

## Ortônimo, sinônimo, homônimo: retórica do anônimo

JOÃO ADOLFO HANSEN

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Universidade de São Paulo

---

**RESUMO:** Nos *Diálogos* platônicos, as questões retóricas incluem-se como *mimontologia* ou dramatização de tipos e gêneses ideais. A discussão da linguagem, no *Crátilo*, e a da dialética, no *Sofista*, diagramam uma "semântica" original e sua sintaxe "or-tótica", prescritas como base não-mimética da *mímesis* como *alétheia* oposta às práticas sofistas do discurso.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mímesis, diégesis, dialética, ônoma, rhéma, ontologia, eídos, sofista, verossimilhança.

---

"Nome nem condição valem. Os caetés comeram o bispo Sardinha, peixe, mas o navegador Cook, cozinheiro, também foi comida pelos polinésios. Ninguém está a salvo." (Guimarães Rosa, 1967, p. 146)

O mal da paródia é que ela faz falar o outro, que nega: representa e, portanto, também não está a salvo. Nem este texto, que se atreve a atacar a questão retórica em Platão pensando-a no como questão técnica, como passou a ser entendida a partir da sistematização romana de Aristóteles e, menos ainda, depois que foi arruinada no século XVIII, como a retórica restrita à elocução subjetivada de românticos e modernos. O que aqui se deseja é, antes de tudo, o homônimo: humor e simulacro do não-filosofema lendo o Filósofo como a ficção, que também é. Diz-se, com isso, que não se lêem os *Diálogos* para neles se buscar a fundamentação de um fundamento passível de ser traduzido em termos filosóficos, lingüísticos e outros, como uma hermenêutica; embora também o faça, este texto se apropria deles preferencialmente segundo outra tática. Considera política a questão retórica encenada neles; por isso a propõe como determinada essencialmente pela operação de fundamentação ontológica da verdade. E duplamente: nos *Diálogos*, a enunciação platônica é uma pragmática que constitui uma "semântica" original, em que pesem todos os anacronismos, inevitáveis.

Em outras palavras, nos *Diálogos* a questão retórica inclui-se numa *mimontologia*<sup>1</sup>, ou uma teatralização de gêneses e tipos ideais – entre eles, a da origem do discurso, teorizado como forma não-mimética da *mímesis*. É certo que nomeá-la

assim, ou deslocá-la, ou criticá-la, ou parodiá-la, não exige este texto de também ser incluído e devorado no ato mesmo da nomeação. Logo, a operação de leitura acrescenta-se aqui de um suplemento de incerteza, dada a complexidade radical da economia política do discurso nos *Diálogos*, evitando-se toda boa intenção de totalização do gênero "A Retórica em Platão", coisa por definição equivocadamente mítica a rebater-se no Anônimo impredicável do título deste. Sua operação consistirá, basicamente, em desmontar-lhe o dispositivo aqui e ali, entendendo-o como conjunto de táticas erísticas que, sendo produtivas, pretendem-se porta-voz de um Original anterior a toda prática.

O desmonte se faz principalmente a partir do *Crátilo* e do *Sofista*, em que a discussão da linguagem, no primeiro, e da dialética, no segundo, formula o diagrama de uma "semântica" original e de sua sintaxe reta, postuladas como critérios do verdadeiro e do falso e, logo, como fundamento *poiético* do que é um verossímil retórico, que desloca o *kairós* da antiga enunciação ritual, substituindo-o pela verificação teórica da verdade dos enunciados. Outros textos são convidados para o ágape: *Protágoras*, *Górgias*, *República*, *Fedro*, *Fédon*, *Teeteto*, *Eutidemo*, *Filebo* – e o intertexto, que é impossível referir. Em sua leitura, a *ánoia* sofística, segundo a expropriação efetuada de discursos cujas regras diferem das de Platão, será aqui oposta à *theoria*<sup>2</sup> também sofisticadamente mimetizada pela personagem Sócrates, outro de Outro. A expropriação atinge o próprio termo "sofista" e, de mero sabedor, de mero técnico ou lógico de discursos paradoxais, será capturado com o discurso da contradição e remetido para a zona dos falsos pretendentes à palavra real. A leitura requer um atalho, porém, *kairós*, que leva à técnica oratória de Protágoras. Mais adiante, à de Górgias.

Segundo Sexto Empírico, o sofista Protágoras de Abdera afirmava que "toda *phantasia* é verdadeira" (Sexto Empírico, 1954, 80 A, 15, p. 258). A citação de Sexto ecoa desde o *Eutidemo* platônico, onde se lê ter sido Protágoras o primeiro a empregar na discussão erística o argumento de Antístenes, o Cínico, de que não há contradição (Platão, 1949). É, por exemplo, o que escreve Diógenes Laércio (Diógenes Laércio, 1954, 80 A, 1, p.253). A consequência, em chave já platônica, é a negação do erro, de tal modo que, como afirma Sêneca, "pode defender-se com igualdade (*ex aequo*) o pró e o contra de qualquer questão, inclusive da questão de se saber se, em qualquer questão, o pró e o contra são defensáveis" (Sêneca, 1954, 80 A, 20, p. 260)<sup>3</sup>. Conta-se também que Protágoras, autor de uma taxinomia da frase grega, um dia censurou o rapsodo que recitava a fórmula "a ira canta, ó deusa..." com entoação imperativa: medida é optativo, uma vez que o Poeta dirigira súplica à deusa, não ordem, diria o sofista, para quem desmedida também teria sido a flexão feminina de *mênis*, pois "a ira" é do gênero masculino (Aristóteles, 1946, 56b)<sup>4</sup>.

Como sempre, neste texto, os *exempla* e seu simulacro de erudição estão presentes para evidenciar algo *in absentia*, e que neles se pode reconhecer com os bons préstimos classificatórios de Aristóteles: Protágoras pensaria as modalidades da enunciação como atos singulares de (no) discurso, variáveis segundo os variáveis *éthe* ou caracteres dos locutores. Relacionando pensamento e discurso, os exemplos também apontam para uma pragmática: conforme Protágoras, a enunciação não expressa nem designa substâncias prefixadas numa classe, categoria ou combinatória, mas é singular, dando-se como evento ou jogo discursivo sempre móvel de asserções determinadas pelo *kairós*, bom momento, oportunidade. O exemplo da censura ao rapsodo parece confirmá-lo, pois Protágoras não o critica

em nome de uma norma prefixada e seu conseqüente desvio como erro ou inadequação, mas em nome da medida da oportunidade. O relativismo lingüístico, medida oportuna do heraclitismo de Protágoras (Platão, 1931, 440 a/d; 1950, 152 e, 166a, 167 d; 1952, 90 c; Ramnoux, 1968, p. 225), escorre dos discursos, espraia-se como agonística em qualquer causa em que esteja em jogo um discurso; é ele, também, que permite imaginar-se a liberdade da argumentação dos discípulos em suas lições, treinados para afirmar a cada vez múltiplas disposições platonicamente contrárias e contraditórias, como conta a tradição. É o mesmo relativismo, como instrumentação passível de ser apropriada por jovens aristocratas ambiciosos do poder político, que incita Platão à fixação do discurso e, para tal, à caça de lobos lógicos para domesticá-los como cães poéticos, escorraçados de sua gráfica.

Como variabilidade do ato de conhecer, variação do conhecimento na ordem do tempo, variância do discurso e igual valor de afirmações contrárias para homens diversos ou para o mesmo homem em diferentes momentos, o discurso da agonística de Protágoras articula-se numa técnica retórica (Saita, 1938), entre outras, marcando-a com o relativismo da argumentação e com a habilidade de compô-la em asserções cujo fim é convencer. Num discurso também agonístico, Isócrates descreve pejorativamente sua ação: "Os erísticos chegaram a tal audácia que procuram persuadir os jovens de que, freqüentando-os, conhecerão o que devem fazer e graças a esta ciência se tornarão felizes" (Isócrates, 1956, I).

Nessa técnica, a retórica apresenta-se com duas faces distintas e complementares, dialética e elocução. Os jovens *áristoi* interessados na sua apropriação política na *agorá* deveriam, nas lições, apropriar-se dos procedimentos aptos a conferir-lhes, além da técnica do maravilhamento efetuado pela força dos meios discursivos, a agilidade para mover-se entre aporias de divisões e subdivisões de palavras. Assim, por exemplo, com a noção de *orthoépeia*, que Quintiliano traduz por *recta locutio*, pensando-a em termos do *prépon* aristotélico (Quintiliano, s/d, IV, X/XI), Protágoras pressupunha um processo analítico que, decompondo e classificando a causa em questão em elementos, determinava-lhes a argumentação própria a cada vez pois, segundo ele, propriedade de linguagem é propriedade de pensamento. Não se leia "propriedade", porém, nos espelhos da similitude, da analogia, da figura ou da representação, pois o critério de *orthoépeia* aplica-se a cada vez a casos singulares da enunciação, não sendo predeterminado como adequação a nenhum universal do qual fosse, por exemplo, um diagrama ou uma repetição modelar e proporcional. Passando ao lado da semelhança da *mimesis*, cada situação discursiva admite a mesma e outra enunciação ao mesmo tempo, não como argumentação "melhor" ou "pior", ou "verossímil" ou "inverossímil", graus da semelhança, mas como argumentação mais forte ou mais fraca, quando não duas contrárias ou duas contraditórias simultaneamente. Desta maneira, *medida* é o pragmático e oportuno. Por isso, também, quando é lida através das prescrições generalizantes e genéricas da retórica aristotélica, a retórica de Protágoras não supera a imediatez da empiria e da força pragmática – o que significa que é outra, no que seja inferior, "sofística" (no sentido que Platão constitui) ou, ainda, menos probante. Ela prova sempre, mas de maneira aristotelicamente paradoxal, pois não pressupõe o universal ou a identidade: de modo platonicamente mimético, ela não admite a semelhança, afirmando que o não-ser não é.

Nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles escreve que uma das finalidades da agonística sofista é, na discussão erística, levar o adversário a uma asserção paradoxal, paralógica, em que a decisão pelo que é conforme a natureza ou conforme

a convenção (*tò katà phýsin kai katà nómon*), eixo das discussões, implica sempre o mesmo impasse (Aristóteles, 1939, 4. 165 b, 166b)<sup>5</sup>. Para dominar o adversário, o sofista manipula operações dialéticas enredantes, como a que identifica o *dictum*, expresso da enunciação – *digo que* – com o *modus*, enunciado do estado de fato – *tal ocorre*; ou a que faz o pressuposto regredir infinitamente; ou a que substitui sinônimos por homônimos etc. Tais técnicas evidenciam sempre que o discurso não é nem de participação numa Forma nem de adequação a opináveis, *éndoxa*, uma vez que o objeto da enunciação é efetuado de modo indeterminado, um e outro simultaneamente, flutuando com a oportunidade. Tudo é ato, enfim, na agonística generalizada que dissolve identidades no humor, pois "é próprio do sofista inventar novas razões", como acusa o mau-humor tradicionalista do cômico Aristófanes.

No diálogo platônico homônimo, o velho sofista Protágoras, figurado como personagem digna de veneração, no obstante a paródia agudíssima da situação dos ouvintes basbaques, deixa entrever o *éthos* empirista de sua prática quando pergunta à personagem Sócrates se deseja que discorra através de mito, de interpretação de poema ou de discurso explicativo, longo e corrido (Platão, 1955, 320 c). Em qualquer que se escolha, evidencia-se que a argumentação vai sendo quantificada pela grande extensão do discurso e que o ouvinte, torpedeado pelo acúmulo, não a acompanha totalmente, perdendo-se em algum meandro da fala, deixando-se falar pela força demonstrativa da duração. Assim, independentemente do que hoje se diria a "forma do conteúdo" ou a informação veiculada, o discurso de Protágoras vence, devido às táticas de suas formas de expressão. Sócrates, contudo, leva-o à técnica dialógica, que é a sua, na qual as questões e as respostas, pela imediatez da enunciação, analisam a informação pontualmente, além de evidenciarem sempre a pessoa própria dos interlocutores, impedindo que se "disfarcem" nos efeitos. Como é sabido, Protágoras "perde" a discussão ou, pelo menos, muda de opinião. O que de modo algum é casual, no diálogo, uma vez que a técnica dialógica, que Sócrates exercita e domina como técnica dialética, é também o diagrama da natureza das duas concepções de retórica encenadas, como uma questão que se dissemina pelos outros. A sintaxe dialógica, ordenada como rede de palavras cujas malhas vão-se estreitando mais e mais pela divisão e subdivisão encadeadas de idéias e pela contínua retomada de elementos subdivididos, numa espécie de tecer de trama e lançadeira, ou de "pescador e linha", como Platão obliquamente a refere no *Sofista*, é um ícone mesmo do modo como Platão pensa a retórica, quando a subordina à sua teoria da enunciação reta, como *orthótes*.

Nos *Diálogos*, afirma-se que é na enunciação – *léxis* – que se investiga a origem do falso e, portanto, do verdadeiro. Ora, os *dissoi lógoi* ou argumentos duplos de que Protágoras lança mão permitem-lhe afirmar que tudo é verdadeiro. Para contraditá-lo, Platão utiliza argumentação semelhante à que emprega, por exemplo, quando trata da "mentira mítica". Esta é dada como produto da irresponsabilidade poética, como uma espécie de perversão da prática poética. É que os poetas são irresponsáveis porque dão aparência de autonomia aos discursos. O crivo da análise "poética" platônica é, por isso, o da dissimulação ou não-dissimulação do autor da enunciação no enunciado que produz<sup>6</sup>. Assim, o poeta pode certamente falar em seu próprio nome – sem passar por outro e sem recorrer à citação de palavras de outros – tendo-se a *haplè diégesis*, ou "narrativa simples". Se o poeta se dissimula com aquele que figura no discurso, contudo, e, como um apócrifo, vai-se falando outro, dando-se a ver como o que não é, expondo-se duplo

ou múltiplo e des(a)propriando-se, tem-se *mímesis*. A *mímesis* efetua-se como des(a)propriação da enunciação e na enunciação: ao mesmo tempo que oculta o próprio, desloca o lugar da fala própria, remetida ao verdadeiro, o lugar político próprio do filósofo. É a *mímesis* que instaura o poder fascinante dos mitos – por exemplo, as belas mentiras de Homero ou Hesíodo – e da linguagem em geral. Na enunciação, portanto, a dramatização do locutor é virtualidade sempre à espreita com os espelhos deformantes da homonímia. Falar é muito perigoso, pois quem o faz se arrisca a incidir num mimetismo generalizado, desinstalando-se na enunciação e – mal político – levando os ouvintes a crer no duplo e no múltiplo, *dóxa*. Platonicamente pensado, o discurso enquanto *léxis* ou enunciação deve pressupor uma poética normativa. Só o discurso diegético, ou simples, assumido pelo autor capaz de simplicidade, de não-duplicidade ou de não-multiplicidade é ortônimo, reto: lei do Próprio.

A mesma armadilha montada para poetas também é armada na caça ao estranho "animal", como Platão chama o sofista. Disparada, como no caso de Protágoras, a multiplicidade nômade dos sofistas será engaiolada e convertida num gênero de animal doméstico ou domesticável, o Sofista, com suas decorrentes linhagens mais ou menos impróprias, inverossímeis, superficiais, erradas e falsas. Assim, por exemplo, no Livro X da *República*, Sócrates diz – como personagem da escrita platônica – que todas as coisas do gênero mimético "são feitas para contaminar (*lóbe*) o julgamento (*diánoia*) dos que as escutam, – todos aos que falta o remédio/veneno (*phármakon*) que é precisamente o de conhecer (*eidénai*) o conjunto do ente tal que ele se apresenta (*autò oia tynkháneí ónta*)" (Platão, 1948, X, 595 b).

A fala é estranha, pois é fala da *personagem* Sócrates, figurada na *escrita* como porta-voz de Platão, contra os males da *mímesis*. A contradição, contudo, atenua-se e, como logo se verá, *diégesis* é *mímesis*: a diferença é de grau na participação na Forma, podendo-se ler os *Diálogos*, por isso, como uma teatralização anti-teatral<sup>7</sup> que visa, entre outros fins, a capturar, constituir unitariamente, e anular a ação do operador de prodígios, *thaumastòs anér*, o sofista, de que são exemplos Protágoras, Górgias, Pródicos, Hípias, Trasímaco<sup>8</sup>.

É a determinação platônica do ser como *eídōs/idéa*, *presença no aspecto*, *Anwesen im Aussehen* – tradução de Heidegger –, pressupondo-se a interpretação da verdade como *alétheia* (não-esquecimento, desvelamento ou *Unverstelltheit*) (Heidegger, 1971, I, p.166-167; Beaufret, 1973) que leva à imposição/prescrição de uma técnica discursiva considerada *reta*, isto é, segura das leis de combinação ontológica no discurso, que o fazem *apophantikós*, no sentido definido, por exemplo, por Aristóteles: "Todo *lógos* é *semantikós* (...) mas nem todo *lógos* é *apophantikós*: só o é o *lógos* ao qual cabe dizer o verdadeiro ou o falso. Isso não é próprio de todos os *lógoi*" (Aristóteles, 1936, 4, 17 a). O sofista é efetuado por ela como um *politécnico*, que fala embaralhando os aspectos e que, misturando as presenças, produz indeterminação em simulacros, *phántasma*. A técnica platônica também o classifica, por isso, como *deinós*, perturbador da oposição ontológica fundamental que a valida, a oposição de *presente/no-presente*. Definindo-o como ser mimético por excelência, ela demonstra que o sofista finge ignorar a *mímesis*, acompanhando a demonstração do indecível que ronda sua prática como um fundo emergente e informe que tolda e ameaça a presença plena. Dois perigos máximos da sua ação mimética são a efeminação e a loucura, males políticos, como deixa explícito o início do Livro III da *República*. Assim, quando o acua com sua rede de palavras, Platão visa a constituir-lhe os prodígios como jogos de espelhos, algo estranhamente

morto, misturado, pois *deinón* é esse "nem morto, nem vivo", indecidibilidade que oblitera a presença e prolifera nas "ficções" da agonística sofista e da irresponsabilidade poética. Como, por exemplo, nos discursos de Górgias.

No *Fedro*, quando Sócrates critica o discurso de Lísias, tomado como exemplo da "velha" retórica siciliana, opõe-se a ela a técnica ática, fundamentada por Górgias e seguida por Isócrates e pelo rival deste, Alcidas (Platão, 1944). Como esclarece Diès, o retor da escola de Lísias não procurava manter contato "sentimental" com seu ouvinte (Diès, 1927, p. 102-104)<sup>9</sup> – quando queria persuadir, fazia-o por meio de análises "psicológicas" (as aspas remetem ao psicologismo de Diès) e de raciocínios dialéticos, cuja finalidade seria, em princípio, a de uma convicção racional. A palavra de ordem do discurso era, por isso, *eikós*, verossimilhança (Diès, 1927, p.102-104). O orador êmulo de Górgias – como pode ficar patente no seu *Elogio de Helena* – não se importaria, por isso, em extrair uma conclusão das matérias da causa, mas, pela sua manipulação hábil, tentava produzir um afeto, como uma "impressão" (Diès, 1927, p.102-104). Esta dependeria sempre da disposição momentânea do ouvinte e, óbvio, de afetos recebidos anteriormente. Segundo Górgias, o discurso efetua, assim, não uma análise das matérias mas uma transformação do "valor" delas para produzir-se um efeito exigido pelo ouvinte e circunstâncias. Por isso, os seus alunos eram treinados a ocupar-se não tanto da matéria, mas da *maneira* do discurso. Embora favorável às ciências especiais, posicionando-se contra Protágoras, como se pode ler no *Elogio de Helena*, o lema de Górgias também era oportunidade, bom momento ou ponto de vista, o *kairós*.

Diógenes Laércio atribui a Górgias uma *tékhne* que seria menos obra de teoria que um conjunto de receitas práticas, com esquemas ou exercícios para serem decorados, como exemplifica o *paígnion* do *Elogio de Helena* ou da *Apologia de Palamedes*, discursos "inesperados" que contrariam a opinião estabelecida sobre as personagens e que, não obstante, convencem. No diálogo platônico que leva seu nome, Górgias define a retórica como *produtora de persuasão* (Platão, 1949, 452) de modo que coisas, atos e eventos são eventos, atos e coisas não por si, mas pela força, *dýnamis*, neles infundida pelo discurso. A posição de Górgias, cética, coincide talvez com a de seu discurso do Não-Ser<sup>10</sup>: a palavra "constrange a mente que persuadiu tanto a crer nos ditos quanto a consentir nos fatos" (Górgias, 1954, p.271-307, II). Isto porque o discurso é *dynástes mégas*, avançando com a violência do conquistador e com os passes de mágica do prestidigitador. Por isso, em sua caçada, Platão associa discursos como os de Górgias ao mal político que pode assolar a *pólis* na pessoa do tirano: o *lógos* sofista também é *tyrannikós*. Em Górgias, ainda, a negação do ser e a da relação entre o conhecedor e o ser implicariam a impossibilidade mesma da comunicação autêntica, pois a ausência de identidade e de relação fixa entre as palavras e as coisas impediria a mesma comunicação do ser das coisas (Rey, 1973, I). Disso também se segue, pela analogia dos meios e fins da persuasão e da cura dos corpos, uma comparação continuada da retórica com a medicina, como se lê no *Górgias* e no *Protágoras*, comparação que Platão, obviamente, renega, degradando-a para a dimensão de uma cosmética ou culinária. Entre Protágoras e Górgias, portanto, apesar do heraclitismo de um e do eleatismo paradoxal de outro, há um ponto em comum. Por exemplo, no *Teeteto*, Protágoras deduz, pelo seu relativismo, a transformação dos valores na qual se resume, segundo ele, toda a *tékhne* humana: Educação e Agricultura, Retórica e Medicina (Platão, 1950, 166a, 168 e). Por essa transformação, o *lógos* é assimilado a um organismo, *zoon*, do que decorre não só a predileção por clichês de argumentação aprendidos

de cor e aplicáveis a qualquer situação como elementos combináveis de um "corpo", como também um ensino baseado nos talentos de cada aluno, como desenvolvimento de uma disposição inata (Diès, 1927, p. 101-104), e, não se perca o trocadilho, como pagamento, prova de que o século IV a.C. foi a idade de ouro de professores talentosos.

À persuasão efetuada pela crença sem o saber, que é a do *kairós* sofista segundo sua ótica, Platão opõe a persuasão doada pela verdade com o saber, e que é a sua. Com ele se sistematiza o mito ocidental de que poder e saber são irreconciliáveis, pois o homem do poder é o homem da ignorância, distinguindo-se do homem do saber e da sua ascética contemplação do Anônimo. Sobre o tema, reciclando Nietzsche, Foucault tem páginas muito agudas<sup>11</sup>.

Na luta platônica contra as retóricas sofistas, a *mimesis* é teorizada, pois, como desapropriação de um saber verdadeiro. Assim, quando Platão critica a produtividade politécnica, a questão política se evidencia: o discurso reto pressupõe a ciência exata das leis de combinação ontológica como ciência do Paradigma. Sua posse garante e confirma o paradigma da ciência, coisa que o sofista finge ter e saber. Desta maneira, jogos de linguagem efetuados como discurso reto efetuam um saber do verdadeiro; este, simultaneamente, como é Origem, eleva-se no discurso como doador do sentido dos jogos de linguagem que o constituem, numa circularidade típica do mito. Surge, pois, outra vez a questão que se aflorou antes: se mesmo *diégesis* é mimética, como é possível falar fora da circunscrição daquilo que se combate, uma vez que o combatido é condição e origem da enunciação? Enfim, como ser anti-mimético na *mimesis*?

Nos *Diálogos*, paralelo ao antagonismo explícito quanto a poetas e sofistas, observa-se outro movimento, mais secreto, modulado como estratégia discursiva e que, retoricamente pensado, é já um agir dentro do mimetismo que se combate. Neles, a *mimesis* e seus discursos proliferantes vão sendo teatralizados como se, ao colocá-los em cena no discurso, fosse possível capturá-los, domesticá-los e imobilizá-los através da teoria – o que, evidentemente, fracassa, pois é impossível definir *mimesis*, nesse sistema montado pouco a pouco, em termos essenciais. Em outros termos, sua própria postulação implica a diferença do discurso definidor como um produto mimético. Opera-se, pois, um deslizamento: trata-se dos efeitos da *mimesis* e, pelo seu acúmulo, espécie de operação de sinédoques que vão tomando a parte pelo todo, avança-se o discurso com o fim de pensar todo o sensível como visibilidade mimética para então, cegando-a com o teórico, remetê-la à invisibilidade absoluta da *idéa* efetuada sempre como pressuposto ou Origem. O que significa que, nos *Diálogos*, um poder vai sendo tramado juntamente com um saber, não importam as reiteradas afirmações sobre a ignorância do poder e a pureza do saber, que apenas denegam a operação. É neste sentido, ainda, que a *idéa* é um produto. Para discuti-lo, o atalho agora é um caminho que não leva a parte alguma na Floresta Negra.

Em Platão, a *idéa* é, segundo o filósofo, produto de *das dichtende Wesen der Vernunft*, da "essência poetizante da razão". Tal essência *poietizante* (*ficcionante* e, num sentido particular, que se torna *poetizante*, "literário", a partir do final do século XVIII, quando se inventa a "literatura"):

...relaciona todo conhecimento humano, isto é, racional, a uma origem superior; 'superior' significa situada essencialmente além da quotidianidade habitual (...). Aquilo que é percebido pela razão (na razão),

o ente enquanto ente, não se deixa possuir pelo simples fato de estar à mão. Pensado de maneira platônica, o ente é o presente, a *idéia*. Quando Platão, por exemplo, no seu *Fedro*, conta o mito da descida da *idéia* cá embaixo na alma humana a partir dum lugar supra-celeste, *hyperouránios tópos*, este mito não passa, pensado de maneira metafísica, da interpretação grega da essência poietizante da razão, isto é, de sua origem superior (Heidegger, 1968, p.152-158; 1971, I, p. 454)<sup>12</sup>.

Assim, o discurso e a produtividade em geral são *mímesis*, para Platão, não só como ícone, cópia, simulacro e outros semelhantes da similitude, mas *produção*, que pressupõe a essência da verdade como *alétheia*. É, por exemplo, o que escreve na *República*: *mímesis* é demiurgia. Também no *Sofista*, as duas séries iniciais de divisões com que o Estrangeiro opera, *ktetiké* e *poietiké*, juntam-se no final do diálogo, quando a "arte de aquisição" (*ktetiké*) de coisas naturais é inscrita na "arte de produção" (*poietiké*), afirmando-se aí que a *phýsis* é obra da produção divina e, portanto, obra mimetizada pelos homens, que não só imitam quando fazem, mas produzem. Platão, porém, interpreta a *alétheia* em termos de retidão e justeza, como *orthótes* do olhar e da enunciação – e mesmo em termos de *homólosis*<sup>13</sup>, bastando aqui a exemplaridade da personagem Sócrates para evidenciá-lo.

Embora *alétheia* enquanto desvelamento é traço fundamental do ente, sofre um deslocamento quando visada pela *orthótes* do olhar ou do discurso humano, pois ela se dá envolvida no vir-a-ser sensível – o que implica um outro olhar, um outro discurso, "interior" e reminescente, inteligível. Na ambigüidade, resulta que a verdade é não-velamento e exatidão, e que o não-velamento se situa sob *idéa* que, contudo, dá-se no sensível. Desta maneira, se o discurso reto é exatidão interna da enunciação referida à *idéa*, e se *ousia* se entende como *idéa*, a *mímesis* afeta a participação da coisa na sua *idéa* – ela processa uma desinstalação e um descentramento ao mesmo tempo que instala e centra a *idéa* no discurso. Ela *des-instala*, para jogar aqui com um estilema *a-propriado*. Logo, como a retidão da enunciação só seria absolutamente rigorosa se estivesse fundada em *alétheia*, com o descentramento mimético o que se produz na enunciação apenas tem "*aspecto de*", dicotomia mantida: veja-se que, na *República*, os produtos de *mímesis* são chamados de *phainómena*, aparências. Assim, *mímesis* efetua dissimulação: falar é repetir, mas a repetição não instala a fala na presença plena. Em outros termos, a produção mimética não instala o *eídōs*, a presença, como *idéa*, mas apenas como *eídolon* – fenômeno, aparência, ídolo, análogo, imagem, figura, simulacro, ícone – a tradução é difícilíssima. *Eídolon*, além de significar um *eídōs* apequenado, significa-o de modo pejorativo – é supérfluo, negligenciável no seu modo de se mostrar e aparecer, como uma espécie de "presençazinha" degradada da presença. Escrever *eídōs* e *eídolon*, contudo, como faz Platão, indicia que a diferença já está alojada no próprio discurso de *alétheia*, o que implica a possibilidade de separar-se uma "boa" *mímesis* de outra "má", certamente "malvada", produtora de *eídola*.

Poderia ser evidente, aqui, quais são seus operadores; contudo, o que também é bastante divertido, é que, indo à caça do estranho animal, o sofista, Platão chega à definição do que se supõe seja o bom animal, o filósofo. Enfim, de lobo a cão; e de cão a lobo, segundo a Canidade. O "divertido" da encenação é que fala "Sócrates", *mímema* de Sócrates, ficcionando na gráfica do diálogo a constituição da verdade do filósofo e do pseudo-saber do sofista. Sua garantia, supõe-se, é também a suposição de avançar como *sinônimo* identificado como "próprio", quan-

do retoricamente é evidente tratar-se de *homônimo de homônimo*, outro de outro, e *epônimo*, de empréstimo, fingindo dizer o Mesmo.

Assim, Platão faz exatamente o que combate: ele desapropria-se como autor da enunciação e avança expondo-se mimeticamente dissimulado na fala de outro, "Sócrates", outro de outro, Sócrates. Não há nenhuma contradição, contudo, mas estratégia: certamente paródia da tragédia, talvez mimese de *mímesis* como construção em abismo, ele *sabe* que o faz: basta que se observe a frequência com que é referida a arte do marionetista, *thaumatopoiikós*, quando se trata de *mímesis* – em suas palavras, "jogo gracioso". No mesmo *Sofista*, contudo, pensa-se o discurso filosófico como anti-mimético. Veja-se como ele o mimetiza.

No *Sofista* (Platão, 1950, 224 a), pensa-se a injustiça como ausência de qualidades próprias, caracterizando-se a produção mimética do sofista como "artifício", "contrafacção". Assim, quando o sofista é definido como "erístico mercenário", as atividades arroladas são polivalentes, unificando-se na interpretação – em todas elas, com suas múltiplas *tékhnai*, o sofista finge tratar da *máthesis* e efetua *mímesis*. A coisa é irônica, lembrando-se outra vez que a desapropriação é política.

O termo "política", aqui platonicamente pensado, tem sua significação explicitada quando relacionado com "teórico", pois trata-se, pela teoria, de determinar a *máthesis* como propriedade do filósofo que exclui da Cidade, pelo seu saber-poder, o pseudo-saber do sofista, também constituído na operação como um pseudo-poder.

Platão escreve que o filósofo tem o saber da *dike*, justeza/justiça assegurada pelas leis de combinação ontológica, o que remete o leitor do diálogo à teoria dos gêneros supremos e ao dialético que, segundo ele, enuncia segundo o discurso reto. Desta maneira, a relação de *mímesis* com o político é uma *relação de linguagem* – e nem tanto da linguagem enquanto "mentira", "falsidade" ou "ficção", que são efeitos, mas antes relação de linguagem como potência de *produtividade* de tipos e gêneses cuja ficção possa impor-se como imagem da verdade. Por isso, o mal político é pensado como operação discursiva que opera disjunções: ele é o que se posiciona fora do teórico e que, ao mesmo tempo, desloca-o, numa careta zombeteira e maligna. Assim, também, o sofista é o "animal", lobo, peixe e logo cão, excluído da humanidade platônica, e o "delirante", excluído do *lógos* reto.

Trata-se, na encenação, de constituir e impor uma tipologia, o que se lê evidente na *República*, quando o tema é a educação. Aí, depois de escolher a ginástica para o corpo e a música para a alma, ambas articuladoras da *máthesis*, Platão passa a examinar o discurso (a parte verbal) da música, reconhecendo duas formas nele: um verdadeiro (*alethés*) e um falso (*pseudos*) (Platão, 1948, 376 e, 377 a/b). Como o que se ensina às crianças são fábulas – *mýthoi* – e, como fábulas, mentiras, ainda que possam conter algo de verdadeiro – lembre-se que diferencia *haplè diégesis* de *mímesis* –, a música deve ser ensinada antes que a ginástica, pois a alma da criança é maleável e, como tal, modela-se melhor, sendo mais fácil impor-lhe o tipo. Trata-se de conduzi-la, levando-a a participar desde cedo do *alethès lógos*, discurso do *nomothétes* mediado pelo filósofo, cuja enunciação diegética é modelar. Logo, a desmontagem/crítica da ficção das fábulas visa a instalar o discurso de verdade na Verdade; tal instalação opera convicta de que o discurso mentiroso (fictício, falso, principalmente em suas modalidades disjuntivas, como os *dissoi lógoi* de Protágoras ou os *elkóna* de Górgias) leva seu agente (e paciente) a ser falado pela empiria ou, ainda, em outras palavras, *escreve* delirantemente o

agente, uma vez que o inscreve no *mímemas* (Platão, 1948, 377 c/d). É talvez interessante observar-se aqui, de passagem, que, embora haja um elemento de segundo grau na escrita que a faz "bastarda", pois é *mímesis* de *mímesis* (supondo-se a anterioridade sonora e poiética da fala, como no mito de Thot relatado no *Fedro*), as críticas visam antes de tudo o discurso oral, pois este é enunciação de um agente já "escrito", isto é, já teatralizado no sensível quando enuncia. Na escrita, também ocorre um distanciamento óbvio entre o enunciado e a enunciação, entre o *lógos* dito e sua *léxis*, não sendo possível identificar-se o *próprio* do agente do texto, que se rebate na anonímia, ao passo que, no discurso oral, o locutor pode coincidir ou não com sua própria enunciação, sendo "(ir)responsável" conforme sua fala seja identificada como mimética ou diegética. Há, também, uma determinação imediatamente pragmática: a decisão pública das causas em Atenas através de discursos orais. Em todos os casos, porém, a questão política é questão retórica: prescrever os modos de falar implica a normatividade da *pólis*. Nessa estratégia, o sofista é o animal mimético, o que significa que também é o não-animal e ainda outra e outra coisa, indefinidamente. Mas "Sócrates" também, e duplamente, talvez triplamente: sinônimo homônimo de Sócrates, epônimo de Plato, mimetizado na escrita como fala diegética. Nos *Diálogos*, tal articulação relaciona-se à análise do ser da linguagem.

Na medida que a produção humana mimetiza a *poietiké* divina produtora da *phýsis* (Platão, 1950, 265 b/c, 266 b/c/d), percebe-se a exterioridade da linguagem em relação às coisas e, ao mesmo tempo, sua naturalidade – o que hoje a Linguística chamaria de seu *convencional/ímotivado* e sua *motivação a posteriori*, uso. Como o sofista diz, por exemplo, que tudo é verdadeiro ou que nada é comunicável, e também porque a substância sonora da fala é natural, postula-se obliquamente uma designação natural para cada coisa (Platão, 1931, 383 a/b)<sup>14</sup>, ainda que isso depois seja ironizado em nome da convenção dos usos (Platão, 1931, 435 a/e) – e, como ocorre com a questão do não-ser no *Sofista*, da diferença. Trata-se, nos *Diálogos*, de firmar posição quanto às teorias tradicionais da naturalidade e da convenção: trata-se de fundi-las, fundando-se uma iconografia. É o que se faz no *Crátilo*, em que a discussão da linguagem induz à constituição de uma "semântica" original, base da enunciação reta e do ataque à retórica sofista.

Na primeira parte do diálogo, em que Sócrates, a personagem, prova a justeza da tese de Crátilo – a existência, naturalmente, *phýsei*, de uma denominação justa para cada coisa, a mesma para todos, contra a de Hermógenes, que só admite a convenção individual – a postulação de uma expressividade ou de uma "semântica" de base fônica, como se lê no trabalho das sofisticadíssimas etimologias, remete os nomes analisados diretamente ao Paradigma. Na operação, o diálogo efetua espécie de circularidade, do significado do nome para o seu som, mas tomando-se a este não como forma, mas como o que hoje se diria "substância da expressão", naturalmente, como ponto de partida. Assim, a origem dos nomes e da linguagem, pesquisada nos significados, sempre se rebate como linguagem da origem através da sonoridade "natural", estabelecendo-se nas etimologias o jogo da presença/ausência em procedimento especular. Na operação, postula-se que o Significado já se encontra inscrito idealmente em seu significante, o que torna possível a decomposição do som – por exemplo, dos nomes *Astyánax* e *Skamándrios* – em fonemas que, sendo embora diferentes, recobrem o mesmo significado lingüístico figurado nos sinônimos. A suspensão do arbitrário é aqui, platonicamente, possibilidade de participação de letras e sons diferentes na mesma forma, pois os nomes compostos

por eles têm um designado que é *katà phýsin* – donde, também, sua *orthótes*, ou retido. Ao mesmo tempo, a operação etimológica torna necessário explicar-se a relação *som/coisa*, depois que se analisou a relação *som/significado*. O processo leva de imediato à desconfiança da linguagem, pois a essência desta é identificada à imitação mimética. Por isso, Platão postula que a imitação não deve ater-se ao som que, embora seja natural, também é da ordem do sensível, nem à forma aparente da coisa, nem à cor etc.: como a *idéa* é anterioridade sagrada, o nome deve imitar a essência da coisa com suas letras e sílabas (Platão, 1931, 423 e). Deste modo, embora a forma da palavra não possa assemelhar-se à forma empírica da coisa, postula-se uma semelhança de mais alta estirpe: a semelhança que faz do nome uma imitação da coisa em sua verdade. Assim, o *eîdos* é paradigma do *lógos* (Platão, 1931, 439 a): a expressividade natural de vogais e consoantes advoga uma motivação original, criada pelo *nomothétes*, entre nome/som/coisas. Lembre-se outra vez que a *phýsis* é produto da *poietiké* divina.

Este é, contudo, apenas um movimento do *Crátilo*, que apresenta nova dramatização: depois de profusamente discutida e provada, a tese da relação natural *nome/coisa* sofre refutação, que começa no momento em que Crátilo, satisfeito com as provas excelentíssimas de Sócrates, diz não ser possível haver algum nome mal posto, pois todos são justos – afirmando, portanto, ser impossível o discurso falso (Platão, 1931, 429)<sup>15</sup>, numa fala em que ressoa o dito de Protágoras citado por Sexto Empírico no início deste.

Sócrates demonstrará a Crátilo que o nome é, como a pintura, uma imitação da coisa e que, como *mímesis*, pode ser inexato. Segundo Crátilo, a *dýnamis* dos nomes é ensinar e possibilitar a compreensão das coisas – o que Sócrates refuta, dizendo-lhe ser sempre possível o engano na procura das coisas se os nomes são tomados como guias. Seu argumento decisivo é o que converte a tese de Crátilo em petição de princípio (Platão, 1931, 439 b): havendo reconhecido a existência de nomes compostos e derivados, o reconhecimento implica a existência dos nomes primitivos. Em outras palavras, Sócrates introduz a diacronia no sistema- logo, se é com os nomes que se apreendem as coisas, tendo-se como válida a tese de Crátilo, como se explica o descobrimento das coisas quando ainda não haviam sido descobertos os nomes que as designam?

A ambigüidade permanece, contudo: mesmo quando Platão ironiza finamente a necessidade e a motivação da relação *som/significação/coisa*, voltando-se a ironia contra o mimetismo da linguagem, que duplica o Paradigma não sensível, a mera postulação do Paradigma como *idéa* implica o reconhecimento de tal relação e o espelhismo da *mímesis*. Daí, também, a implicação necessária da técnica dialética, que exerce uma purificação, ascese da anamnese da *idéa* como condição da relação justa. Desviando-se da motivação de *nome/coisa*, de segundo grau, pois o sensível é mimético, indica-se a motivação ideal de *nome/eîdos*: no limite da operação, *misología*. O "caso" do sofista é típico: ele é todo efeito, e efeito de discurso.

Assim, a observação mais estranha a ouvidos empiristas e certamente familiar a entendimentos cósmicos é a de que é possível apreender as coisas por elas mesmas sem auxílio dos nomes (Platão, 1931, 438 e): em grego, *lógos* significa tanto *discurso* quanto *razão*. Já se escreveu que, ao que parece, o conhecimento do Bem deveria renunciar inclusive à dialética combinatória e recorrer à intuição, uma vez que é impossível incluir o Ser absoluto numa definição. O conhecimento do Bem é visão extática entre dois discursos<sup>16</sup>. A propósito, a *Carta VII*, princi-

palmente 343 b e sgs., enuncia que a visão do Bem custa a vir e só com muita dificuldade é conseguida (Platão, 1952)<sup>17</sup>. No final do *Crátilo*, pois, Platão parece recusar Heráclito, Protágoras e a doutrina do mobilismo universal; ao mesmo tempo, entra em cena Parmênides: o repouso é condição para que o nome tenha "firmeza". É no *Sofista*, porém, que Platão se situa a meio caminho entre o Jônio e o Eleata<sup>18</sup>, apropriando-se de Heráclito e "matando" Parmênides pela metade. A discussão do seu procedimento é oportuna, por isso, para se explicitar a questão retórica.

No *Crátilo*, e principalmente no *Sofista*, a linguagem é analisada em dois níveis: o dos "nomes", ou de certo recorte na língua como conjunto de signos (*ónoma*), e o da frase, como articulação de pensamento e discurso (*lógos*). Uma das dificuldades é que se diz *ónoma* e o termo designa "palavra", genericamente, significando principalmente o nome (*ónoma*) e o verbo (*rhêma*). Observe-se também que aqui se emprega o termo "signo" com total consciência do seu anacronismo: o conceito de signo implica uma relação de exterioridade ou de substituição diacrítica, ao passo que, platonicamente pensado, o discurso é de participação na forma, não importa o grau de degradação mimética da mesma.

Enquanto *ónoma* e *rhêma* têm sentido isoladamente, pois sua significação imita o *eîdos*, sua enunção isolada, como dicção aleatória, não produz o discurso, ainda que siga a ordem diacrônica da fala. É sua combinatória que o efetua, pois, além do sentido, implica a referência a uma situação dada e a predicação, pensada simultaneamente como mistura de ser e de não-ser que participa no eidético ideal. A consideração de nome e discurso é ontológica: os nomes, ainda que se refiram a algo de permanente, parecem incapazes de fixá-lo, uma vez que também são levados no fluxo do vir-a-ser, eles mesmos também sensíveis. Desta maneira, instala-se uma disparidade entre o agente da enunção e a coisa designada pelo nome se agente e coisa forem tidos como sempre móveis, tornando-se impossível o conhecimento- e a linguagem mesma, pois o discurso "não combina". Advoga-se, portanto, a subsistência de algo em si, para além da aparência sempre móvel. Deste modo, embora a tese de Heráclito seja admitida, sofre a correção de Parmênides. Ao mesmo tempo, contudo, a postulação do Ser imóvel leva ao julgamento tautológico,  $A = A$ . Postular a predicação é dizer, por exemplo, "o homem é bom" e "os homens são bons", o que consiste em introduzir uma determinação de qualidade ou de número no discurso, isto é, em introduzir o *outro* no *mesmo*, advogando-se, com isso, a mistura de ser e de não-ser.

Para provar-se a diferença, postula-se que o discurso é combinatória cuja fórmula matriz é *Nome + Verbo* e, nesta, distingue-se, através da dialética, a combinatória falsa da verdadeira: retórica mimética, retórica diegética, retórica sempre mimética. A fórmula  $N + V$  implica, portanto, uma teoria do sentido lingüístico, sintático-semântico, e fenomênico. Embora o discurso seja sobre o sensível, pois a função primeira dos elementos lexicais, principalmente *ónoma* e *rhêma*, é de nomeação – o que, via Jakobson, hoje seria dito "função referencial" –, é apenas da mistura dos dois paradigmas de signos que se faz o que, com outro anacronismo, é uma morfo-semântica. É que, em sua combinatória, *ónoma* e *rhêma* compõem uma semântica fundamental que se postula apofântica, quando diegética, e sofística, quando mimética. Para estabelecer-se o grau da participação reta, a referência do sensível é remetida à *idéa* – pela sonoridade *katà phýsin* e imitação da forma ideal – numa sintaxe dialética. O discurso é, assim, simultaneamente natural e convencional devido a *mímesis*: Forma de forma, *eîdos*, a *idéa* se especula degradada na língua, *eidolon*, forma de Forma.

Como também é a marca de um acordo entre o homem e as coisas, o discurso tem de demonstrar a relação da coisa quanto a si mesma e, simultaneamente, quanto às outras, uma vez que só tem "firmeza" na medida em que é diferente de todas as outras. Deste modo, contra os que a tudo movem ou contra os que imobilizam a tudo – se é válido pensar que também há alguma firmeza na linguagem – somente quando se demonstra a identidade do idêntico e a alteridade do outro é que *ónoma* tem tal firmeza. Só então se poderá dizer com certeza da existência do discurso verdadeiro e do falso, uma vez que o falso diz o outro do mesmo, o não-ser do que é, e vice-versa (Platão, 1950, 262 a/e).

Desta maneira, mais uma vez, tem-se de provar a diferença. Sob a aparência didática e analógica da utilização das letras do alfabeto e da consideração dos nomes, articula-se a necessidade, nunca tematizada como tal, de fazer surgir a lei da diferença, a irreduzibilidade da estrutura e da relação, da proporcionalidade e da analogia (Derrida, 1972).

Ora, a operação dialética necessariamente implica a ciência do mesmo e do outro. No *Sofista* (253 c/e), em passagem em que a escrita volta à cena, afirma-se que, assim como há combinação de letras, existe combinação de gêneros; e da mesma maneira que existe uma *tékhne* da combinatória de letras – a *gramática* – também há uma ciência da combinação dos gêneros – a *dialética*. Assim, o estabelecimento de uma combinatória gramatical *reta* é análogo ao de uma combinatória dialética também *reta*: da junção de *discurso/pensamento retos*, surge a enunciação do verdadeiro e do falso. O que implica uma retórica normativa, que expelle o discurso sofista como jogo e simulacro.

A dialética é a técnica que leva à *epistème*: espécie de ciência geral do mesmo e do outro, que deve levar ao conhecimento da *symploké* onde se engendra o *lógos*. Como é no discurso que se tem possibilidade de se enunciar o outro sobre o mesmo e como sendo o que não-é (*Sofista*, 263 a/c), é também no discurso que o falso é possível. Como pensamento e discurso são o mesmo (*Sofista*, 263 e), da junção decorre também a possibilidade da opinião falsa. A questão da falsidade remete circularmente, assim, à questão da *mímesis* e da retórica sofista. Como se chega a tal resultado é o que se verá a seguir com o *Sofista*.

No início do diálogo (218 d/e) são estabelecidas duas séries que vão sendo divididas e subdivididas pela cadeia do texto; as divisões operam por analogia e a intersecção consiste na participação de cada elemento obtido em dois paradigmas, "artes de aquisição", *ktetiké*, e "artes de produção", *poietiké*, referidos anteriormente neste. Como o sofista e a sofística são escorregadios, pois a um nome ou definição corresponde a polissemia de outros nomes e ações ecoando em homônimos de homônimos, em falsos sinônimos, em epônimos etc., é necessário haver uma subdivisão dos paradigmas em operações lógicas de exclusão sucessiva de significações, que vai "purificando" o termo obtido, embora sempre se retenha o nome que mais se aproxima da definição do estranho "animal" – peixe, cão, lobo. Desta forma, a disseminação dos significados de "arte de aquisição" pelo texto é, inicialmente, análoga à disseminação das ações do sofista. O discurso visa a cercá-lo em todos os pontos, de tal forma que o diálogo é construídíssima rede de palavras cujas malhas vão lentamente encurralando o "animal". Sem se enunciar explicitamente, o *lógos* mimético se figura no que perfaz. Há no *Sofista*, assim, uma operação de analogia proporcional, pela qual a similitude estabelecida entre dois análogos – *arte de aquisição/arte sofista* – efetua equivalência dos dois pela exclusão sucessiva daquilo que, em cada um, é demasiadamente genérico, e pela inclusão das pro-

porções "particulares", que permitem produzir-se uma definição como unidade dos termos análogos. Através da conversa entre o Estrangeiro e Teeteto, em que se exercita a dialética com o esquema "pescador e vara", copia-se a proporção do Paradigma, visto que o *lógos* verdadeiro, segundo Platão, vai sendo articulado simultaneamente à técnica dialógica que, neste sentido, é um diagrama totalmente mimético da operação analógica, enquanto se finge diegético, entre lobo e cão.

Movem-se os fios das marionetes: entre as várias definições obtidas de "sofista", tem-se que é um contraditor (225 a/e), um anti-lógico; também se lê que seu discurso é erístico e que demonstra aptidão para tudo discutir e para falar sobre tudo. A *dóxa* platônica encena-se, no caso, como conclusão de que um homem não pode saber tudo; logo, o saber sofista é aparente, "opiniático", *doxastiké epistémé* (233 c). O aval do verdadeiro assim constituído é a dialética: o sofista é o homem/cão, também lobo/homem e peixe/lobo e outro que, manipulando a aparência, a *dóxa* da ciência, que é a semelhança (264 b), produz mimemas que visam lucro e persuadem. Desta maneira, pode-se dizer com humor, o sofista não produz apenas parônimos, paródias, paráfrases, paralogismos – também é mestre absoluto na fundação de Paradigmas. Por similitude.

Chegando até aqui, o leitor descobre, talvez, que a questão do não-ser estava implícita já no início do diálogo: Parmênides será parcialmente assassinado, o que também é estranhíssimo, pois permanecerá nem vivo nem morto.

Quando se define o sofista como contraditor<sup>19</sup>, o diálogo rearticula-se num dos paradigmas iniciais, *poietiké*: o do que sabe e que pode produzir (*poieîn*) tudo. Como, porém, tal produção participa do não-ser, embora assim não o admita o sofista nem julgue possível dizê-lo<sup>20</sup>, é preciso voltar à dicotomia inicial, *aquisição/produção*. Num outro paradigma, o que agora se vai dividir é a arte mimética (*Sofista*, 236 a/c). Efetuam-se três outras caracterizações do sofista: é um tagarela, ventríloco, marionete: "o que não sabe que jamais poderia dizer alguma coisa de são" (233 a)<sup>21</sup>; um mágico (235 a); um prodígio (236 d). Desta maneira, para criticar-se a *tékhne phantastiké* sofista, é imperioso redefinir *mimetizar*. O que é?

Já se viu anteriormente que *mímesis* é demiurgia e produção de *éidola*. Disfarçado no homônimo de um anônimo, o Estrangeiro, Platão define "mimetizar" como técnica suposta, "jogo gracioso" que produz mimemas ou homônimos das coisas que são. A questão nunca colocada é, porém, a de como se pode definir *mímesis* numa operação mimética e, mais, como se pode *definir*, se *mímesis* é o pressuposto de qualquer enunciação – e o diálogo avança.

A homonímia ocupa-se dos nomes – qual é, pois, sua relação com as coisas? A arte mimética, produtora de homônimos, é definida como uma *tékhne* de pintor, uma gráfica (que remete ao *Crátilo*, 424 b; 425 a; 434 a/b; ou a *República*, X). Na operação, contudo, define-se não a *mímesis*, mas suas modalidades, através de seus produtos: há uma boa *mímesis* (retomada no final do diálogo). É a que produz imagens verossímeis, que respeitam as proporções do Paradigma, não-mimema. É boa, ainda que suspeita: embora seja *eikastiké*, também pressupõe a substituição de relações exatas por relações aparentes. A questão, que também não se define, é a de que *ponto de vista* ela é boa, não importa que se reitere que é visão do Bem etc. Ao seu lado, ou abaixo, para todos os lados, prolifera a má *mímesis*, como *phantastiké*: "Eis pois as duas formas que anunciei na arte que fabrica imagens: a arte da cópia; a arte do simulacro"<sup>22</sup>. A *tékhne phantastiké* é má por afastar-se duplamente: a) do verdadeiro (o Paradigma); b) da verossimilhança (a

boa cópia) (Platão, 1950, 266 e). Logo, se há uma boa cópia e suas deformações incontroláveis, que dizer daquele frio armazém de formas congeladas da *idéa*?

Torna-se inevitável o parricídio: refutar Parmênides para lutar contra a proliferação prodigiosa e maligna dos duplos. O semelhante não é, pois não se pode dizer/pensar o não-ser, segundo o Eleata. Parmênides ignora a *mímesis*<sup>23</sup>. Torna-se oportuno, assim, estabelecer-se o gênero do ser para se contestar o sofista. É preciso provar que o não-ser tem real existência *como* não-ser para que haja, então, possibilidade de *mímesis* e falsidade que poderão ser refutadas. Pelo mesmo caminho, então se chegará à espécie de *lógos* apropriado, reto, para desvendar a *tékhne sophistiké*, já que *mímesis* estará fundada, e desmascarar o prodígio.

O *Sofista* torna-se, aqui, de grande sofisticação, quando converte o outro no mesmo e captura o discurso sofista nas malhas do seu discurso mimético para constituir-lo como uma de suas espécies degradadas. Para fazê-lo, contudo, há uma aporia a ser superada: o não-ser é impensável; indizível, inefável – dizê-lo é determiná-lo ao lado do ser<sup>24</sup>. O não-ser é *álogon*, segundo o *Poema*. O sofista move-se no falso e não o admite porque Parmênides diz que "não se pode dizer o não-ser": como dizia Protágoras, "toda *phantasia* é verdadeira". Por isso, a operação de distinção/definição dos gêneros supremos é trabalhosamente executada – principalmente a do *mesmo* e do *outro* – para poder estabelecer-se distinção entre imagem-fantasma, fantástica, e imagem-ícone, icástica. Tal operação, também deve ser óbvio, refere-se sempre ao discurso e à determinação de uma reta economia política de sua prática. Aqui, pois, o texto platônico sobredetermina a teatralização, mudando-se a forma de tratamento, principalmente quando o Estrangeiro se refere à *gigantomakhía* espetacular. Teeteto, a personagem, agora se investe de um papel e a cena se encena, dobrando-se, dupla. Numa *captatio benevolentiae* que Górgias aplaudiria, o Estrangeiro (Platão?) dirige tríplice pedido a Teeteto: ser indulgente; no pensar que comete parricídio, pois o *patrikòs lógos* será como que destituído<sup>25</sup>; não considerá-lo um louco<sup>26</sup>. Regresso dos pressupostos, torna-se necessário analisar as antigas doutrinas sobre o ser. O respeito é irônico: é toda uma raça de titãs que deve ser destruída (Platão, 1950, 243 a : 264 d): *mímesis* do mito, Cronos destruído por Zeus, a profundidade suplantada pela altura. Resumindo – platonize-se<sup>27</sup>: frente às doutrinas antigas do Um e do Múltiplo, dos Amigos das Formas e, ainda, dos crentes da mobilidade universal, oportuno é "segurar" tudo que é imóvel e tudo que é móvel para dizer o ser que, como se demonstra, não se confunde com o repouso, nem com o movimento. Demonstrados os gêneros supremos – *o ser, o movimento, o repouso, o mesmo, o outro* – e também demonstrada a sua combinação, chega-se à definição de dialética, a técnica que o diálogo exercita desde o início.

Desta maneira, correm duas séries paralelas no texto: a da *ontologia*, com a combinatória dos gêneros e a decorrência do não-ser como tendo real existência *como* não-ser; a da *dialética*, que, enformada pela ontologia, opera o discurso reto e é capaz de separar a boa *mímesis* do simulacro. O que faz através de uma ciência dos nomes cuja *orthótes*, retido ou justeza, é a referência ao verdadeiro, na medida em que o *lógos* copia o *éidos*, sua forma. Retoma-se, aqui, o termo do início deste: trata-se de uma *mimontologia*.

A dialética difere da gramática porque opera com unidades maiores que a palavra (Platão, 1931, 385 a; 393 d); é a ciência-guia através dos discursos e argumentos (Platão, 1950, 253 a/b). Ela é montada sobre a forma do Paradigma, que é a estrutura da diacrítica, paradigma teórico da divisão, subdivisão, exclusão,

inclusão que o texto dramatiza desde o início. A diacrítica, por sua vez, é técnica do *noûs*, pois é com o discernimento advindo de seu reto exercício que se atinge a verdade do mesmo: a presença do *eîdos*. Há uma relação sagrada entre diacrítica / *eîdos* / purificação<sup>28</sup>: por isso, a retórica sofista não exerce a purificação, pois desliza seus mimemas no lusco-fusco do não-ser, como um heteróclito que não exerce verdadeiramente a diacrítica. Daí, simultaneamente, a oposição do sofista ao filósofo, que vê o brilho invisível do ser (Platão, 1950, 254 a/b).

Qual é, pois, o ser do sofista? Não é o contrário do filósofo, como comumente é pensado: é sua paródia capturada, se referido ao Paradigma; e incapturável, se referido aos seus efeitos de proliferação deformante da boa forma. Como defini-lo? Entre ícone e simulacro (Platão, 1950, 236 c/d)? "Animal", o sofista é impossível de se pegar, como o *snark*, ou o unicórnio, este animal que não existe e é tão *lógico*.

Por isso, a referência ao ventríloco Euricleu mimetiza-lhe a *mimesis*: mestre na produção de homônimos de homônimos, em espiral de indeterminação. E, aqui, como o texto platônico é ventríloco, e como gesticula! É que o diálogo se esforça, pragmaticamente, em fixar o lugar do sofista, posicionando-o embaixo, ao lado, aquém, fora, talvez acima, certamente dentro, como extra ou irmão-torto ou bastardo, em relação ao lugar da verdadeira personagem icástica, o filósofo, posicionado por sua vez em relação à atopia da *idéa ex-machina*.

Além de semanticamente constituir uma tipologia, o diálogo efetua pragmaticamente uma topologia: assim, a (des)constituição do *tipo* permite que se prove a (im)propriedade do *topos*, aplicando-se, mais uma vez, uma analogia de proporção, pela qual o filósofo e seu saber expropriam o saber sofista, negando-lhe o direito à fala. O filósofo, *a ficção autêntica*: com disposição para tudo discutir e falar sobre tudo, prodigiosamente erístico, conservador do Teatro, diretor do espetáculo, ator principal, personagem, autor, roubando toda a cena ao dirigir o olhar do espectador para um ponto cego fora dela, buraco negro supostamente Sol que a ilumina e fundamenta. Platão/Plutão/*psychopompós*: o leitor é conduzido, agora, para a região inferior onde o animal lógico, capturado e transformado, é a besta poética – de lobo a cão; e de cão a lobo.

E há mais: como se lê no *Sofista*, é a mesma *mimesis* a condição do discurso verdadeiro. *Mimesis* confunde-se com *alétheia*. O que significa que o parricídio, constituinte do falso, não estabelece apenas a impossibilidade de uma presença plena e absoluta do ente ou do ente tomado como Ente dos entes, como *mais*: o Bem, o Sol que nem mesmo o filósofo consegue olhar de frente, ou a impossibilidade de uma intuição plena da verdade (Derrida, 1972, p. 192 sgs.). Pois *mimesis* também é dissimulação e esquecimento.

Desta maneira, na base da mimontologia platônica, o que efetivamente se estabelece é o princípio diacrítico da *symploké*, apropriação parcial de Heráclito e morte parcial de Parmênides, como condição para haver discurso, não importando, efetivamente, seja verdadeiro ou falso, pois a semelhança, na operação, também *afasta*, ao mesmo tempo que *aproxima*. Para tal, como fica diagramado pela técnica dialógica, o discurso capta os eventos pontuais da enunciação não mais como *kairós*, mas subordinando-os à identidade pressuposta da *idéa*, que é seu modo de cercear toda fuga eventual da significação pelo sensível. Trata-se, sempre, de uma técnica de convergência da forma na Forma, luta contra a indeterminação pensada, talvez, como "loucura", o *deinón* referido do "nem morto, nem vivo", em que os jogos da bestice proliferam. Não a besteira, obviamente, como "tolice" ou "erro", mas como malignidade do indeterminado, do *nonsense* ainda no

falado pelo "Sentido", da paródia sem modelo, dos jogos graciosos com marionetes absolutamente lógicas e das falas ventrílocas sem texto decorado ou gesto previamente aprendido. O sofista é o lobo, estranho animal que ameaça, também peixe e outro, porque sua técnica retórica é a de uma gramática cujas consoantes podem funcionar como vogais, fazendo ligação de tudo com tudo, propondo combinações aleatórias cujo efeito rosna para a repetição, fora das malhas da semelhança doméstica e canina.

Indignada como retórica do bom animal filosófico, a condenação platônica da retórica sofista ainda é só isso: *moral*, isto é, indignada em nome de um dever-ser que é vir-a-ser da Canidade (Deleuze, 1976). Por isso, a *mimesis* também é a abertura propícia por onde irrompe toda a zoologia – gêneros, espécies, tipos, caracteres, prescrições de trato e adestramento, originais e cópias, raças puras e viralatas, autoridades e plágios. Aristóteles, *animal optimum*, para variar classificou, categorizou e colocou essa fauna em gaiolas para uso de antigos e nosso, em sua *Retórica*, e no que sobrou de sua *Poética*.

A retórica sofista é falsa, assim como seu pensamento, pois enuncia não-seres, sendo uma arte de contraditar que, pela parte irônica de arte fundada apenas na opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz simulacros, liga-se à arte de criar simulacros para persuadir. Ela é uma cosmética. Essa porção não-divina, mas apenas humana da arte de produção que, tendo por domínio próprio os discursos, neles fabrica prestígios e prodígios, eis o que se pode afirmar "que é a raça, que é o sangue" do autêntico sofista – dizendo-se platonicamente, como aparece aqui, a mais pura verdade.

O que é divertido, contudo: a verdade é a presença do *éidos* na palavra e na combinatória dialético-gramatical reta, mas o fundamento do visível/dizível já se oculta desde sempre como invisibilidade/indizibilidade absoluta, como um "mais-além-da-presença", *epékeina tês ousías*. Como escreve Derrida retomando Heidegger e Nietzsche: no discurso assim pensado, todas as presenças são suplementos, imagens vicárias, da Origem ausente insistindo circularmente em cada ponto da fala; e todas as diferenças retornam, mais ou menos domadas, no sistema das presenças, como o efeito irredutível do que permanece eternamente Além, Anônimo. De modo que, no discurso oral, a não-verdade é verdade, a não-presença, presença – dualidade que se potencia no discurso escrito. É que a desapareição da presença originária ao mesmo tempo é condição de (im)possibilidade da verdade: o ente aparece, em sua essência, como possibilidade de sua própria duplicação (Derrida, 1972, p. 192 sgs.). Ele só é se houver possibilidade de ser repetido como tal – por exemplo, como opinião, no monólogo silencioso da alma consigo mesma; e como imaginação, na mistura de opinião e sensação; e como enunciação, na exteriorização vocal, reta e diegética, de *ónoma* e *rhêma* etc.

Fundamenta-se com isso, contudo, somente um verossímil, pois a estrutura de repetição não é dominada pelo valor de verdade, uma vez que a repetição também é empiria, vir-a-ser sensível proliferante loucamente em simulacros. Ação deceptiva, portanto, típica da moralidade dos fundadores de religião. É que o ato de fundar a "justeza" não implica apenas a fundamentação de uma técnica do discurso justo que a estabelece, mas, ironicamente, também sua distorção absolutamente ilimitada e incontrolável, que ecoa em homônimos de homônimos de sinônimos, indefinidamente. Se o estranho animal que é o sofista foi constituído como lobo selvagem para ser capturado e domesticado como cão, a Canidade, ou o que o valha, permitirá, por exemplo, o "bró de jibóia e

de cavalo"<sup>29</sup> da indeterminação e todas as variantes perversas da boa *mimesis*. Por isso, na dualidade, a linguagem é e não é instrumento da verdade que ela mesma postula como seu fundamento, pois nos discursos, tanto retóricos quanto "poéticos", e em suas variadas conexões, repartições, especializações, o sinônimo da enunciação diegética referida proporcionalmente, como um ortônimo, ao Anônimo do Paradigma, mescla-se, miseravelmente, com o homônimo, que o vampiriza como malignidade incontornável, e o deforma: o que ocorre, aliás, nas melhores famílias.

A plenitude invisibilíssima do Anônimo, aquele que o discurso só aponta reverencialmente, permanece intangível, impossível de ser abarcada numa definição, como um mais-além-da-presença, *epékeina tês ousías*. E, no entanto, só agora o discurso define, quando se fundamenta um jogo retórico da identidade como chefe dinástico com poder de expurgar os falsos pretendentes, aniquilando-os ou banindo-os, em nome da similitude reta, para fora do círculo agora estranhamente familiar em que a boa semelhança define os laços de parentesco, a descendência reta e legal, e as boas raças. O discurso verossímil, que agora se fundamenta de direito no verdadeiro, opondo-se ao falso pelo direito do fundamento, fundamenta-se efetivamente na força da exclusão. Reflexos do sinônimo reto com que aos poucos vão-se identificando, os discursos verossímeis tornam-se simulacros ótimos da identidade, e são inconfundíveis como critérios ainda agora correntes de decisão política<sup>30</sup>.

## Notas

1- O termo é operado por LACQUE-LABARTHE, Philippe - "Typographie" e por NANCY, Jean- Luc - "Le Ventriloque" in DERRIDA, J.(Apres.)-*MIMESIS des Articulations*. Paris, Aubier-Flammarion, 1975.

2- *Ánoia*, no caso, como "ignorância" efetuada por Platão em oposição à *diánoia* socrática que mimetiza dialeticamente sua *theoría* nos *Diálogos*. Sobre este último termo, cf. Heidegger: "O nome 'teoria' vem do grego *theoreîn*. O substantivo correspondente é *theoría* (...) O verbo *theoreîn* é formado pela união de dois termos: *théa* e *horáo*. *Théa* (cf. *teatro*) é o aspecto, a aparência sob a qual alguma coisa se mostra, a vista na qual se oferece. Esse aspecto, sob o qual a coisa presente mostra o que ela é, Platão o chama de *eîdos*. Ter visto este aspecto, *eidénai*, é saber. O segundo componente do *theoreîn*, *horáo*, significa olhar alguma coisa, captá-la na luz dos olhos, considerá-la. Resulta disso que *theoreîn* é *théan horân*: olhar o aspecto sob o qual a coisa presente aparece e, por tal visada, permanecer, vendo, perto dela (...) (Mas) Os Gregos, que duma maneira única pensavam a partir de sua linguagem (...) podiam entender outra coisa no termo *theoría* (...) Os dois componentes, *théa* e *horáo*, podem ser acentuados diferentemente, como *theá* e *óra*. *Theá* é a deusa, como ela aparece a Parmênides, pensador dos primeiros tempos, a *Alétheia*, a não-ocultação, a partir da qual e na qual a coisa presente deposita sua presença. Traduzimos *alétheia* pelo termo latino *veritas* e pelo nosso alemo *Wahreit*. O grego *óra* significa a consideração que concedemos. Se pensarmos agora o termo *theoría* a partir dessas últimas significações, a *theoría* é agora a atenção respeitosa dada à não-ocultação da coisa presente. A teoria, no sentido antigo (...) é *visão da verdade e guardiã da verdade – das hütende Schauen der*

*Wahreit*. O termo *wara* do antigo alto-alemão (donde *wahr*, verdadeiro, *wahren*, guardar, e *Wahreit*, verdade) liga-se à mesma raiz do grego *horáo: óra: Fora*" (Heidegger, 1958, p.57-59).

Heidegger é, obviamente, referência obrigatória nesses assuntos; contudo, deve-se perguntar o que significa sua operação etimológica. Embora à avessas, pois visa a desinstalar a "metafísica da subjetividade", ela realiza o trabalho de Crátilo: isola morfemas, motivando-os em combinatórias cuja significação se altera pelo deslocamento e fusão; remete o morfológico diretamente ao semântico, sem mediação da prática do discurso; a diacronia à sincronia; línguas a línguas, "vocações a "vocações", como a que faz dos alemães os gregos do século XX... A etimologia, que aparentemente comenta o trabalho de um sujeito na língua e o da língua num sujeito, como *uso/estrutura*, termina por remeter ao trabalho da língua na língua. Esta consideração é certamente redutora, pois heideggerianamente presa da "metafísica da subjetividade"; não obstante, a operação heideggeriana substitui o vazio metafísico pelo misticismo etimológico. Quanto aos gregos pensarem de modo único a partir de sua língua, imaginem-se as metafísicas dos Platões ibo, da África Central, cuja língua tem 3 ou 4 verbos "ser", como demonstra Benveniste (Benveniste, 1966, I).

3- Cf. também, sobre a técnica das antilogias e paralogismos de Protágoras, o excelente "Imaginação e Paradoxo", de Jean-François Lyotard (Lyotard, 1979).

4- Em *As Nuvens*, Aristófanes faz a paródia dos nomes masculinos, femininos e "intermediários" da taxinomia de Protágoras (Aristófanes, 1952).

5- Sobre os *dissoi lógoi*, cf. "Ragionamenti Duplici" (Cardini, 1954).

6- Sobre a equivalência dos modos imitativos platônicos e aristotélicos, cf. "Frontières du récit" (Genette, 1969).

7- Cf. "La pharmacie de Platon" : "Il (y) apparaît en particulier que Platon n'a pas toujours et partout condamné la mimesis. On peut en conclure au moins ceci: qu'il condamne ou non l'imitation, Platon pose la question de la poésie en la déterminant comme mimesis(...)". (Derrida, 1972, p. 159). Cf. também Diès: "Platon connaît ce que Condillac appellera le langage d'action. Cf. *Cratyle* 422 e, 423 e: si nous n'avions ni voix ni langue, nous ferions comme font les sourds-muets, nous essaierions de signifier les choses avec les mains, la tête, et tout le reste de notre corps, et, pour les signifier, mimerions leurs formes, leurs attitudes, leurs mouvements, Platon dit même, leur nature. Mais c'est surtout le langage articulé qui imite l'être des choses" (Platão, 1950, p. 379).

8- Na caçada, Platão opõe as "estátuas animadas", como as de Pigmalião e Dédalo, exemplos de boa *mimesis*, às "imagens inertes" – como caracteriza, no *Fedro*, os signos gráficos da escrita, má *mimesis* porque produtora do esquecimento (Schuhl, 1952, p. 94 sgs.).

9- Segundo Diès, o *éthos* ou o caráter do discurso teve acepções várias, simultâneas ou sucessivas, de acordo com os retores gregos, que podem ser agrupadas em três chaves: a) o discurso pode analisar o *éthos* de um personagem em causa: é o *éthos* psicológico; b) o discurso pode levar os ouvintes a ver o orador de maneira favorável e, assim, pode regular a ação sobre eles, acarretando prestígio para o orador – é o *éthos* do valor, ou moral; c) o discurso pode "personalizar-se", adquirindo o caráter ou a força da ação sobre o ouvinte – trata-se do *éthos* dinâmico ou persuasivo. Segundo Diès, a tríplice classificação é típica da retórica de Górgias. Embora a mesma possa ter utilidade como classificação, o psicologismo de Diès a faz anacrônica e exterior às práticas oratórias gregas (Diès, 1927).

10- Cf.: "Protágoras e Górgias estavam bastante longe dos grandes metafísicos (*sic*) que os haviam precedido: em um, o heraclitismo tinha levado a um relativismo radical que se aplicava a tudo; o outro virava contra o Eleatismo os argumentos de Parmênides para chegar a um niilismo paradoxal" (Schuhl, 1949, p.323- 324). Cf. também "Gorgia" (Cardini, 1954).

11- Analisando *Édipo-Rei*, Foucault propõe que, nas sociedades indo-européias do leste mediterrâneo, no final do segundo e no início do primeiro milênio a.C., o poder político era sempre detentor de um saber. Tal forma de poder-saber, isolada por Dumézil em seus estudos sobre as três funções indo-européias, era a de um poder político mágico e religioso. Segundo Foucault, no século V a.C., a unidade de poder-saber, que existira nos grandes reinos assírios, foi desmantelada; os tiranos gregos, impregnados de civilização oriental, tentariam reabilitá-la em proveito próprio. Cf. "Les fragments religieux" (Ramnoux, 1968, p.385-409). Os sofistas dos séculos V e IV ainda a utilizaram como puderam, na forma de lições pagas. A partir de Sófocles, como um ponto de eclosão, segundo Foucault, desaparece a união de poder e saber; a partir dele, o homem do poder será o homem da ignorância. Com Platão, inicia-se o grande mito ocidental da antinomia de saber e poder (Foucault, 1974, p. 39-40). Sobre o *tirano*, veja-se a personagem Cálicles, do *Górgias* platônico, apologista do direito da força e da força do direito da força. Seria oportuno relacionar retórica e direito grego, coisa que Platão faz, na apologia incessante da monarquia. A distinção de saber e poder também foi *prática*, no caso, a despeito dele mesmo: lembre-se sua experiência malograda em Siracusa.

12- Cf. também toda a análise heideggeriana do Mito da Caverna (Heidegger, 1968; 1971, I, p. 454).

13- A *mimesis* desinstala os lugares estabelecidos de saber/poder na economia das trocas simbólicas; criticando-a como "ignorância", Platão dissocia saber de poder quando desloca da enunciação para o enunciado o critério de validade dos discursos. O poder do tirano, articulado como pseudo-saber da técnica de retores como Górgias ou de filósofos e lógicos como Protágoras, sofistas todos, cai para a dimensão inferior daquilo que não participa com proporção no eidético ideal e que, por não respeitar a proporção verossímil da verdade mimetizada nos enunciados retos, nem sequer é "adequado", para falar-se aqui de modo anacrônico, com as categorias do *prépon* aristotélico posterior. Neste sentido, Sócrates – a personagem – é paradigma do justo, da boa *mimesis* e da boa verossimilhança.

14- Cf. também o belo livro de Genette, *Mimologiques* (Voyage en Cratylie), todo ele dedicado à questão da motivação lingüística (Genette, 1976).

15- Seria oportuno rever toda a discussão dos gêneros no *Sofista*.

16- Cf., especialmente, a nota 83, rodapé da p. 49, em Goldschmidt, 1963.

17- Cf.: "Thus, at least, I can say about all writers, past or future, who say they know the things to which I devote myself, whether by hearing the teaching of me or of others, or by their own discoveries, that according to my view it is not possible for them to have any real skill in the matter" (Platão, 1952). *Any real skill*: a desqualificação platônica, feita do ponto de vista da *idéa*, faz, portanto, que também este texto seja um simulacro.

18- Cf. o que diz Méridier na "Notice" de sua edição do *Crátilo*: "Le Sophiste fixera la position de Platon entre Héraclite et Parménide: contre le premier, l'auteur du Cratyle établira que le repos ou l'immutabilité est condition nécessaire de l'Intellect, mais en montrant, contre le second, que le mouvement doit être compté comme une des formes nécessaires de l'être. Ainsi, sans nier le mouvement, Platon

refuse d'en faire l'unique principe de la réalité, et d'admettre que tout soit dans un écoulement perpétuel" (Platão, 1931). Cf. também Diès, na "Notice" do *Sofista*, principalmente "Être, repos et mouvement" (Platão, 1950, p. 286 e sgs.).

19- Evidentemente, Platão constrói um tipo suficientemente genérico para incluir particularidades de vários sofistas.

20- Nas três "definições", o referendo da crítica é a *orthótes* da boa *mímesis*, a *diégesis*: mesmo quando o discurso trata de outra coisa, a retórica continua sendo tematizada.

21- Observar que, no início do diálogo, Sócrates pede ao Estrangeiro que explique a distinção, se há, entre filósofo, sofista e delirante. Excluída a sagrada *manía*, sofista e delirante produzem efeitos semelhantes, como simulacros.

22- "Cópia" e similares traduzem *mímesis*, uma vez que o termo também significa *produzir/produção* e não é definido?

Lembre-se que Platão inclui no simulacro o ponto de vista do observador, em termos do par *icástico/fantástico*, que posteriormente regulará a cenografia dos tratados de óptica e das anamorfozes (Platão, 1950, 236 b; Deleuze, 1974, p. 263).

23- Leitura apressada veria nisso um erro "lógico" de Parmênides, pois a contradição já se inscreveria no seu *lógos*: "Não se pode pensar o não-ser..." etc. Conforme Beaufret, a interpretação é anacrônica e platoniza Parmênides, submetendo-lhe o discurso ao critério da contradição, que pressupõe o da verdade platonicamente entendida. (Beaufret, 1973).

24- Cf. o texto do poema de Parmênides em Diels-Kranz, 1954, I, p.228-245.

25- Por que é necessário o parricídio para que se estabeleça o discurso sobre o falso? A anonimidade é condição do sinônimo e é necessário que um Estrangeiro anônimo (Platão) mate Parmênides para que se produza o discurso do Outro e se introduza o não-ser como homônimo proliferante em torno da unidade do ser, fundando-se o verdadeiro e o falso. No caso, a morte mais uma vez parece ser um procedimento analógico da operação de supressão das antigas doutrinas com que se funda a metafísica.

26- Nesse trecho, o "louco" deve ser um *phántasma* do filósofo que, por dominar a técnica dialética, tem o discurso constituído retamente, como combinatória proporcionada ao Paradigma. Ao que parece, o delirante é falado por todos os nomes, perdendo-se a *diégesis*. Na proliferação maligna dos homônimos, produz indeterminação, como uma luz negra que, como má anomínia, perverte o Sol do Anônimo.

27- A partir de uma leitura de Barthes, pode-se sugerir que o resumo implica a preexistência de um "Sentido", ou de "Um", do qual ele é o duplo condensado. A prática do resumo platoniza, pois exorciza o significante como um *éldolon* cuja exterioridade sensível dissimula o que "realmente" está dito.

28- Cf., no *Crátilo*, (Platão, 1931, 403 e), passagem em que Sócrates remete o nome *Hades* a uma definição de "sofista". No trecho, faz-se uma relação entre o nome do deus do mundo invisível, o jogo etimológico de *soma/sema* (*corpo/túmulo/signo*) e a *mímesis* sofística (Platão, 1931, 400 c; 1952, 62 b). Platão se compraz com o trocadilho, jogando com a paronomásia *Platão/Plutão*, metaforizando com o texto do sofista *psychopompós*, o condutor de almas, que também é.

29- Em *Grande Sertão: Veredas*, a personagem Hermógenes é caracterizada como ser heteróclito, *adýnaton* ou *quodlibet*, em que convergem os homônimos: "bró de jibóia e de cavalo", modo eficaz pelo qual Rosa o constitui também como alegoria do não-ser e como fundo emergente de indeterminação. A ele se opõe Diadorim, alegoricamente mimético como determinação, que figura a relação de idéia, cópia e simulacro no jogo que o texto faz com os sinônimos (Rosa, 1967).

30- Este texto, que agora se publica com algumas modificações, foi escrito em 1976, como um dos trabalhos do curso de Pós-Graduação em Literatura Grega, "Reflexão sobre a Linguagem do Crátilo", dado pelo Prof. Dr. José Cavalcante de Souza, na FFLCH- USP. Agradeço aqui à minha amiga, a Profa. Dra. Filomena Hirata Garcia, o convite para publicá-lo em *Classica*.

## Referências Bibliográficas

- ARISTÓFANES. *Les Acharniens - Les Cavaliers - Les Nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. 5 ed. Paris: Belles Lettres, 1952, t.I.
- ARISTÓTELES. *Organon I - De l'Interprétation*. Trad. et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1936.
- ARISTÓTELES. *Organon VI - Les Réfutations Sophistiques*. Trad. et notes par J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1939.
- ARISTÓTELES. *Poetica*. Introd., trad., com. di Manara Valgimigli. 3 ed. riveduta. Bari: Laterza & Figli, 1946.
- BEAUFRET, Jean. "O Poema de Parmênides" in "Parmênides de Eléia" in *Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, I.
- BENVENISTE, Émile. "Catégories de pensée et catégories de langue" in *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, I.
- CARDINI, Maria Tiampanaro. *I Sofisti*. Bari: Laterza & Figli, 1954.
- DELEUZE, Gilles. "Platão e o Simulacro" in *Lógica do Sentido*. Trad. de Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974, Col. Estudos, 35.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. 3 ed. Paris: PUF, 1976.
- DERRIDA, Jacques. "La pharmacie de Platon" in *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- DIES, Auguste. "Philosophie et rhétorique" in *Autour de Platon - Essais de critique et d'histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1927.
- DIÓGENES LAÉRCIO. 1, IX in "80 A- Protagoras. Leben und Lehre" in DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Siebente verbess. Aufl. herausg. von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, II.
- FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Cadernos da PUC, 1974, Série Letras e Artes, 16.
- GENETTE, Gérard. "Frontières du récit" in *Figures II*. Paris: Seuil, 1969, "Tel Quel".
- GENETTE, Gérard. *Mimologiques (Voyage en Cratylie)*. Paris: Seuil, 1976, Col. Poétique.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: DIFEL, 1963.
- GÓRGIAS - "82. A. Leben und Lehre."; "B. Fragmente" in DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Siebente aufl. herausg. von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagbuchhandlung, 1954, II.
- HEIDEGGER, Martin. *La doctrine de Platon sur la vérité (Platonslehre von der Wahrheit)* in *Questions II*. Paris: Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1971, I.
- ISÓCRATES. "Contre les sophistes" in ISOCRATE- *Discours*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond. 2 ed. Paris: Belles Lettres, 1956, t.I.

- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "Typographie" in DERRIDA, Jacques (Après.). *MIMESIS des Articulations*. Paris: Aubier-Flammarion, 1975.
- LYOTARD, Jean-François. "Imaginação e Paradoxo" in *Discurso*. São Paulo: DF-FFLCH-USP/Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, no. 10.
- NANCY, Jean-Luc. "Le Ventriloque" in DERRIDA, Jacques (Après.). *MIMESIS des Articulations*. Paris: Aubier-Flammarion, 1975.
- PARMÊNIDES. "B. Fragmente" in DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Siebente Aufl. herausg. von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, I.
- PLATÃO. *Cratyle*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. Paris: Belles Lettres, 1931.
- PLATÃO. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1944.
- PLATÃO. *La République*. Traduction d'Émile Chambry. Introd. d'Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1948, Livres I-IV.
- PLATÃO. *La République*. Traduction d'Émile Chambry. Introd. d'Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1948, Livres V-X.
- PLATÃO. *Ion-Ménexène-Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. Paris: Belles Lettres, 1949.
- PLATÃO. *Gorgias - Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Avec la collaboration de Louis Bodin. Paris: Belles Lettres, 1949.
- PLATÃO. *Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1949.
- PLATÃO. *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. 2 ed. Paris: Belles Lettres, 1950.
- PLATÃO. *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Belles Lettres, 1950.
- PLATÃO. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1952.
- PLATÃO. *The Seventh Letter*. Transl. by J. Harward. Chicago: Cambridge University Press, 1952.
- PLATÃO. *Protagoras*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Avec la collaboration de Louis Bodin. Paris: Belles Lettres, 1955.
- QUINTILIANO. *Institution oratoire*. Traduction nouvelle d'Henri Bornecque. Paris: Garnier, s/d, Livro IV.
- RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou L'Homme entre les Choses et les Mots*. 2 ed. Paris: Belles Lettres, 1968.
- REY, Alain. "Les propositions grecques" in REY, A.. *Théories du signe et du sens*. Paris: Klincksieck, 1973.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 5ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- ROSA, João Guimarães. "Das Efemérides Oraís" in "Sobre a Escôva e a Dúvida" in *Tutaméia* (Terceiras Estórias). Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- SAITA, G.. *L'Illuminismo della Sofistica Greca*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1938.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Introduction historique a une étude de la philosophie platonicienne. Paris: PUF, 1949.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platon et l'art de son temps*. Paris: PUF, 1952.

SÊNECA. *Ep. Luc.* in "80 A. Protagoras. Leben und Lehre." in DIELS-KRANZ-*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Siebende verbess. Aufl. herausg. von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, II.

SEXTO EMPÍRICO. *Adv. Math.* in "80 A. Protagoras. Leben und Lehre." in DIELS-KRANZ-*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Siebende verbess. Aufl. herausg. von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, II.

HANSEN, J. A.. Orthonym, Synonym, Homonym: Rhetoric of the Anonym. *Classica*. São Paulo, 5/6: 33-56, 1992/1993.

---

**ABSTRACT-** In Plato's *Dialogues*, rhetorical questions are included as *mimontology* or a dramatization of ideal types and genesis. *Cratylus'* discussion about language and *Sophist's* analysis of dialectics formulate the diagram of an original "semantics" and its "orthotical" syntaxis that are stated by Plato as a non-mimetic basis of *mimesis* as *alétheia* against sophistic practices of discourse.  
**KEY WORDS:** Mimesis, diégesis, dialectics, ónoma, rhêma, ontology, eídos, sophist, verisimilitude.

---