). Tais “imagens verbais”, no entanto, não são cópias fiéis (*eikòs ón*) das coisas. Como se sabe, elas não são capazes (ainda menos que a pintura) de reproduzir o seu modelo (235e). São meros simulacros transportados nas palavras (*tà en tois lógois phantásmata*, 234e). Embora pareça, sequer copiam (*éoike oú*, 236b). A *tékhnē* do *lógos*: *tékhnē phantastiké*.

O problema torna-se ainda mais grave quando, em lugar de falar, escreve-se. Platão descreve o drama na *Carta VII*²: há que se conhecer as coisas, buscar uma ciência delas, mas, para tal, além da própria ciência e das próprias coisas em si, tem-se somente o parco auxílio do nome (*ónoma*), do discurso (*lógos*) e da imagem (*eídolon*). Esses três elementos, no entanto, não ajudam muito, à medida que a ciência (*epistéme*), a intuição (*noús*) e a opinião verdadeira (*alethés dóxa*) - três coisas que são na verdade uma só - não residem nem nos sons proferidos (*ouk en phonáis*) nem nas figuras materiais (*oud'en somáton skhémasin*), mas nas almas (*all'en psykhaís*). E embora o *noús* seja o que, por afinidade (*syngeneía*) e semelhança (*homoiotéti*), mais se aproxime (*engýtata peplesiáken*) das coisas em si - os outros três elementos muito se afastam - ainda assim se distingue delas, como se distingue dos três elementos: *ónoma*, *lógos* e *eídolon*.

Todos distintos de todos, limite intransponível da incomunicação, o filósofo não se impede, no entanto, mesmo se obriga a apreender todos esses elementos, sem o que jamais haverá quem participe perfeitamente da ciência do quinto: a própria coisa (*ourete teléos epístemes toú pémprou métokhos éstai*). Em outras palavras, o filósofo não pode abrir mão de ser mímico, de servir-se de *eídola*, de *lógoi*, de *onómata*. Não pode abrir mão de falar, pois, diz o Estrangeiro de Eléia, abrir mão do *lógos* seria, perda suprema, abrir mão da própria filosofia (260 a).

O risco que se corre, aqui, é o de tornar-se um *misólogo* (*misólogos*), isto é, o de perder, após sucessivas decepções, toda confiança na linguagem. Platão está advertido do perigo. Em outra ocasião, no *Fédon*³, acusa-se a causa da decepção: confia-se na verdade do *lógos* sem se ter a sua *tékhnē*. Explica-se: ter a *tékhnē* do *lógos* implica saber que, se usado incorretamente, este pode ser

² PLATÃO. *Carta VII*, 342a-344d.

³ PLATÃO. *Fédon*, 90a-91a.

tido ora como falso, ora como não, posteriormente de outro modo, e ainda de um outro. Não é exatamente o que ocorre quando se trata daqueles que gastam seu tempo com os *lógoi antilógikoi*, o *lógos* sofisticado por excelência? Não é a *antilógiké* aquilo que mais bem determina o fazer sofisticado?

Tal uso da linguagem leva a descobrir, Platão não o ignora, *lógoi e prágmata*, discursos e realidades onde nada há nem de sensato nem de estável (*oúte tón pragmatón oudenòs ouden hygièns ouden bébaion, oúte tón lógon*). Trata-se do mesmo motivo que, na *Carta VII*, leva um atormentado Platão a desconfiar dos *onómata*, dos *lógoi* e dos *éidola*: a ausência de estabilidade. Afirma, aí, não terem os nomes, em nenhuma ocasião, nenhuma estabilidade (*ónoma ouden oudení bébaion éinai*, 343a.b), o mesmo podendo ser dito dos *lógoi*: nada haver, neles, de muito solidamente estável (*medèn hikanòs bebaíos éinai bébaion*, 343b).

Não é pequeno, portanto, o risco de tornar-se um *misólogos*. Para evitá-lo, é preciso, primeiramente, diz o *Fédon*, não por a culpa nos *lógoi*, e encontrar, entre eles, ao lado daqueles que parecem ora verdadeiros ora não (*totè mèn dokoúsín alethésin éinai, totè de mè*), um outro *lógos*, verdadeiro e estável. É preciso, sobretudo, não cair nas confusões dos *antilógikoi*, se se quer descobrir algo de real (*éper bouloió ti tón ónton heureín*), se se é dos filósofos (*éper é tón philosóphon*, 101e).

Trata-se de distinguir o filósofo do sofista, de estabelecer uma *mímesis* e, portanto, um *lógos* próprio ao uso filosófico. Donde a necessidade do princípio acima referido, único princípio - o único antídoto (*phármakon*), dirá Sócrates no livro X da *República*⁴ - capaz de combater a mimética e o *lógos* sofisticados, e assim fundar uma mimética e um *lógos* filosófico: o conhecimento (*tò eidénaí*).

O livro X, sabe-se, retoma, para confirmar, a questão da expulsão da poesia da cidade ideal. Não de toda e qualquer poesia: daquela parte, especial, que consiste, precisamente, na *mimetiké*. Deve-se combater os poetas trágicos (*hoi tés tragoidías poietaí*) - desses não escapando nem mesmo Homero - e também todos os outros que praticam a mimética (*toús állous hápantas toús mimetikoús*). A fim de defini-la, Sócrates realiza, aqui na *República*, uma argumentação semelhante à desenvolvida pelo Estrangeiro de Eléia em *O Sofista*. Com algumas diferenças.

Em lugar da quádrupla divisão do *Sofista* (produção divina de coisas, produção divina de imagens, produção humana de coisas, produção hu-

⁴ PLATÃO. *República*, 595b.

mana de imagens) encontra-se uma tripla divisão, apenas: produção da idéia, produção da cópia da idéia, produção da cópia da cópia da idéia, isto é, produção do simulacro. Os agentes da produção - um divino, dois humanos, respectivamente deus (*théos*), o artesão (*demiourgós*) e o mímico (*mimetés*) - ao produzirem, definem três diferentes níveis de realidade.

O primeiro nível apresenta o objeto em sua forma “natural” (*en téi phýsei oúsa*, 597d), o que ele realmente é (*hò ésti*), o ser (*tò ón*). Sendo seu criador deus (*theòn ergásasthai*, 597d), este é chamado *phytourgós*, o que cuida da eclosão do puro aspecto⁵. A *phýsis*, aqui evocada, esclarece que, nesse nível de realidade, trata-se daquilo que desdobra sua presença desde seu próprio fundo. É o esclarecimento de Heidegger: “*Phýsis* é o termo inicialmente fundamental da língua grega designando o Ser mesmo, no sentido da presença que vai eclodindo e assim reinando a partir de si mesmo”⁶. *He en téi phýsei oúsa* significa o que pronuncia seu ser manifestando de si mesmo sua presença no puro Ser: “O que é assim presente é a pura visão, que não é percebida através de nada de diferente do *eídos* puro e simples, portanto, da *idéa*”⁷.

Esta, a idéia mesma, nenhum artesão a cria (*ou gár pou tén ge idéan autèn demiourgeí oudeís tón demiourgón*, 596b-c). E, se ele não produz a idéia (*ou tò eídos poiei*), se não produz a “essência” (*ei mè hò éstin poiei*), então não produz o ser (*ouk án tò ón poioi*), mas algo semelhante ao ser (*allá ti toioúton hoíon tò ón*); não o ser (*ón dè oú*, 597a).

Tão essencial, no entanto, quanto o fato de que o artesão não pode produzir a idéia com seus instrumentos, é o fato de que ele, para ser o artesão que é, deve manter seu olhar voltado para a idéia. Considerando, para além de seus instrumentos, a idéia mesma, esta permanece aquilo que lhe é pré-ordenado e ao que ele está subordinado⁸.

Por isso, a obra do artesão (*tò tou demiourgon érgon*) não é uma realidade completa (*teléos dè einai ón*, 597a). Ela é já *eídon* (598b), imagem, cópia da idéia única criada por deus.

Eídon, todavia, num sentido ainda mais restritivo, no sentido de um *eídos* pequeno, desprezível e insignificante na maneira de se mostrar e aparecer, de um mero reflexo da autêntica manifestação do ente⁹, quem o produz

⁵ HEIDEGGER, 1971, p.168.

⁶ HEIDEGGER, 1971, p.166.

⁷ HEIDEGGER, 1971, p.166.

⁸ HEIDEGGER, 1971, p.160.

⁹ HEIDEGGER, 1971, p.170.

é o *mimetés*. Este não imita as coisas tais como são (*hoía ésti*, 598a), não busca imitar o que é, como é (*pròs tò ón, hos ékhei, mimésasthai*), não produz imitações da realidade verdadeira (*alétheías ousa*); imita o que aparece como aparece (*pròs tò phainómenon, hos phainetai*), isto é, tal qual aparece (*hoía phainetai*).

Apesar disso, é importante frisar, para Sócrates, a *mimesis* se move no domínio do produzir em seu sentido mais amplo. Imitar significando “apresentar e produzir algo tal como algo outro é”¹⁰. Esse sentido fica claro quando Platão nos diz do *mimetés* que ele tudo produz (*pánta poiéi*, 596c), tudo realiza (*hápanta ergázetai*); desde a totalidade do que provém da terra (*tà ek tés gés phýóména hápanta*), todos os seres vivos (*dzôia pánta*), até a si mesmo (*beautón*) e aos deuses (*kai theoús*).

O fenômeno desse “produzir” se dá, por exemplo, quando utiliza-se um espelho e se permite a todo ente ser presente sob seu aspecto. Só tem sentido, no entanto, falar aqui de “produção”, se se entende o “produzir” no sentido grego do termo, isto é, no sentido de reconstituir o aspecto de algo em algo outro: “então, com efeito, o espelho, pode-se dizer, pro-duz”¹¹.

Mas se o espelho produz o ente, “de um certo modo” (*tíni trópoi*), ele o produz apenas enquanto o que se mostra, enquanto *phainóména*, não enquanto o ente no não oculto, no não-simulado (*ou méntoi ónta gé pou téi alétheíai*): “Aqui se opõem mutuamente *òn phainómenon* e *òn téi alétheíai*: o ente como o que se mostra e o ente como não-simulado”¹². O *ón*, enquanto algo presente, “é” segundo modos (*trópoi*) diferentes de presença.

O pintor, como todo artista, como todo *mimetés*, deixa o ente se apresentar, mas como *phainómenon*: *ouk aléthé poiéi àpoiei*, ele não produz enquanto verdadeiro (não oculto) o que ele produz.

O artesão, também, não produz o *eídos*, o ser do ente; apenas este e aquele ente. Ele também não está no ente mesmo, no *òn téi alétheíai*. Para Platão, sua obra (*tò érgon tou demiourgoú*) é algo de obscuro, indistinto, difícil de reconhecer no que concerne à verdade (*ámýdrón ti pròs alétheían*). *Ámydrón*, a palavra que, aqui, caracteriza tal obra, significa “um obscurecimento e ao mesmo tempo uma dissimulação do que é presente”¹³. Obscurecendo-se com relação à verdade (*alétheía*), a obra do artesão não tem a potência interior da

¹⁰ HEIDEGGER, 1971, p.158.

¹¹ HEIDEGGER, 1971, p.162.

¹² HEIDEGGER, 1971, p.163.

¹³ HEIDEGGER, 1971, p.164.

presença do ente mesmo”¹⁴. Ela é incapaz de reproduzi-lo.

Mas ainda mais incapaz de reproduzi-lo é o *mimetés*. O que caracteriza propriamente a essência da sua *mímesis* é esse distanciamento com relação ao ser e sua visibilidade pura: “Para o conceito heleno-platônico da *mímesis*, da imitação (da falsificação) não é o reproduzir que é o decisivo, ou seja, o fato de que o pintor reporta, uma vez mais, a mesma coisa, mas, precisamente, o de que o pintor é incapaz e ainda menos apto à reprodução que o artesão”¹⁵. E isto porque o pintor, além de não produzir nenhum ente próprio ao uso, como o faz o artesão, também não é capaz de fazer aparecer o objeto de sua produção integralmente, sob todos os ângulos, ao mesmo tempo.

O pintor, como todo *mimetés*, faz aparecer um ente sempre numa situação determinada¹⁶. O que ele produz é sempre apenas *uma* visão (*phántasma*, 598b), *um* modo de aparecer do ente. Na hierarquia dos modos de reprodução, escalonados em relação ao puro aspecto do ser, o *mimetés* é o mais afastado¹⁷.

Mimetés, artesão e deus produzem, cada qual a seu modo, três aspectos (*trisìn éidesi*, 597b) diferentes da mesma coisa. A intenção de Platão, segundo Heidegger, é tornar visíveis as maneiras diferentes de se mostrar do “mesmo”: “três maneiras de se manifestar e, portanto, três maneiras de presença e de derivação do Ser”¹⁸. A primeira, produzida pelo deus, a segunda, pelo artesão, a terceira, pelo *mimetés*¹⁹.

¹⁴ HEIDEGGER, 1971, p.165.

¹⁵ HEIDEGGER, 1971, p.169.

¹⁶ HEIDEGGER, 1971, p.169.

¹⁷ HEIDEGGER, 1971. A crítica de Sócrates recai, como se viu, sobre a noção de *mímesis*, que ele considera a essência de todas as artes. Somente na medida em que é um *mimetés* (*éiper mimetés estí*, 597e), o poeta trágico (*tragoidopoiós*) é considerado mais distante da verdade (*tés aletheías*) e do soberano (*basileós*, 597e) na *politéia*: o filósofo. Na mesma posição encontram-se todos os outros *mimetai* (*pántes hoi álloi mímētai*), sejam eles sofistas ou pintores. Inferior até mesmo ao marceneiro, o pintor considera seu objeto a partir de uma situação sempre determinada, de um ângulo sempre determinado. Ele produz apenas *uma* visão (*eidolon*) do objeto, o que contribui, decisivamente, para sua característica de *mimetés*. Heidegger, falando desde uma outra posição fundamental (“A arte responde à *physis*, e não é, no entanto, uma cópia nem uma imitação do que é já presente”, HEIDEGGER, s/d), lembra uma proposição de Erasmo caracterizando a arte do pintor Albrecht Dürer: “*Ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit*; ele, o pintor Dürer, representando um objeto isolado a partir de uma situação fortuita, não se limita a dele fazer aparecer um aspecto isolado, oferecido ao olhar; mas - (assim é preciso completar) - ao mostrar a cada vez o objeto isolado enquanto este objeto único em sua unicidade, ele torna visível o Ser mesmo em uma lebre, o ser-lebre, o ser animal deste animal”, HEIDEGGER, 1971, p.170-71. A proposição de Erasmo, segundo Heidegger, pronuncia-se evidentemente contra Platão, *A República* e suas passagens acerca da arte, que, muito provavelmente, o humanista teria conhecido. Tais passagens, no entanto, alerta Heidegger, só podem ser compreendidas desde a relação fundamental com o Ser e a Verdade tal como a entende Platão.

¹⁸ HEIDEGGER, 1971, p.166.

¹⁹ Mas, em Platão, nada é tão simples. O mito que conta Sócrates, no *Fedro*, acerca das almas caídas do céu, discorda desse posicionamento do *mimetés* abaixo do *demiourgos*. Devido ao esquecimento (*lêthē*) ou à perversão (*kakia*), essas almas perderam suas asas e caíram por terra, implantando-se em sementes de homens cuja existência tem

A esta divisão da *República*, se se toma como referência o *Sofista*, falta uma classe, um nível de realidade: a da produção divina de imagens, o das imagens "naturais". Embora citado, o espelho é descrito como um instrumento humano de reprodução da realidade (596d-e). Não há, como em *O Sofista*, uma classe de imagens que surjam naturalmente (*phýseis*), os chamados simulacros espontâneos (*phantásmata autophýe légetai*, 266c), todos produzidos por deus: o sonho, as sombras projetadas pelo fogo, as aparências produzidas por superfícies lisas e brilhantes (como o espelho).

Também as imagens produzidas pelo homem não são consideradas da mesma forma. Enquanto em *O Sofista* a produção do *demiourgós* é chamada de produção de coisas (*autourgiké*, 266d) e a produção do *mimétés*, produção de imagens (*eidolopoiké*, 266d), em *A República* a produção do *demiourgós* é já produção de imagem (*eidolon*, 598b), indistinguindo-se *phainómenon* e *phántasma* de *eidolon*. Ao tratar-se de produção divina, onde *A República* fala de "produção de idéias", *O Sofista* fala de "produção de coisas". É uma diferença considerável, mas que não esconde, em ambos os diálogos, uma preocupação comum: não confundir o *mimétés*, na verdade um mágico charlatão (*góes*), com um sábio acerca de todas as coisas. A tarefa é distinguir ciência (*epísteme*) de ignorância (*anepistemosyne*) e de *mimesis*.

Em *O Sofista*, a *mimesis* marca o novo início após o fracasso das seis primeiras tentativas de definição. Ela é, aí, associada àquela, dentre todas as definições, que se crê ser a que melhor revele o sofista: a de contraditor (*antilogikós*, 232b). Somente a arte de contradizer (*antilogiké tékhnē*) permite ao sofista discutir qualquer matéria, fazendo, ele que não sabe, com que nela se contradiga, mesmo aquele que sabe. É tal poder de discutir sobre qualquer assunto que lhe dá a falsa aparência de tudo saber (*pánta epístasthai*, 233a). É apenas a aparência de ciência acerca de todas as coisas (*doxastikēn tinā perì pánton epístēmen*) o que ele tem e não a verdade (*ouk alétheian*, 233c).

Esse saber sobre "todas as coisas", por outro lado, é o que permite

um grau correspondente ao grau de visão que aquelas tiveram no céu. As que mais viram (*pleista idousan*, 248d) teriam uma existência de primeiro grau, isto é, de filósofo. A existência do poeta e de todos aqueles que se ocupam de *mimesis* (*perì mímēsin*, 248e) é aí considerada uma existência de sexto grau, inferior a do rei, do guerreiro, do político, do atleta, do médico e do adivinho, mas superior a do *demiourgós*, que é uma existência de sétimo grau. Mas inferior, ainda, à existência do artesão está a do sofista, em oitavo grau, e que é, sempre, estreitamente associado ao *mimétés*, como o mostra o próprio Platão em *O Sofista*. Também de oitavo grau é a existência do *demokópos*, uma espécie de demagogo que capta os favores populares. Essa figura é, em algumas ocasiões, associada à figura do poeta. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates afirma que a poesia é uma espécie de *demagoría* (502d), de discurso ao povo.

introduzir no diálogo a figura do *mimetés*. Com este, não se trata apenas de saber dizer (*légein*) e contradizer (*antilégein*) acerca de tudo, mas de produzir e fazer (*allá poiém kai drân*), por uma arte única (*miâi tékhnei*), todas as coisas absolutamente²⁰. Tal distinção, no entanto, não visa a dissociar *mimetiké* de *antilogiké*. Visa, antes, confundi-las essencialmente, explicitando o caráter produtor da última e o discursivo da primeira.

Embora o primeiro exemplo de mímico dado pelo Estrangeiro de Eléia seja o do pintor, ele indicará, explicitamente, ser a *mimesis* discursiva a que lhe interessa, isto é, aquela *tékhne* de apresentar, de todas as coisas, imagens verbais (*deiknyntas éidola legómena perì pánton*, 234c). Ainda no fim do diálogo, quando voltar à questão da *mimesis*, Platão reafirmará que aqueles que mais o preocupam são os que imitam através de ações e palavras (*érgois te kai lógois mimoúmenoí*, 267c). Que, enquanto contraditor, o sofista seja este mímico, conclui-se ser evidente. Há até, se se quiser, uma correção das definições anteriores. Com a *mimesis*, se reintroduz no diálogo a questão da produção, isto é, volta-se ao braço abandonado da primeira divisão: a entre arte da aquisição (*tékhne ketetiké*) e arte da produção (*tékhne poietiké*).

Na verdade, todas as cinco primeiras definições atribuíam ao sofista uma arte de aquisição, fosse ela luta, caça ou ganho pecuniário. A única exceção, a sexta definição, não por acaso, encontrara a nobre e verdadeira sofística. Esta, no entanto, não se explicitara nem como arte de aquisição nem como arte de produção. Para alcançá-la, trilhara-se um outro caminho: tentando buscar aquele que possui a arte de purificar (*katartiké*) que tem por objeto a alma (*perì psykhn*, 231b), o Estrangeiro de Eléia declarara ser a refutação (*élenkhn*) a mais importante e a mais eficaz dentre estas purificações (*tòn élenkhon lektéon hos ára megisté kai kyriotáte tòn katharseón esti*, 230d). Como uma arte de educação (*paidantikés*), e embora exercida em torno de uma doxosabedoria vã (*tèn mátaion doxosofían*), vê, no exercício dessa refutação, a nobre sofística (*he gennaía sofistiké*, 231b).

Há o temor, é verdade, em atribuir tal arte à sofística, em atribuir-lhe essa excessiva honra (*meídžon géras*, 231a). Correr-se-ia, com isso, o risco de confundir-se filósofo e sofista, cão e lobo, o animal mais domesticado e a besta mais selvagem (231a). O que, em verdade, quase ocorre, graças à maestria do próprio Platão, já no meio do diálogo, onde o Estrangeiro pergunta a Teeteto:

²⁰ Cf. PLATÃO. *A República*, 596c.

*kindyneuomen dzetoúntes tòn sophistèn próteron aneurekénai tòn filósophon?*²¹

corremos o perigo, nós que buscamos o sofista, de ter descoberto, antes, o filósofo?

O filósofo que se descobre, na ocasião, é aquele que possui uma ciência para se guiar através dos discursos (*dià tòn lógon poreúesthai*, 253b): a ciência dialética (*he dialektikè epistéme*, 253d). Quem possui tal ciência não vê só a pluralidade dispersa dos fenômenos. Tem o olhar penetrante que percebe distintamente (*diaisthánomai*) uma única idéia através de muitas coisas (*mían idéan dià pollón*). É capaz de discernir entre os gêneros (*diakrinein katà génos epísthasthai*) quais podem ser associados (*dýnatai koinoneîn*), quais não (*mê*).

É o refúgio do filósofo: perpetuamente devotado, através da reflexão, à idéia do ser (*têi toû óntos aei dià logismôn proskeímenos idéai*), protegido do olhar da alma da multidão (*tà tês tón pollón psykhés ómmata*, 254a) pela claridade (*dià tò lamprón*) engeguecedora do lugar divino que habita.

Um outro refúgio tem o sofista: a obscuridade do não-ser (*he toû mē óntos skoteinótes*, 253c). Aí protege-se, pela obscuridade do lugar (*dià tò skoteinón tou tópon*), da compreensão e reflexão (*katanóesis*) do filósofo.

Filósofo e sofista, tão distintos quanto a claridade e a obscuridade que os protegem, não se distinguem, mais que ser e não-ser:

*Epeidè dè ex ísou tó te òn kai tò mē òn aporías meteiléphaton, nyn elpís éde katháper àn autòn tháteron eíte amydróteron eíte saphésteron anapháinetai, kai tháteron boútos anapháinesthai.*²²

Mas já que o ser e o não-ser participam igualmente de aporia, há, agora, a esperança de que, doravante, uma vez que um dos dois se mostre - seja de modo mais obscuro, seja de modo mais claro - que o outro se mostre de mesmo modo.

É também possível que se descubra, então, já que o não-ser não é o contrário do ser, mas apenas o outro deste (257b e 258b), que também o sofista não é o contrário do filósofo, mas apenas seu outro, sua alteridade.

O mesmo saber, a mesma arte, a mimética, indistingue ambos: den-

²¹PLATÃO, *Sofista*, 253c.

²²PLATÃO, *Sofista*, 250e.

tre aqueles que produzem, e que tem como domínio próprio o discurso, e que estão envolvidos numa produção humana, não divina, produção de imagens, na verdade simulacros, estão os *mimetaí*, neles incluídos e, já quase no fim do diálogo, ainda indiferenciados, o sofista e o filósofo.

É quando surge o princípio da distinção:

Tôn mimouméon boi mèn eidótes hò mimoúntai toúto práttousin, boi d'ouk eidótes. Káiton tína meídzo diaíresin agnosías te kai gnóseos thésomen; (267b)²³

Dentre os que imitam, uns o fazem sabendo o que imitam, outros sem saber. Em verdade, que divisão maior que a do não-conhecimento e a do conhecimento poderemos nós estabelecer?

A partir de tal princípio, distingue-se uma *mimesis* calcada na dóxa (*metà dóxes mimesin*, 267 d-e), chamada *doxomimética* (*doxomimetikè*), de uma *mimesis* calcada na ciência (*met'epistémes*), chamada *mimesis* investigadora (*historikén tína mimesin*). Essa *mimétique savante*, traduz Auguste Diès, nem seria preciso afirmar, representa aqui a filosofia. É ela, em última instância, a única forma de imitar e, portanto, de falar “correta”, isto é, “*epistémica*”. Qualquer outro discurso que não o seu é *doxomimética*. O que não quer dizer que, para além dos filósofos, todos aqueles que falam sejam sofistas.

Há, também, os inocentes (*eúethes*, 267e), que crêem poder falar do que pensam ter conhecimento mas que, na verdade, disso têm apenas opinião (*oiómenos eidénaí taúta hà doxázzei*, 268a). Estes, bons, honestos, comuns, só por idiotia e falta de discernimento, falam, assim, incorretamente: simples imitadores.

Há, ainda, os imitadores irônicos (*eironikoi mimetaí*, 268a), dos quais se deve ter desconfiança e temor, já que assumem a figura de sábios quando não o são. São oradores populares, *demologikoi* que praticam sua mimética irônica em reuniões públicas, usando longos discursos diante da multidão.

Mas ele, o sofista, embora mímico, também irônico, pratica sua arte de contradizer com discursos curtos e argumentos breves, em reuniões privadas. Porque não sábio, porque nada sabe, ele será do sábio apenas o imitador, o *mimetés* do *sophós*: o *sophistés*.

²³ PLATÃO. *Sofista*, 267b.

Aqui o diálogo acaba – ainda que venha dar origem a outro. A definição final, finalmente, daria fim ao tormento do filósofo. Assim se lê Platão: no fim das contas, *O Sofista* nem seria um diálogo aporético. E *O Filósofo*, o diálogo jamais achado – jamais escrito? – teria se perdido como um papiro apodrecido pelo tempo. Sofista e filósofo, aqui, estariam finalmente distintos. Um comentário de Deleuze, contudo, vem nos lembrar algo: “A definição final do sofista nos conduz ao ponto onde nós não podemos mais distingui-lo de Sócrates mesmo: o ironista operando em privado por argumentos breves”²⁴.

É claro que sempre se pode, mesmo que não se possa mais distinguir Sócrates do sofista, dar um jeito para que Platão continue distinguindo sofística e filosofia: nem que seja afirmando que Sócrates não é filósofo (uma heresia?) e que é necessário mais um parricídio a *O Sofista*²⁵.

Mas se, como diz nosso título, a filosofia não é senão um outro *lógos*, e o filósofo, senão um outro sofista, *O Sofista* não é senão um outro nome para *O Filósofo*, o diálogo sempre e nunca escrito. No fim das contas, Platão não seria senão esse mímico irônico, praticando a sua arte com discursos curtos e argumentos breves, em busca do *diálogo* sempre por escrever.

Não ver isso é cometer um outro parricídio: o de Platão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, G. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1989.
- HEIDEGGER, M. La provenance de l'art et la destination de la pensée. In: HAAR, M. (ed.) *L'Herne. Martin Heidegger*. Paris: Ed. De L'Herne. s.d.
- La Volonté de Puissance en tant qu'art. In: ----- Nietzsche. Tradução de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971. 2v.
- PLATON. Le Sophiste. Trad. Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1925.
- Lettres. Trad. Joseph Souilhé. 3^{ed}. Paris: Belles Lettres, 1960.
- Phédon. Trad. Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1926.
- La République. Tradto. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.
- ADAM, J. (edição do texto grego com notas críticas, comentário e apêndices). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.

²⁴DELEUZE, 1989, p.295.

²⁵“Platão não comete ele um outro parricídio? Enquanto o Estrangeiro mataria seu pai de Eléia (241D), Platão mataria seu pai ateniense: não lhe era necessário, com efeito, despojar seu Mestre de seu papel diretor do diálogo para melhor opor seu método que é e permanece sofisticado (...)?”: WOLFF, 1991.