

A imagem do Sofista como artífice de uma democracia da diferença

Paulo Pinheiro

Não é fácil se referir à sofística sem imediatamente se colocar a filosofar, como quem diz: se colocar a pensar e a refletir sobre temas que são específicos desse movimento que ganhou expressão a partir do séc. V a.C., numa Grécia que nós sabemos freqüentada por Demócrito, Anaxágoras, Protágoras, Górgias, Péricles, Sócrates e tantos outros. Mas nada nos impede de pensar sofisticamente a partir de nossos próprios recursos, embora a sofística continue a nos remeter à história, tal como se estivéssemos influenciados por essas Musas que trazem à memória a lembrança dos fatos ocorridos. A sofística constitui certamente um fenômeno histórico; tudo indica que esse movimento tenha tido o seu primeiro apogeu, como vimos, no século de Péricles e que, sobrevivendo à crítica platônico-aristotélica, tenha se firmado durante o Império em Roma, em língua latina, descrita na caligrafia de um Cícero ou de um Quintiliano. Que ela tenha, enfim, passado da língua grega à latina e que autores tão dedicados como Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Aelius Aristides e Filostrato tenham nos legado alguns livros, escritos no idioma dos próprios sofistas, que nos permitem preencher, ainda que deficitariamente, o vazio deixado pelo desaparecimento do *corpus* sofisticado. Desaparecimento que diz respeito à obra de Protágoras, Górgias, Hípias, Pródicos e outros sofistas dos quais só nos resta a alusão de terceiros e alguns poucos fragmentos, via de regra marcados por rasuras e intervenções contínuas que diferem de uma versão a outra.

O certo é que a falta desses textos, que depõe a favor da fragilidade do *corpus* sofisticado, faz da sofística não apenas um objeto histórico, mas também um objeto, por excelência, de *estrutura*. Objeto histórico, sem dúvida, mas de uma história lacunar, história da falta e simultaneamente do excesso: excesso de narrativas, excesso de reconstituições, falta do “original” e mesmo

de uma doxografia concordante. Fenômeno de estrutura, sim, e que situa a sofística num determinado ponto, descrevendo os lugares por onde ela teria se tornado expressiva. Platão e Aristóteles, por exemplo, fazem da sofística uma espécie de *alter-ego* negativo da filosofia. Assim, a sofística termina por constituir não apenas um fenômeno de história mas também um fenômeno de estrutura; ela surge a princípio como artefato da filosofia platônico-aristotélica, ou seja, recriada por esses autores que se encarregam de encerrar a sofística na estrutura complexa de suas próprias “filosofias”; ou como os produtores de uma modalidade específica de silogismo que apenas aparentemente conclui ou que parte de premissas apenas aparentemente *endoxais* – como ocorre em Aristóteles –, ou – como é o caso de Platão – como os manipuladores de uma técnica que visa produzir a pior modalidade possível de *imagem*, ou seja, a imagem simulacro ou o *phantasma*, sorte de fantasia desvirtuada que teria por função básica a de aprisionar num mundo de aparências enganosas.

Eis o veredicto, a imagem derradeira quicá errônea, que Platão forja para a sofística: trata-se de uma técnica que visa a produção da *imagem-simulacro*, do *fantasma* que desvirtua e separa do objeto verdadeiro. E o estranho é perceber que esse tipo de critério, que visa afinal das contas a exclusão do sofista e da questão sofista, ainda se faz ouvir em nossos dias. A *fantasia* e a incoerência do argumento (a presença da *antilogia*, da contradição e mesmo do paradoxo) ainda constitui um critério de exclusão, visto que a identidade que o simulacro e o paradoxo são capazes de produzir é a mais frágil entre todas, a mais sujeita ao ponto de vista específico, a mais incapaz de convencer de um modo derradeiro e definitivo e que, ainda por conta, perturba a “naturalidade” do objeto, desfaz a certeza que determina a confiança do sujeito na referência, na significação, no ser. Detido no simulacro, o homem da crítica platônica agiria tão só como o insensato, dominado

por afetos que devem ser ditos, reditos e recriados a cada instante, pois encerrados num mundo por demais instável e relativo para suportar um dizer que avance para além do dizer. O sujeito que cria suas fantasias é via de regra assimilado ao idiossincrático, vítima de uma *doxa* (opinião) própria que dificilmente – ou apenas no caso muito raro de homens ditos “especiais” – chega a ser referida a outro, comunicada. Normalmente o que está em questão quando o simulacro faz aparição é a produção caótica de uma série de “imagens”, de *phantasmata*, de discursos ou de idéias que tentam *passar por* sem na verdade o ser. O que se esquece é que esse “passar por” do simulacro é um legítimo operador de sentido.

O fato é que já estamos impregnados da idéia de que só é possível pensar o simulacro a partir da certeza que provém do *objeto*, desse algo anterior que se apresenta. O simulacro é dito como falsa imagem desde que a imagem possa funcionar unicamente como uma instância representativa deste objeto em si. Ora, o que dizemos é que o sofista aparece como fenômeno de estrutura da filosofia que o apresenta, entre outros, como o produtor-construtor de simulacros, ou como o produtor de um discurso falacioso. Com isso se diz que o simulacro deve ser medido a partir do objeto do qual ele é apenas uma imagem-desvirtuada ou falsa, isto é, a pior modalidade de imagem de que se tem notícia. Raramente ouvimos dizer que a categoria do falso e do verdadeiro é posterior a da imagem e que as imagens que se referem a objetos podem de fato estar nos remetendo apenas a uma outra imagem e assim continuamente, tal como ocorre em Borges, nas *Ruínas Circulares*, para citar um exemplo clássico. Afinal tudo nos leva a crer que o sofista habita esse “território” de imagens referidas a imagens e que, portanto, termina por se instaurar numa espécie de labirinto; pois é labiríntica a situação daquele que vagueia, que opta pela direita ou pela esquerda, segue em frente ou se desvia sem nunca estar absolutamente

certo do caminho a tomar. O problema do labirinto é que dentro dele não sabemos se andamos em linha reta ou em círculo, se retornamos ao mesmo ponto ou se chegamos a um lugar específico. Mas o que interessa é que se possa caminhar dentro do labirinto e que posturas e lugares possam ser ocupados e preenchidos, mesmo quando mantido o labirinto.

Afinal, até quando é possível continuar a afirmar que o sofista produz unicamente a *doxa* e o simulacro? Que tipo de “transgressão” é preciso primeiramente realizar para que a *doxa* possa operar, também, no domínio do paradoxo e para que o simulacro possa apresentar o seu lado produtivo: não mais como uma cópia defeituosa, simulacro do real ou mergulho na falsa aparência, mas como potência produtiva que estabelece continuamente mundos virtuais, aparências que não são aparências de um objeto, mas aparecimento contínuo, jogo, que, tal como havia pronunciado Górgias, produz tanto uma coisa quanto outra; tanto a inculpação de Helena de Tróia quanto a retratação de sua culpa. Ora, esse era justamente o problema, o ponto crucial no qual poderia emergir uma ética ou uma moral, que pudesse regular o uso do discurso, ou seja, desse *déspota poderosíssimo* que produz tanto uma coisa quanto outra. Mas o que estava de fato em questão era a possibilidade fatídica de se sair do domínio caótico do paradoxo e se instaurar ou instaurar um domínio específico em que uma medida objetiva podia se dar. A sofística teria assim produzido a *doxa*, ou melhor, teria dado a resposta: o paradoxo se resolve em *doxa* e a *doxa* é medida pelo senso comum, modelo por excelência democrático que fixaria o ponto em comum, ainda que fictício, plasmado e meramente constituído, de contato entre os homens. Ponto fixo determinado comum (objeto constituído de uma estrutura de reconhecimento comum).

O que é fato problemático é que o pensamento sofisticado é sobretudo uma forma do paradoxo, e não propriamente o domínio específico onde opera unicamente a *doxa*. No paradoxo a necessidade cede lugar ao “jogo”. Não se pode pensar sob o signo da necessidade quando o paradoxo se instaura, com o risco de se a-fundar continuamente. Pois a necessidade implica na viabilidade de que uma função se apresente, e que, nesse movimento, uma resposta ou uma intuição possa ser tomada como “verdade”, no paradoxo é a verdade que se torna ela mesma múltipla e antilógica; queda contínua

numa verdade da ordem o inteiramente relativo. São meras “verdades” (o que é para Protágoras um sinônimo de relatividade) que se opõem e que podem nos remeter tanto a aporia irônico-transcendental de Sócrates, quanto à *jouissance*¹ que pode percorrer esse lugar do que nunca chega realmente a se fundar, ou seja, a se tomar como resposta legitimada em função de um objeto, mas que não pára de tentar, que se torna **produção contínua de discursos e imagens**. Imagens e discursos que não são jamais soluções, que não resolvem e que no entanto instauram um fluxo que parece provir sobretudo da força, caótica, do simultâneo a partir do qual opera o paradoxo. Não há solução no paradoxo, seu tempo é simultâneo, o que poderia se organizar no tempo se dissolve numa simultaneidade que torna passado/presente/futuro dados num só único golpe, momento abrupto onde diversas ordens confluem num único lugar, no texto, na frase, na imagem, que não é mais texto, frase ou imagem, que se diz no entanto como texto, imagem e frase mas que nem sempre se diz como texto, imagem e frase. No tempo, em que opera o próprio discurso que passa, assim, a ter valor em função do que ele pode continuamente afirmar, e não em função de uma natureza primeira ou de uma prescrita condição necessária de sua possibilidade.

O discurso sofisticado se encarrega, para usar um termo do jargão nietzscheano, de estabelecer suas “metáforas”, *transportes* de um estado a outro, constituição contínua de antropomorfismos que carregam o mundo de sentido, certamente relativos ao homem. É nesse contexto que Protágoras pode se apresentar como mestre de virtude política, isto é, como professor das técnicas que podem constituir o cidadão pleno de mérito,

de mérito político. Mas quem é Protágoras afinal? O sofista cuja obra pode ser dividida em duas partes, a primeira diz respeito a elaboração de antilogias, fase que se considera mais crítica do que construtiva: período em que o sofista falava na intenção de contrapor um discurso a outro sem saber ao certo o que pode ser gerado desse movimento. Ora, como é possível que esse “sujeito político” auto-encarregado de produzir *antilogias* possa ser tomado unicamente como o produtor da *doxa*, da opinião comum ou corrente? Nas *antilogias* é a própria *doxa* que está em risco, risco menor, dizemos, pois se trata de um discurso que se opõe a outro sem nada produzir, sem produzir sentido, ou melhor, sem que uma instância construtiva venha se apresentar como opção possível, ou como resolução momentânea de uma determinada situação, certamente de conflito.

Nós sabemos de longa data que será preciso avançar na direção de uma segunda fase da obra de Protágoras, quando o sofista se encarregará dos seus *Discursos Aterradores, Kataballontes*, termo grego que designa o princípio do ato de jogar por terra, de arrasar, de destruir, ato de despojar um deus de sua autoridade, ato iconoclasta. Mas é preciso lembrar que esse termo designa também a ação de lançar na terra a semente, termo agrário portanto, posteriormente também usado pela própria filosofia. Plutarco, por exemplo, se serve desta expressão para se referir ao ato de fundar uma doutrina, de estabelecer os critérios de uma escola filosófica. É sem dúvida estranho que sentidos tão distintos como o de *aterrar, destruir, arrasar* possam vir juntos, designados por uma só palavra que designa também a sementeira e a



fundação de escolas filosóficas. Além disso, é interessante recordar o outro título que esse mesmo conjunto de obras recebeu ao longo dos anos, isto é: sobre a *verdade*; “*A Verdade*” ou “*Discursos Aterradores*” (em grego *alêtheia ê kataballontes*) são, enfim, os dois títulos mais conhecidos dessa segunda fase da obra de Protágoras. Dizemos aqui “segunda fase” apenas porque se distingue da primeira (fase crítica e não construtiva), caracterizando-se, justamente, por sua função construtiva. Se trata aqui do Protágoras maduro, mestre de um discurso que deverá produzir um efeito-civilização entre os homens, ou seja, de um discurso capaz de suscitar a *homonoia*, o acordo entre os homens.

O fato é que tanto nas *Antilogias* quanto nos *Discursos Aterradores*, Protágoras surge como sofista que coloca em questão um discurso que cogita, sempre, de um outro, que lhe é imediatamente antagônico. Ora, como é possível sair da crítica, como é possível escapar da dialética irônica de Sócrates sem se transformar imediatamente num mero dogmático? Como é possível se apresentar simultaneamente como crítico da cultura e dos valores tradicionais e promotor de uma ortodoxia da cidade, como artífice de valores não menos tradicionais? Como é possível, enfim, produzir uma *doxa* que não surge jamais longe da presença de uma *contra-doxa*? Ou, como é possível que *doxa* e *contra-doxa* possam constituir, juntas, algo que possa implicar uma relação entre homens, e que essa relação coloque em questão toda a possibilidade de se constituir um “homem-virtuoso”, aquele capaz de gerir com proficiência seus negócios públicos e privados. A resposta não nos parece tão difícil que não possa ser, ao menos, sugerida. Pelo que até então vimos, os *Discursos Aterradores* (que teriam começado pela sentença máxima de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas) terminam direcionando o homem para uma possibilidade que parece surgir, justamente, da simultaneidade em que se dá a *doxa* e a *contra-doxa*. Mas a simultaneidade da *doxa* e *contra-doxa* não constituiria o próprio paradoxo, ou seja, não seriam elas capazes de mobilizar o *paradoxo*, isto que é como um limite e uma interdição da *doxa*, seu ponto mesmo de irresolução, e que, no entanto, termina por constituí-la? Pois o *paradoxo* não é apenas aquilo que se opõe a *doxa* (opinião corrente) mas o que libera do *lugar comum* onde a *doxa* em geral se afirma, se mantém e se aprisiona, prende

no bom senso e no senso comum. É bem possível que essa liberação face à *doxa* possa equivar, em Protágoras, ao mergulho numa sorte de relativismo que a sentença do *homem-medida* certamente introduz.

“O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são tal como são e das que não são tal como não são”. O que sabemos, no entanto, é que esse “tal como”, que traduz aqui a *conjunção grega hōs*, nos remete à *questão do sentido*. Como aliás sugere a recente tradução dessa passagem proposta por Michel Narcy. No caso, seria então conveniente traduzir *hōs* por “no sentido em que”³. Melhor dizendo, o relativismo introduz o homem numa espécie de idiosincrasia da qual se ergue esse *anthrōpōs políticos* capaz de afirmar as coisas na medida em que elas constituem um sentido; e mesmo que esse sentido difere de homem a homem, mas também que esse sentido diferencia e traz à tona a imagem possível de uma civilização democrática da diferença, da relatividade; de uma civilização em que produzir um sentido implica em produzir a diferenciação através da qual os homens se enxergam uns aos outros.

Democracia sofisticada é no mais a democracia da diferença, da garantia nenhuma, da peculiaridade do particular, do que é próprio – primeiro golpe contra uma Grécia contemplativa incapaz de induzir à reflexão sobre o *anthrōpōs*, essa “raça de mortais” oposta aos *alogoi* (literalmente, “sem discurso”) que interessa de sobremaneira à sofística. Pois se fala aqui de homens isolados e diferentes um do outro, de homens cujo discurso não é a mera representação de uma natureza anterior que deveria, por assim dizer, se instaurar já onde o paradoxo sofisticado quer ganhar expressão. De homens, enfim, cujos discursos são tanto da ordem do paradoxo, quanto da ordem do sentido, ou seja, da ordem de uma relatividade constitutiva, verdadeiros promotores de uma *política* do sentido em que o sentido é sempre uma constituição estrangeira, sem objeto previamente dado, ou melhor, de um sentido que é simultaneamente o meu sentido mas também o sentido de um outro, e de um outro, de todas as diferenças que entram, por assim dizer, em jogo quando se trata de constituir essa sorte de *homonoia* capaz de introduzir a democracia. Ao menos de introduzir a idéia de democracia com a qual a primeira sofística parece sonhar. Mas talvez se trate efetivamente da única democracia realmente viável, ou a que melhor introduz o homem que vê o *de fora*,

o *allotrion*, o estrangeiro, em função da sua própria diferença. Não seria esse o regime dos homens mais curiosos? Não seria esse o regime por excelência capaz de enxergar o *de fora*? O que sabemos, portanto, é que a **imagem que temos do sofista é falsa**. É preciso rever essa **história mal narrada que faz do sofista o homem da doxa, do argumento falacioso e da imagem-simulacro**. A imagem do sofista como produtor da *doxa*, sim, mas apenas quando a *doxa* significa o próprio paradoxo, esse mesmo que a *epistēmē* clássica deseja expurgar de seu discurso.

Paulo Pinheiro

• Jornalista, mestre, Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I/Sorbonne, Pesquisador e Professor do Departamento de Teoria da Comunicação da FCS/UERJ.

Notas

1. Jogo, divertimento, é como se traduz frequentemente a expressão grega *paignion* com a qual Górgias finaliza o seu “*Elgio de Helena*”, peça máxima do que nos restou da Primeira Sofística.
2. Ou seja, de valores que vão constituir e mesmo reconstituir a tradição ou uma certa vertente tornada “tradicional”. Sobre a questão do paradoxo sofisticado, ver Barbara Cassin “*L’Effet Sophistique*” – Le lien rhétorique – Le paradoxe des consensus, p. 192 (Galimard, 1995).
3. A tradução de M. Narcy diz respeito ao fragmento tal como é citado por Platão no seu Teeteto 152a: l’homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas au sens où elles ne sont pas. Théétète, GF-Flammarion, Paris, 1994).