

*Tematizações
da linguagem:
herança metafísica e
retomada sofística**

Maria Cristina
Franco Ferraz

Resumo

Implicações da filosofia platônico-aristotélica nas práticas discursivas e nas tematizações da linguagem no Ocidente. O logos sofisticado: função "farmacêutica" e potência demiúrgica de um discurso que não "diz o que é", mas "faz ser o que diz". Platão e a desqualificação ontológica e moral da sofística, da retórica e da poesia..

Abstract

Implications of the Platonic-Aristotelian philosophy on Occidental practice and theory of discourse. The sophistic logos: "pharmaceutical" function and "demiurgical" power. Plato: ontological and moral disqualification of the sophistic movement, rhetoric and poetry.

Maria Cristina

Franco Ferraz

Tematizações da linguagem: herança metafísica e retomada sofística

As categorias que nos permitem pensar a linguagem, quer em seu caráter informativo e comunicativo, quer em sua função ficcionalizante, remetem a um solo comum demarcado inauguralmente pela filosofia platônico-aristotélica, que, em seus embates com outras orientações do pensamento vigentes no mundo grego, conquistou um papel hegemônico no pensamento ocidental. Dominados por tal perspectiva triunfante, tendemos a reproduzir mais ou menos inconscientemente seus pressupostos, sem ao menos disso nos darmos conta e, o que é pior, muitas vezes imaginando-nos libertos de sua tutela. O fato, por exemplo, de julgarmos falar para “significar alguma coisa” nos torna, queiramos ou não, herdeiros de uma tradição metafísica que remonta diretamente a Aristóteles e à sua tentativa, bem sucedida, de exclusão da sofística da cena do pensamento legitimado¹.

Para que a sofística fosse condenada como pseudofilosofia, como filosofia das aparências e simulacro de filosofia, foi preciso referi-la à verdade, a uma *aletheia* já não mais regulada por uma lógica da ambigüidade, como no pensamento mítico e religioso da Grécia arcaica, no qual sua silhueta era inevitavelmente sombreada por *apate* (engano)², mas a uma *aletheia* regida por uma lógica da contradição, contraposta, sem contaminação possível, à mentira, a *pseudos*. Tanto para Platão quanto para Aristóteles, a sofística se inscreveria no campo movente, suspeito e ardiloso de *pseudos*. Primeiro porque

Maria Cristina Franco Ferraz é Professora Titular do Departamento de Comunicação Social da Uff, Doutora em Filosofia pela Universidade de Paris I - Sorbonne.

trabalharia apenas com o “falso”, dizendo o que não é, o não-ser, lidando única e exclusivamente com o que não é na verdade “ente” - os fenômenos, as aparências. Além disso, porque diria o “falso” com a intenção de enganar, de seduzir e persuadir, utilizando, para obter um êxito rentável, todos os recursos do *logos*. Se tanto em Platão quanto em Aristóteles a sofística é, portanto, condenada em nome da ontologia, cada um dos filósofos lança mão de estratégias diversas para garantir a eficácia de tal acusação.

Para desqualificar a sofística, Platão terá de cometer o parricídio de Parmênides, em cujo pensamento se apoiara, fundando sua ontologia em uma rigorosa lógica da identidade³. Caso se restringisse estritamente à lei ontológica parmenideana que se desdobra nos famosos enunciados “o ser é, o não-ser não é”, Platão ficaria imobilizado, incapacitado de utilizar as malhas de seu discurso, enrijecidas por tal lógica paralisante, para capturar o sofista, este ser escorregadio e proteiforme. Se o *Poema* de Parmênides permite a leitura de um Górgias, repetida no texto de Platão pelo Estrangeiro, e estabelece uma equivalência entre dizer, pensar e ser, o filósofo eleata se contradiria a si mesmo pelo simples fato de enunciar “o não-ser é”: ao fazê-lo, estaria inevitavelmente lhe atribuindo algum “ser”. Uma vez dito, transformado em sujeito passível de predicação⁴, o “não-ser” participaria necessariamente do “ser”. Dessa forma, estariam portanto embaralhadas as categorias que sustentam a oposição entre um discurso verdadeiro, referido ao ser, e um discurso falso, vinculado ao não-ser. Em outras palavras: para que a “mentira” pudesse existir e um discurso pudesse ser condenado como falso, fazia-se necessário romper a lógica parmenideana, ela própria contraditória em sua formulação, atribuindo determinada positividade ao não-ser, aceitando que ele “seja” de algum modo, como “mentira”, como “falso”. Só assim se poderia enfim capturar o sofista, condenando-o como pseudofilósofo. Simultaneamente, no entanto, se ser e não-ser não estão mais isentos de certa contaminação recíproca, as sombras e dobras do não-ser, antes insistentemente rechaçadas do campo luminoso e moralmente reto do ser, passam a se projetar de uma vez por todas sobre a razão filosófica.

A via adotada por Aristóteles para condenar a sofística transforma a captura operada no *Sofista* em exclusão definitiva. Na *Metafísica*, completando e ultrapassando a acusação platônica, Aristóteles parte do estabelecimento de uma equivalência entre “dizer” ou “falar” (*legein*) e “significar alguma coisa” (*semainein ti*). Através dessa equivalência, que se tornou tão

vitória a ponto de ter-se como que “naturalizado” para nós, o sofista deixa de se apresentar apenas como pseudofilósofo, para ser irremediavelmente isolado e marginalizado em relação ao que, segundo Aristóteles, nos faz seres humanos: a potência do *logos* enquanto capacidade de “falar de” para “dizer algo”. O sofista é então excluído da humanidade, aproximando-se antes das plantas, enquanto pseudo-homem que fala sem significar algo que tenha um sentido para ele ou para outro homem; um ser vegetal que emite ruídos, que “fala”, portanto, sem dizer nada, “pelo prazer de falar”: *logou charin*⁵. Assim, o refúgio inexpugnável para o qual escapava o sofista já não corresponde, como em Platão, ao não-ser, mas à própria materialidade significativa da linguagem. A condenação da sofística efetuada por Platão e Aristóteles difere na medida em que cada um dos filósofos estabelece modelos de identidade diversos a partir dos quais procedem a tal acusação: se o modelo da identidade platônica é a idéia, o modelo aristotélico é o sentido da palavra.

A exclusão da sofística efetuada por Aristóteles funda portanto o regime do “falar de” maciçamente semântico que é normalmente o nosso, e que supõe a adequação das palavras às coisas como chancela para o sentido e para a comunicabilidade da linguagem. Investigando tal censura em seu avesso, torna-se possível resgatar uma positividade específica da sofística, do tipo de discurso que se instaura quando se fala, segundo Aristóteles, “para não se dizer nada”. O resgate do estatuto da linguagem na perspectiva sofística apresenta, de imediato, ao menos duas vantagens nem um pouco desprezíveis. Primeiro, possibilita um pensamento sobre a linguagem não mais determinado pelo legado da metafísica platônico-aristotélica, que tende a se reproduzir tanto nas concepções usuais sobre a linguagem quanto nas mais sofisticadas teorizações. A sofística, portanto, funcionaria como contraponto estratégico, permitindo, enquanto *outro* da metafísica, colocar em questão categorizações de tal modo arraigadas que se repetem mesmo quando julgamos delas nos afastarmos. Em segundo lugar, uma reabilitação da sofística para além do solo platônico-aristotélico⁶ pode-se revelar eficaz para uma tentativa de se refletir sobre a linguagem a partir de categorias operatórias não mais balizadas pela metafísica.

Para se chegar a um esboço da visão sofisticada da linguagem, é necessário partir do que os sofistas diziam sobre o discurso - o que conhecemos sobretudo de forma indireta - e de sua prática discursiva, associada à retórica. A chamada primeira sofisticada, bastante ativa na Grécia do século V a.C., enfatizava o “falar para” em detrimento do “falar de”. Contrariamente à filosofia, que visava ao conhecimento do verdadeiro, a sofisticada não se ocupava daquilo de que se fala - da *physis*, do *kosmos*, do ente -, mas daquele para quem dirigia sua fala. Quanto à recusa em “falar de”, vale lembrar o tema de um famoso texto de Górgias: *Sobre a natureza* ou *Tratado do não-ser*. A equivalência aí inscrita entre *physis* e não-ser corresponde, de saída, a um verdadeiro escândalo para a ontologia parmenideana com a qual o tratado dialoga. Como bem mostra Barbara Cassin em sua tese *Si Parménide*⁷, nesse tratado tal ontologia é levada às suas últimas conseqüências por Górgias, numa repetição catastrófica que se formula nas famosas teses: “nada é; se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, é incomunicável”. Tais teses foram retomadas sete séculos mais tarde por Sextus Empiricus, que apropriou o *Tratado do não-ser* para o ceticismo, utilizando-se do texto de Górgias para ilustrar a inexistência de um critério de verdade. A transmissão via Sextus Empiricus fez com que o tratado de Górgias fosse lido como paradigma do ceticismo, e não em confronto com o interlocutor a ele contemporâneo: Parmênides e seu *Poema*. Redimensionado nessa segunda perspectiva, o *Tratado do não-ser* se apresenta como uma reescritura catastrófica da ontologia parmenideana: radicalizando Parmênides, Górgias o teria levado a contradizer-se, fazendo com que a ênfase passasse da *physis* para o *logos*, do ser para o não-ser, da ontologia para a sofisticada.

Não é no entanto apenas como versão em negativo da ontologia expressa no *Poema* de Parmênides que a sofisticada se constitui. A prática discursiva dos sofistas aponta para a ultrapassagem da aporia expressa nas teses do *Tratado do não-ser*, que, consideradas em suas implicações, correspondem à inviabilização, em última instância, da possibilidade de qualquer conhecimento e de qualquer transmissão do saber através do discurso⁸. A negação de tal possibilidade não equivale no entanto, necessariamente, a uma postura relativista radical, a uma espécie de vale-tudo que se traduziria pela valorização exclusiva de um discurso apenas em função de sua eficácia, de sua potência persuasiva. Se está aí interdita a passagem do erro à verdade ou da ignorância à sabedoria através do discurso, a palavra ainda

assim permite, na ótica sofisticada, a passagem de um estado menos bom para um estado melhor. No *Elogio de Helena*, de Górgias, o discurso, em sua ambivalência, é significativamente associado ao *pharmakon*, à droga, remédio/veneno, aplicada já não ao corpo mas à alma. Como o *pharmakon*, o discurso induziria a uma mudança de estado, quer para melhor quer para pior:

Existe a mesma relação (*logos*) entre a força do *logos* em relação à ordenação da alma e a ordenação das drogas em relação à natureza dos corpos; pois assim como certas drogas eliminam do corpo certos humores e dão fim, algumas à doença, outras à vida, também, entre os discursos, uns acalmam, outros encantam, aterrorizam, excitam a coragem dos ouvintes, ou ainda, por uma persuasão nefasta, drogam a alma e a enfeitiçam⁹.

Introduz-se, dessa maneira, uma ênfase no papel “farmacêutico” da linguagem: assim como o médico, o sofista, que sabe utilizar o *pharmakon* discursivo e é capaz de transmitir esse saber, pode, portanto, favorecer certa “progressão” na alma do ouvinte. Tal “progressão” já não se refere a uma escala ascendente do conhecimento em direção a uma verdade, mas remete à possibilidade, aberta por determinados discursos persuasivos, de se atingirem estados comparativamente melhores. Da bipolaridade engendrada pelo princípio de contradição - passagem do erro à verdade -, passa-se a uma lógica pluralista inerente ao comparativo, que permite diversas gradações entre “estados” - por exemplo, do “menos bom” para o “melhor” -, sem chegada possível a algum suposto *telos*. Cabe aqui lembrar certa afinidade entre tal perspectiva sofisticada e a posição nietzschiana: se, para Nietzsche, também não se trata de alcançar a verdade, tal gesto não implica tampouco a adoção de um relativismo radical. Também para Nietzsche se todas as opiniões são verdadeiras, isso não implica que todas elas se equivalem. A solução relativista, além de banal, é ainda tributária da metafísica, na medida em que, recusando apoiar-se no firme solo constituído pela metafísica, perde o pé e despenca, em queda livre, no vazio abismal da perda total de parâmetros. Interditada a via metafísica, resta, como afirma o filósofo alemão no quarto parágrafo da introdução à *Genealogia da moral*, a possibilidade de se “substituir o improvável/inverossímil (*Unwahrrscheinliches*) pelo mais provável/mais verossímil (*Wahrscheinlichere*), e, ocasionalmente, um erro por outro”¹⁰.

A positividade específica da linguagem na visão dos sofistas não se esgota na função “farmacêutica” do discurso. Em seus *Ensaaios sofisticos*, Barbara Cassin resgata ainda outro papel atribuído ao discurso pelos sofistas, depreendendo-o de uma leitura tanto da primeira quanto da segunda sofística, esta última representada principalmente por Filóstrato, Élio Aristides e Dion Crisóstomo, nos primeiros séculos de nossa era, já no mundo romano. No *Teeteto* de Platão, defendendo a tese de Protágoras como se fosse o próprio sofista, Sócrates fala do *logos* sofisticado enquanto tal, caracterizando-o como discurso que não diz o que é, mas *faz ser* o que diz¹¹. Além de seu efeito retórico, o discurso sofisticado opera, portanto, o que se poderia chamar de um “efeito-mundo”, na medida em que fabrica mundos, fazendo com que passem a ser. O *logos* sofisticado é poesia no sentido etimológico do termo tal como Platão o define: como a operação que faz passar do não-ser ao ser. Tal potência poética da linguagem atinge a dimensão de uma demiurgia no *Elogio de Helena* de Górgias: “o *logos* é um grande soberano que com o corpo mais minúsculo e imperceptível finaliza os atos mais divinos”¹². O enorme poder das pequenas palavras, que engendram sentidos e produzem acontecimentos, também era pensado pelos estoicos como Crisipo, a quem se atribui o seguinte silogismo: “se dizes alguma coisa, esta coisa passa pela tua boca; ora, tu dizes *uma carroça*, logo uma carroça passa por tua boca”¹³. A essa demiurgia discursiva aplica-se, na sofística, o termo *plasma*, num sentido que já se inscreve no *Elogio de Helena*, quando Górgias evoca todos os que persuadem “modelando”, “forjando”, “fabricando” (*plasantés*) um *pseude logon*, assim como Prometeu modela as criaturas. Já não se trata aí do *pseudos* pensado negativamente pela metafísica, mas do *pseudos* produzido por uma atividade plástica, modeladora, criadora. Passa-se assim da acusação de *pseudos* lançada contra a sofística à reivindicação, pela própria sofística, da potência ficcionalizante do discurso enquanto *plasma*. Assim pensado, o *logos*, produtor poético de um efeito-mundo, se aproxima do jogo demiúrgico da criança heraclitiana, que inventa e destrói inocentemente mundos, tal como descreve Nietzsche no parágrafo 7 de *A filosofia na época trágica dos gregos*:

Somente o jogo do artista e da criança englobam, neste mundo, um devir e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral, com uma inocência eternamente intacta. E é assim, como a criança e o artista, que o fogo eternamente vivo brinca, construindo e destruindo com inocência; tal jogo, é o *Aiôn* que o joga consigo mesmo.

Transformando-se em água e terra, ele constrói, como uma criança, montinhos de areia na praia, ergue-os e os destrói; de vez em quando, recomeça a mesma brincadeira. Um instante de saciedade; e, logo depois, a necessidade de novo o assalta, assim como a necessidade força o artista a criar. Não é portanto o orgulho ímpio mas o instinto de jogo (*Spieltrieb*) incessantemente despertado que chama para a vida outros mundos¹⁴.

Para estabelecer sua supremacia, a filosofia procedeu a uma neutralização da potência demiúrgica do *logos* sofisticado. A estratégia utilizada correspondeu ao deslocamento de parte dessa potência para outro discurso associado à sofística, colocado prudentemente à margem, no lugar do jogo, do não-sério, do agradável, muitas vezes perigoso - o discurso mimético. Aproximada por Platão da sofística, a *mimesis*, também ela um *pseudos* que se quer *pseudos*, tem seu lugar demarcado em oposição à seriedade do discurso filosófico: “o imitador tem apenas um conhecimento insignificante sobre as coisas que imita e a imitação não passa de uma brincadeira indigna de pessoas sérias”¹⁵. Platão a associa igualmente ao jogo pernicioso da retórica, esta espécie de *kolakeia*, lisonja, adulação, agrado dos sentidos que, tal como a culinária, se preocupa apenas com o apazível e não com o bem: “Eis portanto o que chamo de adulação, e a considero uma prática feia [...] porque visa ao agradável, negligenciando o bem”¹⁶. O jogo mimético é portanto duplamente desqualificado: face ao conhecimento do ser e, enquanto brincadeira muito pouco séria, frente à moral. Dessa maneira, a criação demiúrgica de mundos pela força poética das palavras subsiste em versão desqualificada e atenuada no campo circunscrito e marginal da ficção. A partir do triunfo da metafísica, o caráter demiúrgico expresso no *plasma* da sofística já não mais corresponde à produção real de efeitos-mundo; transportado para a *mimesis* na visão platônica, transforma-se em invenção de meros simulacros, cópia de cópia, distante em três graus do real, do mundo transcendente das idéias¹⁷.

O gesto fundador da filosofia confunde-se, assim, com uma estratégia de captura dos discursos com os quais ela rivalizava no mundo grego. É a partir do solo de oposições engendrado pela filosofia - essência/aparência, verdade/mentira - que a alteridade radical de outros discursos, como a retórica, a sofística e a poesia, é tragada para o seu campo, tornando-se então prisioneira das categorias por ela inventadas. A força da filosofia platônica não terá

decorrido do fato de ela mesma ter atraído a alteridade para dentro de seu próprio campo, ao invés de deixá-la perigosamente subsistir fora, ao lado dela, e, portanto, necessariamente contra ela? Como consequência de todo esse processo, passou-se a julgar outras práticas discursivas a partir de pressupostos que lhe eram alheios; foi assim garantida sua condenação, atribuindo-se ao mesmo tempo à filosofia o papel de único *logos* legitimado. Esse procedimento marcou definitivamente o pensamento ocidental, constituindo as categorias que fundam nosso pensamento e nossas práticas discursivas, bem como a separação até hoje vigente entre ficção e não-ficção. Nada mais pertinente, portanto, do que retomarmos a leitura de textos inaugurais da filosofia, a fim de avaliarmos a dimensão de tal gesto e suas implicações. Esse exercício vale também como um meio de que dispomos para estranharmos ainda uma vez o regime que determina nosso pensar e nosso falar/escrever, abalando os alicerces sobre os quais assentamos nossas certezas e nossos sentidos de mundo. Investigando, em seus momentos iniciais, a luta da filosofia contra o discurso mimético, um de seus mais potentes rivais na Grécia clássica, podemos compreender melhor o tipo de perigo que tal prática discursiva representava para a filosofia e, ao mesmo tempo, a imensa fascinação que ela exercia sobre Platão, ambos expressos na insistência com que o tema retorna em seus diálogos, até mesmo para além de sua expulsão definitiva no último livro da *República*.

* Esse artigo corresponde a uma versão quase integral do primeiro capítulo do texto *Platão: as artimanhas do fungimento*, ainda inédito.

Notas:

¹ Remetemos às reflexões de Barbara Cassin, em seus *Ensaio sofisticado*, São Paulo, Sialiano, 1990 e em sua tese *Si Parménide*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980.

² Cf., a respeito, o livro de Marcel Détiéne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, La Découverte, 1990.

³ Cf. Platão, *Le sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

⁴ Cf. Cassin, *Si Parménide*, op. cit. Na tese de Barbara Cassin, pode-se verificar de que forma, no seu momento fundador, a ontologia se apoiou no desenvolvimento de um tipo de predicção em que o verbo *ser* exerce a função de cópula. Trata-se, portanto, de um importante trabalho para se entender de que maneira ontologia e gramática se engendraram mutuamente.

⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009a 16-22, citado in Cassin, *Ensaio sofisticado*, op. cit., p. 252.

⁶Cf. as agudas observações de Barbara Cassin, *in* *ibid.*, p. 252: “... todas as reabilitações filosóficas [da sofística] propostas, até Heidegger inclusive, são essencialmente platônicas: consistem em valorizar, em atribuir um valor positivo ao que Platão desvaloriza. A virada é rapidamente feita.” Mais adiante, Barbara Cassin aponta as ciladas metafísicas que procura evitar em sua leitura da sofística: “A arte e a maneira de não ser platônico, ao menos para o filósofo, o crítico ou o historiador que reflete sobre a sofística, seria a de não permanecer nas desvalorizações propostas por Platão, tampouco nas valorizações dessas desvalorizações - um contratorpedeiro sendo, como dizia Jean Beaufret, de início e antes de tudo um torpedeiro.” (p. 253).

⁷Cf. Cassin, *Si Parménide*, *op. cit.*

⁸Tal aporia é exemplarmente representada pelo Crátilo de que fala Aristóteles no capítulo V do livro *Gama da Metafísica*. Mais heraclitiano que Heráclito, Crátilo reprova Heráclito quando este afirma que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Segundo Aristóteles, Crátilo considera que não se pode entrar na verdade sequer *uma vez* no mesmo rio. Se tudo é devir e o fluxo não conhece margens, é o próprio “rio” que se desfaz como identidade. Se não há lugar para a existência de identidades solidamente fixadas, não há tampouco lugar para qualquer conhecimento, nem mesmo para essa atribuição mínima de identidade que é o nome, designando um objeto e pronunciado por um sujeito. Diante de tal aporia, Crátilo decide, portanto, calar-se. Seu silêncio tem assim o rigor de um imperativo filosófico. Isso se dá, no entanto, porque Crátilo se situa dentro da exigência aristotélica de adequação entre dizer e ser; porque é, portanto, um filósofo conseqüente. Cf. a esse respeito, Cassin, *Ensaio sofisticos*, *op. cit.*, p. 27 à p. 37.

⁹*Elogio de Helena*, 14, citado por Cassin, *ibid.*, p. 255.

¹⁰Cf. Nietzsche, *Genealogia da moral*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 11. Alteramos a tradução de Paulo Cesar Souza para transmitir de forma mais completa o sentido das palavras alemãs assinaladas.

¹¹Cf. Cassin, *ibid.*, p. 67/68.

¹²Citado por *idem*, *ibid.*, p. 71.

¹³Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 9.

¹⁴Cf. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Munique/Berlim/Nova Iorque, DTV/De Gruyter, 1988, volume 1, p. 830/831, nossa tradução.

¹⁵Cf. Platão, *La république*, 3ª parte, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 94. Trata-se da passagem 602b, aqui em nossa tradução.

¹⁶Cf. *Górgias*, 464e-465a, *in* Platão, *Protagoras / Euthydème / Gorgias / Ménexène / Ménon / Cratyle*, Paris, Flammarion, 1967, p. 193, nossa tradução.

¹⁷Cf. *idem*, *La république*, *op. cit.*, livro X.