

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE.
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRN.

UMA ANÁLISE DO TERMO XÉNOS EM O SOFISTA E O POLÍTICO

Miguel Pereira Neto

MIGUEL PEREIRA NETO

UMA ANÁLISE DO TERMO XÉNOS EM O SOFISTA E O POLÍTICO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte sob a orientação do Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

Novembro de 2012.

MIGUEL PEREIRA NETO

UMA ANÁLISE DO TERMO XÉNOS EM O SOFISTA E O POLÍTICO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte sob a orientação do Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

BANCA

Presidente da banca Prof. Dr. Markus Figueira da Silva.

Prof Dr. Sérgio Luis Rizzo Dela Savia

Prof^ª Dr^ª. Maria das Graças de Moraes Augusto

Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos (suplente)

Novembro de 2012.

Dedico essa dissertação a minha esposa,
Larissa, que tanto me ajudou a compreender um pouco mais sobre as belezas da arte e da vida.

AGRADECIMENTOS

Ao princípio que rege a ideia de promover o bem acima de tudo com inteligência e esforço para tornar o mundo melhor, que alguns mencionam como DEUS, sou grato.

Aos meus pais que contribuíram de modos que vão além do que é possível mencionar para este texto aos quais agradeço muito.

Aos organizadores de compilações dos textos gregos que tanto difundiram pelo mundo o conhecimento dos antigos como o Projeto Perseu, o Projeto Diógenes e o Projeto Thesaurus.

Ao Prof. Dr. Markus Figueira da Silva por seu acompanhamento que vem mesmo desde antes do mestrado contribuindo para o amadurecimento das idéias aqui trabalhadas.

Ao Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior pela receptividade ao meu início na Filosofia.

Aos meus colegas de Pós Graduação, em especial ao grande amigo Voltaire Ribeiro Vianna Filho por sua prestatividade e amizade sinceras que tanto me inspiraram.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte pela oportunidade.

À Capes, pelo apoio financeiro da pesquisa.

E aos demais parceiros que contribuíram para minha formação como cidadão e ser social.

“Il a dit quelques mots que je n'ai pas entendus et m'a demandé très vite si je lui permettais de m'embrasser : « Non », ai-je répondu. Il s'est retourné et a marché vers le mur sur lequel il a passé sa main lentement : « Aimez-vous donc cette terre à ce point ? » a-t-il murmuré. Je n'ai rien répondu.” Albert Camus. **L'étranger**. p. 95.

Ele disse algumas palavra que eu não tinha entendido e me pediu rapidamente se poderia me abraçar: Não, eu respondi. Ele retornou a caminhar através de muro sobre o qual ele passou sua mão lentamente: Você ama esta terra a este ponto – ele murmurou.

Eu não respondi nada.

SUMÁRIO

RESUMO	05
INTRODUÇÃO	06
1. ESTRANGEIRO, CONCEITO OU PERSONAGEM?	14
1.1 Termos para nomear estrangeiro: bárbaro, <i>meteco</i> , sofista e <i>xénos</i>	14
1.2 O estrangeiro como problema na obra de Platão, especialmente nos diálogos O Sofista e O Político.	38
2. O SOFISTA: PARADIGMA DA DIFERENÇA	49
3. O POLÍTICO: PARADIGMA DA CONCILIAÇÃO	66
4. FILÓSOFO: PARADIGMA DA RELAÇÃO	79
CONCLUSÃO	88
BIBLIOGRAFIA	94

RESUMO

Neste trabalho abordaremos o hóspede como personagem e método na obra platônica, com destaque para os diálogos **O Sofista** e **O Político** de Platão, e como essa noção de hóspede conduz ao inquérito do que seria um sofista, um político e um filósofo. Começaremos com a teorização dos possíveis significados para estrangeiro aos quais ‘hóspede’ pode estar ligado ou não, mostrando como o problema da recepção das diferenças pode ser pensado na obra platônica pelo prisma do estrangeiro. Analisaremos especificamente o diálogo **O Sofista**, apresentando a proposta do diálogo enquanto uma busca pelas diferenças, tanto no ramo ontológico quanto na definição do sofista. Da mesma forma, analisaremos o diálogo **O Político**, mostrando as relações que esse diálogo guarda com o seu anterior (**O Sofista**), no sentido de continuar uma investigação e mostrar como o político deve ser uma figura de conciliação dos problemas. Apresentaremos uma proposta visando pensar o último termo da investigação lançada em **O Sofista**: o Filósofo como uma proposta que Platão demonstra através de relações durante toda a sua obra e não apenas num diálogo, concluindo o trabalho com as relações que os textos nos deixaram para pensar o Filósofo a partir do prisma da hospitalidade.

INTRODUÇÃO

“Para o homem sábio toda a terra é acessível, pois o mundo inteiro é pátria da alma boa”. Demócrito fragmento 217

Nosso trabalho pretende analisar o estrangeiro enquanto um conceito e um personagem, dentre as abordagens da obra platônica a abordagem de hóspede que percebemos e destacamos está nos livros **O Sofista** e **O Político**. Também demonstraremos as outras concepções de estrangeiro para destacar como elas se relacionam ao entendimento da questão da hospitalidade e da recepção das diferenças culturais para o universo conceitual do grego.

As maiores inspirações iniciais estão nos escritos de François Hartog e principalmente o **Memória de Ulisses** que primeiro motivou pensar na nossa experiência acadêmica a importância do estrangeiro para o grego, numa leitura em que os limites foram escritos principalmente pela proposta de uma literatura que fortaleceu o sentido de unidade da *hélade*. Durante o processo da pesquisa Henrique Murachco mostrou uma antecipação de sua tradução atual de **O Sofista**, na qual apresentou alguns motivos expressos no texto para entendermos como deveríamos traduzir para contemplar o sentido de hóspede que procuramos ver nas demais traduções e não contemplamos¹. Por fim, o trabalho decisivo de Marcelo Pimenta Marques, no qual ele analisa principalmente uma bibliografia sobre ontologia em contraste com a noção de uma visão antropológica de Platão, expõe uma visão da importância do estrangeiro e das diferenças como principal característica que define **O Sofista** em **Platão**: o pensador da diferença; pensar a diferença seria um passo basilar na análise de **O Sofista** para compreender o motivo de uma definição do sofista passar pela definição da Ontologia: é possível uma pesquisa sobre o não ser?

A pesquisa que empreendemos busca compreender como o estrangeiro aparece na obra platônica, primeiramente fazendo uma exposição de alguns termos-conceitos do que pode ser entendido como estrangeiro na Atenas Clássica: bárbaro, *xénos*, *meteco* e sofista.

¹ PLATÃO. **O Sofista**. Trad. Juvino Maia e Henrique Murachco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

Apresentaremos as diferenças e as contribuições das diferentes concepções de estrangeiro e de como elas interferem na noção geral daquilo que vem a ser um estrangeiro. Depois aprofundaremos o olhar sobre como Platão aplica o uso do termo *xénos* que está ligado à hospitalidade no caso específico do *Xénos* de Eleia.

Buscaremos mostrar o uso do termo *xénos* dentro dos diálogos de Platão, com destaque para o diálogo **O Sofista** como iniciador e método de uma problemática e o diálogo **O Político** como continuação dessa problemática, a saber: a natureza do sofista, do político e do filósofo orientados pelo método dialógico de um *xénos*. Pensar como relacionar as diferenças e as funções do filósofo diante dos sofistas e políticos, quando esses assumem alguns papéis que deveriam caber ao filósofo nos diálogos **O Sofista** e **O Político**. Precisaremos, para cumprir tal proposta, analisar os diálogos por várias chaves argumentativas: pela compreensão de uma *léxis* dos diálogos; pela compreensão dos diálogos em sua dramaticidade com a importância desses termos para a trama; pelas inter-relações que os diálogos travam entre si e pelos modelos de conhecimento que eles expressam. Trataremos do estrangeiro/hóspede como problema na obra de Platão, principalmente na produção dos diálogos **O Sofista** e **O Político** e como possibilidade argumentativa diferenciada, permitindo a fluidez de uma Filosofia das diferenças em Platão.

O modelo que destacamos no diálogo **O Sofista** é o da superação das diferenças, apresentado que todas as perspectivas que se estabelecessem são outras que ainda não foram contempladas. Um modo de compreender a dialética platônica, num processo constante de compreensão do papel do filósofo entre os objetos de estudo que aparecem nos diálogos **O Sofista** e **O Político**, a saber: as teorias que orientam o saber dos sofistas com destaque para a teoria do “ser” e do “não ser” e a teoria da ciência da boa política em relação dos saberes do sofista e do político com o papel da Filosofia. Buscamos essa compreensão por visualizarmos uma unidade entre os dois diálogos no que se refere a métodos e dialética nos quais termos importantes surgem por: constante separação; identificação e contraste; analogias, nas quais as ideias principais do texto são relacionadas em relações aos mitos e o modo como os homens poderiam se portar e com relações entre a natureza; bem como dos homens e dos animais domesticados caçados e principalmente em relações entre os personagens que revelam pontos importantes da tentativa argumentativa que está sendo expressa. Todos pontos em que percebemos o filósofo ao questionar sobre os personagens sofista e político.

Perceberemos a ausência de nome, além da proveniência, para o personagem e a referência constante a Protágoras e a Parmênides como uma possibilidade de compreender o modelo epistemológico relativista do sofista, teorizando o não-ser contra um modelo identitário forte da disputa do ser do poeta representados por personagem partidário de ambos por suas colocações. As disputas, contribuições e trocas que os textos nos quais figuram o *xénos* de Eléia vão relacionar, resumem as disputas filosóficas e políticas da gestão pelo conhecimento à época de Platão. O uso do estrangeiro/hóspede, que aparece sem nome, é um recurso dramático que amplia a percepção das diferenças por estar fora dos campos que um indivíduo poderia alcançar em suas críticas e além dos limites daquilo que a definição do personagem poderia abarcar.

A definição com a qual atentaremos e a aceitação do pensamento do hóspede que percebemos como ponto difícil de definir. Nosso termômetro é o quanto o *xénos* é bem visto em suas opiniões pelo próprio Sócrates, que começa contrário ao hóspede. A aparente hostilidade inicial parece ser o motivo que percebemos para fortalecer a opinião que a maioria das traduções do texto no Brasil e mesmo nas traduções mais antigas francesas e até inglesas defendam uma tradução de *xénos*: estrangeiro. Como definiremos logo à frente, o termo é ligado à hospitalidade e poderia ser traduzido também como hóspede ou visitante. Ao traduzir como estrangeiro, estamos forçando uma concepção das ideias do convidado como vindas de um campo outro que o de Sócrates e corroborando com a noção de uma verdade vinda de fora; portanto este texto vai se permitir o modo de enunciar como estrangeiro, mas explicitando que as traduções poderiam pensar a noção de hóspede.

A noção de hóspede que defendemos a partir dos diálogos, e na tradução citada anteriormente, vai se pautar nas aparições e usos dos termos de referência com o seguinte intuito: na tentativa de mostrar que Platão vai usar a noção-conceito-personagem hóspede-estrangeiro para explicitar orientações filosóficas, por considerável parte de sua obra, de personagens que aparecem para mudar o paradigma filosófico do senso comum. Podemos simplificar aqui na nossa concepção, ainda com lacunas de compreensão, mas que vislumbra os diálogos a partir de quatro principais modos de lidar com o estrangeiro: da fase socrática² expondo o estrangeiro como um modo de falar estranho; numa fase de crítica aos sofistas que

² Compreensão da Platão entendido em fases de sua obra que compreenderia o Platão Socrático como uma primeira etapa de produção em que a figura de Sócrates tem papel preponderante como personagem cujo drama de vida se confunde ao drama da Filosofia ateniense.

aparecem nos diálogos com nomes de sofistas³ como rivais importantes para a Filosofia; a fase da diversificação dos termos em que aparecem como bárbaros e sofistas menos propensos ao diálogo em **A República** e que ganham espaço de pertencimento como personagem central na construção dos diálogos com aparições curtas, mas de importância fundamental como Diotima; Por fim ao patamar de personagem central dos diálogos de velhice e, se analisarmos as Cartas, a figura do próprio Platão se tornando estrangeiro na **Carta VII**.

Não pretendemos expor um modelo em que a Filosofia seja projetada para o estrangeiro, mas ao contrário: que ela é resultado de contribuições estrangeiras e também deve ser partilhada e pensada por todos os modelos dos que outrora pensaram e hoje pensam a Filosofia, não mais apenas os atenienses da época clássica, mas todos que pretendem contribuir para o pensamento. O diálogo **O Sofista** evidenciará que todas as diferenças que poderíamos qualificar como não-ser, estão contidas dentro dos cinco gêneros supremos: o ser, o movimento, o repouso o mesmo e outro, evidenciando-se apenas como outro que o ser e não mais o não-ser.

As evidências dessas alteridades que podem surgir, do entendimento das diferenças como partes do todo, norteiam pensar que o estrangeiro ou o hóspede é um recurso para “hospedar” as diferenças e mostrar o quanto elas são importantes no processo de conhecimento. Mesmo o grande filósofo da obra platônica (Sócrates) teve que se calar para acompanhar o raciocínio desse enigmático pensador da diferença, pois o desafio maior foi lançado: definir aquilo que vem a ser o sofista, o político e o filósofo, dado que os próprios diálogos mostram esses “objetos de pesquisa” como entrelaçados por funções semelhantes e esferas de participações sociais bem próximas ou comuns: interferirem na educação das pessoas e ordenar os processos político-administrativos da cidade.

Pretendemos apresentar, após a explicação do problema do conceito-personagem *xénos* e de como ele aparece nos textos platônicos, uma análise acompanhada dos textos que chamaremos de: **O SOFISTA: PARADIGMA DA DIFERENÇA**; **O POLÍTICO: PARADIGMA DA CONCILIAÇÃO** e **FILÓSOFO: PARADIGMA DA RELAÇÃO**.

Em **O SOFISTA PARADIGMA DA DIFERENÇA**, privilegiaremos uma abordagem do diálogo **O Sofista** acompanhando os passos do texto e mostrando como através da riqueza

³ Diálogos como Hípias Maior, Hípias Menor, Lísias, Protágoras e Górgias.

de temas diversos é reconfigurada a noção de que pode se falar sobre o “não-ser”: primeiro mostrando a caça sofisticada de jovens pelo método de analogia com o caçador/pescador; depois mostrando que os sofistas operam a noção de “não-ser” para capturar os incautos; por fim através de suas técnicas de persuasão, principalmente através da produção de imagens que tomam os nomes das coisas como um todo se tratando apenas de imagens falsas. O sofista mostra em vários pontos o quanto o filósofo também trabalha de modo semelhante e, por várias vezes na relação do sofista com seu objeto de estudo, a definição que aparece é a do filósofo.

Como a proposta é enunciada no diálogo **O Sofista** como sendo de definição de três personagens, continuaremos analisando como em mais um diálogo aparece tendo como principal o *Xénos* de Eléia e pode se perceber a recepção que a revisão de Parmênides ou o “parricídio” do pai de Eléia vai ter para Sócrates que se silenciou durante todo o diálogo subsequente: **O Político**.

O capítulo O POLÍTICO: PARADIGMA DA CONCILIAÇÃO continua o diálogo anterior de vários modos e procuramos compreendê-lo nos moldes principais adotados na análise do anterior: uma abordagem que visa pensar a hospitalidade e principalmente nesse caso as estratégias de abrigo, onde o lar é o espaço da conciliação das diferenças. O diálogo **O Político** mostra evidenciando ainda mais com relações aos animais à função de compreender a natureza que cada um possui e de que a reta gestão dessas diferenças, que foram enunciadas em diálogo anterior, passam pela gestão de necessidades simples que todos possuem.

Ao analisar uma figura distante do filósofo, pois a política acaba sendo dominada pelos homens mais desprovidos de natureza filosófica, aparecem também atribuições de pensar a sociedade e criar redes de pertencimento que poderiam ser otimizadas por alguém com afinidade pelo saber. O saber visto como modo de orientação dos homens, ou seja, o melhor político também deve ter natureza filosófica. O mais curioso é que um estrangeiro analisa os homens como animais e expõe que as nossas diferenças e características são minimizadas, ao ponto de se reduzirem ao entrosamento conciliação de um rebanho bem servido nas mãos do político. Para essa afinidade do político em tecer redes de participação é que o texto apresenta a alegoria da atividade de tecelagem, onde o bom político sabe tecer do modo mais completo a vida de seus governados.

O sofista se confunde em alguns pontos com o político e parecem fazer um papel conjunto no qual o sofista produz os artificios para a alma se sentir bem e introduz os ensinamentos para que a classe política possa tomar por força o governo sobre os homens.

A reta gestão dos mecanismos de produção do conhecimento e a reta gestão dos homens estão acima dos modelos de governo nesse diálogo. A democracia que a tradição Ocidental apresenta como o modo mais justo de governo, aparece descreditada, pois qualquer estilo de governo pode ter boas funções se pessoas com naturezas filosóficas e respeito às necessidades dos governados assumirem o poder. O papel do bom governante, mesmo daqueles que produzem as redes de conhecimento que nos controlam e educam, perpassa pela reta ordenação entre os elementos constituintes das ações humanas. Na adequação dos homens aos critérios maiores, que Platão apresenta como divinos, apresenta o melhor dos pastores como inalcançável para os homens.

Em nossa análise dos diálogos em foco percebemos que o filósofo está o tempo todo presente como aquele que busca a adequação e o equilíbrio entre os personagens que organizam o pensar e o agir da *pólis*: o sofista e o político, mas não foi definido como tema central de uma fala por parte do hóspede como foi solicitado que o fizesse. Criamos um capítulo antes da conclusão para pensar esse “silêncio” dos textos sobre esse problema: e o filósofo, como aparece? Para tanto apresentaremos o teor de cada capítulo.

FILOSÓFO: PARADIGMA DA RELAÇÃO surge como o comentário/comparação daquilo que percebemos das tradições argumentativas de Platão sobre a inexistência de um diálogo que completaria a trilogia: Sofista, Político Filósofo ou a tetralogia: Teeteto, Sofista, Político e Filósofo. Pensamos que o resultado principal está na relação entre os elementos dos dois diálogos anteriormente comentados e por isso revisamos alguns passos comentando. A chave interpretativa de pensar o hóspede que é um passo importante para a Filosofia, pois nos fará vislumbrar como o constante diálogo das diferenças promove noções claras sobre assuntos tipicamente filosóficos de compreender as diferenças. O filósofo está nos intervalos de reflexão e pensamento sobre as coisas que dirigem as ações dos homens, revelando suas incoerências sobre os mais diversos assuntos e expondo os sentidos nos quais participamos como estranhos em questões como a política.

Concluiremos apresentando o modelo de análise na sua relação com os três objetivos de investigação, a saber: afinal em que o estrangeiro foi importante para o entendimento do sofista, do político e do filósofo? Mostrando como esse modo de interpretar pode auxiliar na compreensão do problema geral que é o estrangeiro ou o hóspede.

O modo de interpretação que temos pensa o escrito por uma relação com suas heranças e também de uma noção de revisão do pensamento platônico como puramente socrático, que tem nuances e transformações decisivas através de novos personagens e da realocação de personagens anteriormente protagonistas como Sócrates. Para a tradição Ocidental, o texto fundamenta pensar aquilo que nos é estranho e diferente como parte do processo de filosofar. Uma teoria em que nos reconhecemos por critérios parmenídeos e reconhecemos as diferenças que surgem com os confrontos sofísticos da crescente disputa por técnicas políticas, que se expandem pela hélade na época de Platão, que resultariam numa diversificação das noções daquilo que é estrangeiro, hóspede e daquilo que é o heleno cidadão.

Pensamos também em quais conceitos Platão se embasou historicamente e filosoficamente, ao apresentarmos os usos do conceito de bárbaro e das noções de estrangeiro ou hóspede. Postulamos que essa abordagem é fundamental para compreender o processo de construção platônico dos diálogos pelo conhecimento grego, bastante descrito como o processo da formação da Paidéia grega. Não desvinculamos o processo de conhecimento das disputas que envolviam o produto da cultura grega e percebemos que Platão também não, por usar dos conceitos dos hóspedes como chaves para compreender o mundo antigo.

A intenção é de mostrar um Platão que não tenha receio em mostrar como as diferenças podem ser úteis para o processo de conhecimento e como devemos dar espaço para que o novo surja, pela recepção dos diferentes lados da questão por diferentes pessoas e diversos conjuntos teóricos. O cenário grego em que cada cidade-estado se entendia, como tendo deuses próprios e política própria, incentivou uma visão de concorrência entre as cidades. Cada cidade poderia possuir cultura própria e dialetos próprios ao ponto de acontecerem conflitos entre cidades. Diante desse cenário é que os sofistas chamaram atenção ao pensar que a ideia de unificação dos povos ganha força com os gregos, para lutarem contra os bárbaros.

As propostas unificadoras que a política do mundo antigo pensou, como as defendidas por Górgias de um Pan-Helenismo, não visavam minimizar as diferenças, mas usar os diversos saberes para melhorar a antiga estrutura das cidades helênicas com saberes “purificadores” e práticas políticas funcionais. A renovação dessas técnicas advém exatamente dos diálogos de diferentes tradições gregas que se encontram misturadas na época clássica, que encontraram na erística/retórica seu lugar de legitimação. Platão apresenta como o entendimento que os sofistas mostram sobre as teorias de origem é distorcido, as teorias sobre o ser e as principais vertentes do conhecimento do mundo helênico são indevidamente desconfiguradas e mal tratadas pelos pensadores que definiram as origens.

O diálogo **O Sofista** vai começar problematizando pelo clássico personagem Sócrates se indagando das diferenças entre um ateniense e seus colegas, ou dos estrangeiros que nos cercam? Não, vai usar o recurso de um hóspede para tornar claro como essas diferenças não estão devidamente delimitadas, pois mesmo o personagem não possui nome. O estrangeiro é apenas um conceito, é apenas o hóspede de um local diferente ou é um filósofo? Dentro da nossa proposta ele corresponde a todos estes termos em locais diferentes na obra platônica que detalharemos a frente.

Inicialmente colocamos as seguintes questões: o estrangeiro é um conceito ou um personagem? Estrangeiro é uma noção adequada para compreender o termo *xénos*? Existem conceitos diferentes de estrangeiro na obra platônica? Acreditamos que todas as respostas para essas perguntas se resguardam na ambiguidade de compreender aspectos diferentes de cada perspectiva como apresentaremos a seguir.

1. ESTRANGEIRO, CONCEITO OU PERSONAGEM?

1.1 Termos para nomear estrangeiro: bárbaro, *meteco*, sofista e *xénos*

Pretendemos investigar o sentido das expressões que são usadas para designar a ideia de estrangeiro no léxico platônico. A importância de entender os possíveis significados para estrangeiro que a cultura grega forjou é a de fomentar um entendimento daquilo que Platão conceituou através dos diálogos de relação com as diferenças, especificamente o pensar a diferença através do texto **O Sofista**⁴, bem como de desenvolvimento de compreensões do plano ideal através das tensões possibilitadas pela relação com as diferenças.

Analisando as ocorrências do termo *xénos*, a principal ocorrência surge na *Iliada* na passagem em que Diomedes e Glauco entrariam em combate:

Portanto sou seu amigo e anfitrião (*xeinos philos*) no coração de Argos, tu és o meu em Lícia, quando eu vou a tua pátria. Vamos evitar nossas lanças mútuas ... Mas permutemos nossas armaduras para que esses outros possam saber de que modo alegamos ser hóspedes e amigos desde os dias de nossos pais (*Xeinos patroioi*).⁵

A passagem na *Iliada* parece ser a grande referência quando se busca a origem dos usos de *xénos* na literatura grega, a mesma referência poderia ser feita ao **Anne Defoumantelle convida Jacques Derrida a falar de hospitalidade**⁶ e ao **Platão pensador**

⁴ MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do sofista. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

⁵ HOMERO. *Iliada*. 6.224-31. Trad. Lattimore 1951. Apud KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. Odysseus: Cambridge, 2005. P.48-49.

⁶DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. Livro em que Derrida acaba mostrando como a hospitalidade é um ponto central para o grego e algo que precisamos entender hoje para realizar uma sociedade adequada com seus princípios.

da diferença⁷. Konstan ainda enumera mais usos do termo e se destaca por fazer uso da ideia de anfitrião:

Os termos *xe(i)nos*, traduzindo aqui como “amigo e anfitrião”, ou “hóspede e amigo”, significa mais comumente em Homero um “desconhecido”. Em grego clássico, *xénos* significa “estrangeiro”, isto é, um habitante de uma *pólis* ou país diferente, ou um visitante não residente, em oposição a um concidadão (*astós sympolites*). O termo também pode designar um amigo estrangeiro: o lexicógrafo Hesíquio (c. século V d.C.) define *xeînos* (s.v.) como “um amigo [*philos*] de uma terra estrangeira [*xéne*, sb. gê]”. Assim, em *Alceste* de Eurípides, Heracles é o *xénos* de Admeto (540,554), que também pode ser chamado de *philos* (562, 1011). Os conterrâneos de Admeto, entretanto, são simplesmente *philoí* (369, 935, 960; cf. *philoí*, 212), nunca *xénoi*. “Para ser uma *pólis* ... uma comunidade tinha que distinguir formalmente entre membros e não membros” (Manville 1990:82).⁸

A ideia de *xénos* ligado a uma comunidade diferente, mas pensar o amigo (*philos*) em alguns usos mostra o paradoxo da noção do que é o estrangeiro na literatura grega. Pensar como o estrangeiro aparece mostra os limites dos concidadãos em seu conhecimento de mundo e a forma como os gregos encaravam os diferentes.

A presente pesquisa nasceu da análise de um texto traduzido pelo professor Jacyntho Lins Brandão e escrito por François Hartog: **Memórias de Ulisses**. Este texto demonstra como os gregos fizeram seus primeiros ensaios de contemplação do mundo, a partir da análise daqueles que deveriam ser reconhecidos como irmãos e daqueles que deveriam ser reconhecidos como inimigos e diferentes. O principal dos ensaios de “cartografia do mundo grego” está nos escritos atribuídos a Homero, por exemplo, a guerra que é descrita na **Iliada**: povos de crenças semelhantes são postos em combate por paixões roubadas de um povo para outro e isso reúne os principais grupos que formavam a Hélade numa investida contra a inexpugnável Tróia. Como se não bastasse a **Iliada** descrever as correntes de povos que

⁷ MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do sofista. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006. Texto em que antes da retomada do *hétéron*, as referências a Iliada são realizadas como rastreamento do problema do que é o estrangeiro para o modo de produzir platônico dentro de O Sofista.

⁸ KONSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. Odysseus: Cambridge, 2005. P. 49.

compõe os gregos, na **Odisseia**, a viagem de volta circunscreve a geografia grega e os estranhos monstros que Ulisses, na tentativa de retorno ao lar, precisa confrontar.

Ulisses é o primeiro a descrever o espaço dos limites e tentar conhecer as diferenças. Nas origens históricas dos povos gregos, muitas teorias de povoamento se amontoam e atribuem cada vez mais mérito para uma concepção de origens egípcias, sem negar algumas influências mesopotâmicas, mas, sobretudo mediterrânicas e semitas nas origens do povoamento da Hélade com destaque para os grupos oriundos da Ásia Menor. Pretendemos com essa explicação, estabelecer que desde os primórdios a literatura grega fizesse nexos com culturas estrangeiras que são basilares na formação da própria identidade grega. Não se pode pensar na existência dos gregos como isolados na imensidão de relações comerciais, religiosas e culturais que eles mantinham para com seus vizinhos.

Basta para tanto lembrar que a própria língua grega é tratada pelos manuais de linguística como uma apropriação do alfabeto fenício, com a inserção de caracteres que chamamos de vogais. Hecateu de Mileto mostrou a reverência que o povo grego sempre teve que reservar aos povos egípcios pela ancestralidade e por serem os senhores de cultos que são considerados importados na Grécia como o culto dedicado a Dionísio.

É fundamental entender a importância para compreender o que se pretende aqui de trabalhos como a **Paidéia** de Jäeger⁹ e a **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu** de Snell¹⁰, que fundamentaram pensar as heranças platônicas de um modelo de educação e civilização que foi perpassado por toda a tradição literária grega. A revisão conceitual que tais autores promoveram foi centrada principalmente na explicação de uma identidade grega moldada pela *areté* como base educacional:

A palavra *areté* não se refere a vida moral, mas indica nobreza, capacidade, êxito e imponência. Com essas expressões, porém, já nos aproximamos da moral, já que elas não se indicam como “felicidade” e “utilidade” algo que sirva apenas ao interesse individual, mas sim que tem um valor mais amplo: *areté* significa “bravura” e “capacidade”, o que se espera de um homem “bom”, “ativo”, de um *aner agathós*. Visto que essas palavras, de Homero em

⁹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹⁰ SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

diante até Platão e mesmo depois deste, servem para indicar o valor do homem e de sua ação, sua mudança de significado é índice de transformação de valores no curso da história grega.¹¹

Como já foi comentado aqui, o conceito de estrangeiro remonta aos primórdios da literatura grega com Homero. Porém, o processo dos conceitos de visão de mundo que interferem no modo de ver o que é estrangeiro e o que é grego possui grande relação com o avanço de outros estilos literários, como a tragédia grega. A sofística era teorizada como uma etapa prévia a Sócrates que contemplaria uma cultura cheia de problemas de valores morais ou inaptidões conceituais que era imposta para a Atenas.

Os termos para estrangeiro contemplariam também uma noção de hóspede de outro lugar da Hélade, portanto um membro da comunidade grega, mas de outras participações e relações de pertencimento cultural, haja vista a grande disputa de dialetos; como o exemplo da relação do dialeto dórico e do dialeto iônico, que tem em Atenas e Esparta os rivais históricos pela hegemonia grega. Os helenos teriam posturas de estranhamento também entre si, que intensificariam as diferenças naturais dos diferentes povos e a pluralidade de modelos econômicos e políticos da Grécia. Mas a sofística seria um grande passo desde Górgias na tentativa da unificação da Hélade, sobre a proposta de confrontar o estrangeiro de fato: o Persa.

O processo educacional comentado por Jäeger e Snell em que o conceito de “nobreza” era o conceito que foi trabalhado por Platão como definição de homem bom, passa aqui por um dilema: é possível um homem bom que provenha de uma outra cultura e que talvez não pactue do padrão de excelência da cultura de referência? Os valores foram em grande medida alterados na época de Platão pelo crescimento da sofística e por várias crises que se alastravam pelos modelos gregos, os quais a literatura dá grande testemunho e a grande ferramenta para educar as pessoas conforme os padrões que vão surgindo.

Se a literatura compôs o primeiro ramo de produção e difusão dos saberes na História da Grécia, Platão usa toda essa tradição na composição de sua Filosofia. A Filosofia platônica discute com a literatura e com a sofística, empregando seus métodos e personagens, bem como seus compositores fazendo parte dos diálogos. O estilo de Platão é também montado

¹¹ SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.. p. 168.

num esquema teatral, herdado inclusive do modelo grego de exposição das tragédias, mas uma exposição que fosse aprazível e instrutiva ao mesmo tempo sem esquecer seu comprometimento como difusor de padrões.

A aproximação com o termo estrangeiro ao invés da aproximação direta com a análise ontológica vislumbra as tensões e as diferenças do plano físico, com as tensões das relações das pessoas com os estrangeiros, e atenta para um sentido de gênero como uma relação de proveniência. A proveniência, contudo, repensada em seu papel de mera origem estranha, mas no papel de pensamento sobre origem e alteridade. Se as palavras gregas que designam família e que designam pertencimento social são relacionadas à *génos*, o uso de um estrangeiro, portanto de outro *génos*, para falar de teorias deslocadas é uma possibilidade para que as relações dos diversos locais que os atenienses participaram; fortalecido por uma comunhão dos gêneros no sentido de participação da Filosofia, como um saber além de seu espaço citadino.

Não se pretende dizer que o plano do inteligível é diretamente modificável pelas coisas que os homens estabelecem, como Protágoras defendia no seu homem medida de todas as coisas, mas que o conhecimento pode ser percebido em suas relações e conceitos também a partir dos estranhamentos gerados por visões diferentes que apresentam vários lados; sem cair no relativismo de que tudo é possível aos homens em seus modos culturais. Intencionamos esboçar que é através do contraste das diferenças que se percebe a possibilidade de entendimentos além das referências locais, da cultura do local ou voltada para um grupo, para se chegar a noções mais gerais e que contemplem com mais equidade a multiplicidade dos conceitos de que somos participantes.

No sentido daquilo que aprendemos, o enunciado falso é também um passo que ajuda a elucidar aquilo que é inteligível, e nos força a pensar as relações que acreditamos mais ajustadas com mais precisão. Buscamos mostrar que a revisão da sofística em seus princípios é um modo de usar as diferenças em seus problemas principalmente para mostrar os caminhos que o filósofo deve combater e os conceitos que deve acompanhar.

O texto platônico, assim como os vários textos da literatura grega em seus mais variados estilos (tragédia, comédia, épico etc...), tocou em pontos problemáticos na estrutura da convivência das pessoas, mostrando as diferenças e disputas do povo grego. No caso dos

textos de referência do trabalho, destacamos o modo como os gregos viam os diferentes. O processo de análise das diferenças possibilitou a revisão dos critérios da mitologia/literatura e principalmente da sofística na busca de uma educação ideal para os propósitos políticos, comerciais e imperialistas da Hélade, cada vez mais participante do mundo antigo. Como frisa Marcel Detienne¹², Platão tem um propósito ao reinventar a mitologia, que é repensar a cidade e mesmo defendê-la, no sentido de expurgar todo o processo que não seja devidamente raciocinado de suas proposições para a sociedade. A mitologia de Platão, no entanto, não é uma mitologia xenófoba. Platão compreende as diferenças e explicita as contribuições dos supostos tempos de reinados outros, como o tempo de *Chronos* para o modo como o tempo corre ou poderia correr em ciclos que compreendem o maior grau de maturidade com o mais elevado grau do poder de mobilização.

Para Aristóteles, a formação de uma sociedade que contemplou funções além daquelas que se destinam a suprir necessidades básicas, fomentou o ócio necessário para estudos de ordem mais teórica como a matemática; isso foi possível primeiramente no Egito¹³ e a tradição cultural grega não cessou de fazer referências para estrangeiros e também se reconhece neles como continuação das tradições culturais. O próprio Platão, dentre muitos outros pensadores da Antiguidade, teria feito viagens ao Egito com fim de aprender as teorias dos estrangeiros. Mesmo na constituição composta no diálogo **As Leis**, Platão entende que o diálogo com o estrangeiro não deve ser cerceado para aqueles que buscam o saber, mesmo quando se deve pensar em questões capitais da legislação da própria cidade. Neste trecho Gerson Pereira Filho comenta sobre características do Conselho Noturno:

Estará sempre aberto a adaptar suas funções, seguindo sugestões positivas extraídas até de legislações estrangeiras, mantendo um trabalho permanente de observação e relacionamento exterior, como uma espécie de “embaixada estrangeira”, que possui o dever de transmitir ao Conselho novas e interessantes idéias sobre legislação e educação (**As Leis**, 952 a-c).¹⁴

¹² DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Trad. André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio/Brasília: UnB, 1992.

¹³ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Livro I, 981 220-28

¹⁴ PEREIRA FILHO, Gerson. **Uma Filosofia da História em Platão**: O percurso histórico da cidade platônica de As Leis. São Paulo: Paulus, 2009. p. 191

A necessidade de pensar as relações com os outros se dá pela perspectiva de compreensão dos modelos que dialogam com o próprio e dos modelos que divergem com o próprio modelo de “*kosmos*” grego, numa clara referência a um modelo heraclítico de *kosmos*. O mundo conceitual de Platão é também inserido num *kosmos* Heraclítico, como disse Gregory Vlastos¹⁵ ao apresentar a enorme quantidade de teorias sobre a ordenação das coisas e principalmente numa visão baseada no diálogo **O Timeu**. A referência de Platão se insere num amálgama de referências das escolas que geraram a Filosofia e a Literatura por todo um território conhecido por Hélade e até por heranças culturais egípcias. Dentro da mistura e da confusa relação de saberes que a Filosofia teria que abarcar, boa parte dos argumentos mais importantes para a Filosofia até Platão provinha do estrangeiro: nas relações da matemática egípcia que Pitágoras redefiniu, nos conceitos dos itálicos que redesenhavam a ideia dos conceitos da hélade continental e da parte da região da Jônia que sofria muita influência da Babilônia e até dos Persas na composição de pensamento.

O estrangeiro é para a cultura grega, uma grande referência em termos de saber e muito complexo para ser definido num único termo. Tentando entender a importância dessa multiplicidade e da polissemia da diferença no estrangeiro, o analisaremos tendo em vista ilustrar essas diferenças polissêmicas e outras dentro da língua e depois nos diálogos de Platão em que figura o *xénos*.

A peculiaridade do *xénos* que se pretende abordar é o retrato da possibilidade de convivência com as diferenças que Platão esboça ao falar de um estrangeiro. Na língua grega, encontram-se vários termos que podem ser relacionados com estrangeiro, mas nos restringiremos aos termos: bárbaro, *meteco*, sofista e *xénos*. Tais termos revelam uma multiplicidade de entendimentos geográficos e ideológicos do mundo grego, bem como possibilidades interpretativas dos diálogos platônicos de forma bastante elucidativa quando o crivo do que Platão pode entender pelos presentes termos.

Analisar a ideia que o grego forjou de bárbaro é analisar a história do conceito de heleno; pois o termo se referia inicialmente ao uso que aqueles, de sotaque estranho ao grego faziam ao tentar balbuciar o grego: o recurso onomatopéico do bar, bar. Quem não falava

¹⁵ VLASTOS, Gregory. **O Universo de Platão**. Trad. Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987. p. 12.

adequadamente o grego, era o bárbaro. A primeira definição de falar estrangeiro que tratarmos, enquanto aquele que não partilha da mesma língua, é expressa no texto **Apologia de Sócrates** por exemplo:

O fato é que, embora tenha setenta anos, é a primeira vez que me apresento perante a corte. Sou, portanto, um completo estrangeiro em relação ao tipo de linguagem que é utilizada aqui. Assim, tal como certamente, se eu fosse realmente um estrangeiro, me desculparíeis se eu falasse no dialeto na maneira em que fora educado...¹⁶

A noção de diferença linguística que Sócrates apresenta é a de um dialeto diferente do dialeto praticado na corte. Uma noção de educação que altera o pertencimento linguístico mesmo entre habitantes da mesma cidade é o primeiro estranhamento que pontuamos, no sentido de mostrar Sócrates tratado como estranho entre seus iguais e como a hospitalidade das diferenças é mostrada de modo claro, pois se algum grego falasse de modo diferente seria desculpado de tal fato se foi educado em outra forma. Sócrates na passagem acima intensifica o caráter de diferença entre os costumes dos homens das leis da cidade e estabelece a Filosofia ou o modo como foi educado como prática estrangeira para o grupo que o acusa.

Sócrates aparece em certo sentido como um *xénos*:

Compartilhando com poetas e sofistas a impossibilidade de fazê-la viver, Sócrates ao mesmo tempo em que aponta para uma enigmática “semelhança”, pois através de sua vida, se mostra e se diz, de um certo modo, *xénos*”, instaura uma diferença, desafiando seus convivas, bem como a nós, a percebê-la¹⁷.

Mas não é nessa definição primordial de dialeto que Platão pensa o bárbaro no diálogo **A República**, e sim na definição criada depois das guerras médicas, que revela o universo complexo dos gregos em contraste ao universo dos bárbaros. O bárbaro não compreenderia de

¹⁶ Apologia de Sócrates 17d. In: Platão. Diálogos III: **Fedro/Eutífron/Apologia de Sócrates/Críton/Fédon**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

¹⁷ SCHALCHER, Maria da Graça Franco Ferreira. MITO E PARTICIPAÇÃO NO TIMEU DE PLATÃO. In: **KLÉOS** N.1: 157-165, 1997. p.160.

modo algum o pensamento grego e em especial as estratégias associação e de atuação social. Por isso responderia através da batalha ao invés do diálogo, por não poder dialogar e por não compreender o modo como os helenos pensam duas ações.

Desde a leitura do livro **História** de Heródoto, o mundo helênico conta com uma definição mais concreta do mundo bárbaro e começa a fundamentar a *húbris* de modelos injustos no modelo que contraria a visão do grupo pan-helênico tão reforçado por vários pensadores, dentre eles, mesmo os sofistas como Górgias favoreceram em discursos a união da Hélade contra os bárbaros que ameaçavam a autonomia das crenças e das famílias gregas em seus discursos¹⁸.

O próprio Heródoto foi reconhecido em Atenas por seus préstimos para a cidade-estado, por circunscrever as possibilidades que os “inimigos” possuíam e por elogiar o modelo democrático ateniense. Foi com Tucídides, também com seu tratado de História, que Heródoto foi vencido em termos de método e que o prisma da centralidade grega começou a ser priorizado em detrimento de uma abordagem mais geral que compreenda as diferenças do entorno¹⁹.

Os gregos, que preferiam uma História das próprias guerras que não contasse com fontes orais de pouco crédito chegando a descrever o mundo como algo maravilhoso ou espantoso, *thaumadzen*, encontraram em Plutarco, séculos depois, a crítica que colocaria Heródoto como um *philobárbaro*. Essa noção está próxima da ideia que Momigliano analisa ao pensar os modelos de historiografia philobárbara e autóctone de Heródoto contra Tucídides a qual ela diagnostica Hecateu com Niebuhr e Heráclito com Hegel no sentido de dois grupos: os conservadores não gostam dos pesquisadores empíricos por terem visões mais liberais e desfigurantes dos ideais dos conservadores. Hecateu retirava o direito de reivindicar descendência divina dos gregos e talvez por isso ele seja conhecido como um *philo-barbaro*²⁰.

¹⁸ DHERBEY, Gilbert Romeyer. **Os Sofistas**. Lisboa: Edições 70, 1999. 35-36.

¹⁹ Abordagem de Tucídides ao falar de uma História que se preocupe com o reestabelecimento dos fatos buscando fontes mais claras e que foi popularizada pela abordagem de Plutarco ao criticar a História de Heródoto como Philobárbaro. Para um histórico dessas querelas consultar: MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

²⁰ MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004. p. 59.

Platão não se encontra neutro nessa busca de compreender quem é o adversário do modelo grego em suas buscas pela justiça. Se o bárbaro já foi representado de modo muito caricatural desde Heródoto como capaz de mandar açoitar os mares e cometer diversos atos de *húbris*, o bárbaro é o adversário natural do grego. Na disputa sofisticada por reconhecimento contra os sofistas e por adequar uma postura ética a uma postura frente ao conhecimento, Platão precisa recriminar as desmedidas, por isso naturaliza o conflito com o bárbaro numa passagem do diálogo **A República**:

Por conseguinte, diremos que, quando os Gregos combatem com os bárbaros e os bárbaros com os Gregos, estão em guerra, e que são inimigos por natureza, e que a esta inimizade se deve chamar guerra. Ao passo que, quando os Gregos fizerem tal coisa aos Gregos, diremos que são amigos por natureza, que tal conjuntura a Grécia está doente, e em discórdia civil, e essa inimizade chamaremos sedição (**A República** 470c)²¹.

Como a passagem deixa evidente, as disputas entre os gregos são tratadas como pequenas dissidências, e as disputas contra os bárbaros são tratadas como disputas dotadas de naturalidade na disputa por espaços. O bárbaro não é um elemento muito analisado dentro do contexto do diálogo **A República**, mas encontra amplo respaldo em seu relacionamento com a ideia de tirano. O próprio Heródoto (um dos responsáveis pela naturalização da ideia de bárbaro) não se refere aos persas como bárbaros, mas se refere aos atos de tirania tomados pelos persas.

Ao se imprimir uma política imperialista, tentando dominar o espaço helênico, os persas travam uma batalha contra a possibilidade de realização que Platão expõe que pode se realizar na *pólis* governada pelo filósofo e construída no *lógos*. Não pode haver compulsoriedade das funções, mas respeito às liberdades e características dos cidadãos e aos espaços que foram manifestados através dos tempos em relação aos gregos. É importante frisar que a liberdade em Platão diz respeito às possibilidades de realização do indivíduo dentro da sua *pólis*, atuando conforme a educação de origem orientou na construção de ações de cidadania e de justiça para com os muitos. Ao contrário da ideia de um indivíduo plenipotenciário que pode

²¹ PLATÃO. **A República**. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste, 2009.

dominar vastos terrenos e subjugar as massas pela força, o esforço de realização dos indivíduos está na inserção deles nas ações das massas.

O bárbaro é então o tirano e o tirano é alguém que deve estar longe da *pólis*, bem como é um termo dedicado às pessoas que não participam do modelo de cidade que o heleno ateniense entende que deve acontecer. Na cidade construída no *lógos*, não há espaço para muitas pessoas: poetas que não se adéquam a uma poesia que ensinem modelos bons e prescrevam verdades para as crianças, tiranos e pessoas de índole tirânica e, portanto má, bem como não há espaço descrito para estrangeiros. Mas teria Platão fundamentado um espaço argumentativo em que estrangeiros não seriam consultados, referenciados ou considerados?

Também no diálogo **A República**, aparece um personagem bastante ilustrativo de outro termo que revela tensões na Atenas de Platão: um *meteco*. Um comerciante especializado que é de origem estrangeira, mas que não exerce poder político direto na *polis*. Em Atenas, eles habitavam um espaço marginal em relação às praças e a acrópole da cidade conhecido como a região do Pireu, o porto.

O *meteco* que é descrito é de nome Céfalo, um comerciante de escudos num espaço de culto estrangeiro a uma deusa Trácia chamada Bêndis que se relaciona à deusa grega Ártemis. Sócrates participa desse espaço e tem uma postura de receptividade para com os estrangeiros, ainda que eles sejam agressivos e persuasivos de forma indevida para com Sócrates.

Para que o *meteco* possa exercer algum poder dentro das estruturas da *polis*, o dinheiro que o comércio promove fomenta a criação de uma cultura sofisticada, relacionando assim como no diálogo do Livro I do diálogo **A República** os sofistas aos comerciantes e aos ricos. *Meteco* também tem uma ligação linguística com um conceito metafísico de Platão herdado do pitagorismo: o conceito de participação (*methéxis*), a participação é a instância receptiva da qual todos partilhamos.

Um tratado específico sobre esse conceito de participação é trabalho que vai muito além da proposta que desenvolvemos, mas é fundamental entender que ela faz parte de pensar o estranhamento. A Filosofia é sempre de um estrangeiro das ideias buscando participar do sistema compreendendo seus problemas no limite de sua percepção e atuação, mas é aquilo que temos como o melhor caminho para nos desenvolvermos: atuarmos a partir das coisas que

realizamos melhor e com bons propósitos, bem como nos agruparmos com aqueles que promovem as coisas que valorizamos.

Sofista é outro termo que normalmente é ligado a um entendimento daquilo que provem de outra cidade-estado da Grécia, dado que os sofistas em sua maioria não se estabeleciam num lugar e viviam ensinando disciplinas de retórica por onde fossem. Este comportamento é tido como uma postura estrangeira, sobretudo em Atenas. Se cada cidade-estado possuía seus estatutos próprios e era governada de forma própria, as cidades possuíam também sotaques próprios da língua helênica e desdobramentos próprios de cultos e estruturas de pensamento que não davam espaço para o diálogo com posturas não pragmáticas.

Numa visão lançada principalmente desde Kerferd²² a sofística foi revista enquanto uma unidade que discutia a relatividade dos discursos, mas foi lançada como possibilidade argumentativa por Platão para diferenciar o discurso desses pensadores sobre o *logos*. Muitas críticas nos foram legadas por Platão ao modelo da educação sofística:

Ora, há quem diga que não era este o projeto da sofística e de fato não podemos reduzir a contribuição dos sofistas ao mau uso que fizeram dos seus pensamentos. Entretanto tal perigo sempre existiu. Para os sofistas gregos na Antiguidade Clássica, a produção dos discursos, o uso e o domínio da *téchne* discursiva eram criativos, agradáveis, pois, segundo eles mesmos, produziam subjetividades felizes e bem logradas. A subversão da sofística pelo uso do poder político e a subjetividade produzida por esse poder sedimentaram a desvalorização da inteligência, intimidaram a criação e produziram, por meio da educação sistemática e teleológica, o útil ignóbil coletivo e o domínio político da ignorância. O maior temor de Platão realiza-se século após século, em ordem crescente. A espécie humana vive e sonha com bens úteis, inerentes à caverna.²³

A crítica ao utilitarismo do emprego dos conhecimentos da sofística é algo que percebemos de modo premente quando a proposta dos sofistas é comparada aos modelos de funções manuais, as críticas da sofística são expostas para proveito de lucros, durante o

²² KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

²³ SILVA, Markus Figueira da. Sedução e Persuasão: os “deliciosos” perigos da sofística. **Cadernos Cedes: A Filosofia e seu ensino**, v. 24, n.64, dez. 2004. P. 07.

primeiro grande exercício de divisões no texto **O Sofista**. O processo nocivo em que os Sofistas participaram em Atenas está ligado à perda da identidade local em detrimento de uma identidade forjada pela ação educativa para persuasão política. O esfacelamento gradual de Atenas possibilitou um crescimento da interferência estrangeira destruindo as definições a partir de teorias relativistas que legitimavam a força da imposição retórica.

Não se pode reduzir a experiência da sofística como parte negativa, ao formular técnicas de uso da língua e aproveitamento dos recursos para obtenção de sucesso político e econômico. As inovações foram agradáveis e produziram modos de viver e agir bem aceitos, que conduziram o modelo político democrático de modo bastante ativo entre os discípulos dos sofistas. As quebras sucessivas da economia ateniense, em conflito com os espartanos e na manutenção do sistema democrático frente aos monárquicos como o dos Persas, favoreceram uma situação de crise na qual as pessoas passaram a atribuir culpa aos estrangeiros ou ideias que quebravam com os modelos anteriores da religiosidade e manutenção das tradições na cidade.

Para Moses Finley, Sócrates sofre de uma pena que era também determinada para os sofistas que exerciam funções de perversão da juventude em seus hábitos “cidadinos”. As massas não percebiam concretamente a diferença entre Sócrates e os sofistas ou outros sábios que pregavam seus preceitos em Atenas²⁴. A massa não sabia diferenciar adequadamente pessoas como Sócrates de sofistas, que pervertiam o entendimento das instituições políticas através do incentivo de educação que favorecesse estrangeiros descomprometidos com as tradições da *pólis*.

Sofista é um termo que nasce na confluência de sábios, mas com Platão é que o termo toma o sentido que temos hoje: especificar os que trabalham com teorias de cunho relativista da linguagem, ou mais focados na retórica como saída para compreender as coisas de forma a gerar ações políticas voltadas para a realidade pragmática da obtenção de poder. Cassin apresenta esses argumentos mostrando como Platão também forjou essa apresentação para legar aos sofistas a um papel diferente e secundário na História do pensamento²⁵.

Pelos termos apresentados até aqui o estrangeiro não era bem visto, mas Platão e a cultura grega apresentam elementos de receptividade para com os estranhos no sentido da

²⁴ FINLEY, Moses I. **Aspectos da Antiguidade**: descobertas e controvérsias. Lisboa: Edições 70, 1990.p. 70.

²⁵CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed.34, 2005.

hospitalidade. As aparições de sofistas nos diálogos platônicos estão alçadas na percepção da hospitalidade grega. Os estrangeiros eram recebidos como hóspedes de grandes financiadores que fomentavam a participação pública desses pensadores retóricos. Daí pensar a ligação dos sofistas como *xénos* e tentar entender como Platão se apropria do *xénos* como estratégia de revisão e de avanço dialético de suas propostas.

Mesmo Kerferd demonstra que, ainda que se tenha uma crítica da sofística iniciada por Platão, este não afirma que a sofística deve ser um caminho expurgado. Se existe um processo de purificação na construção do conhecimento platônico, esse caminho passa em vários momentos da filosofia platônica. Tomando o modo de ver os sofistas analisamos as etapas do seguinte modo: ao se falar com sofistas na fase socrática com as primeiras divergências destacadamente contra Górgias, ao se constatar que as teorias sofísticas são inadequadas para *pólis* no diálogo **A República** no conflito contra Trasímaco e a fase de maturidade com a constante revisão baseada em Protágoras nos diálogos **O Teeteto** e **O Sofista**.

Os espartanos, por exemplo, venceram os atenienses no intervalo posterior ao que é dramatizado no diálogo **A República** e instituiu um regime conhecido como o dos Trinta Tiranos em Atenas, regime que espoliou, expulsou ou matou muitos estrangeiros que residiam na cidade. A maior dificuldade é a de definir qual é o lugar social dos estrangeiros quando a cidade está em decadência, pois quando estrangeiros dominam a cidade ela é exposta a perversos regimes de seus conquistadores, como foi o caso da Atenas em questão.

Quando, nas línguas modernas ocidentais, se pretende referir ao receio de determinados países para com membros estrangeiros exercendo funções em seus territórios, usa-se a acusação de xenofobia. Teriam os gregos o receio de receber hóspedes ou visitantes que temos configurado nas sociedades contemporâneas?

Xénos está ligado à cultura grega da hospitalidade, como descreve Jacques Derrida²⁶ num compromisso de recepção dos homens daqueles que chegam e se comprometem a identificar-se, que não são hostis ao modelo heleno e que solicitam auxílio por não terem condições de subsistência em terreno novo ou em ambiente de guerra.

As traduções do diálogo **O Sofista** e do diálogo **O Político** no Brasil costumam se apoiar na tradução francesa que entende o termo como *étrangere*, mas a tradução de Nicholas

²⁶ DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

P. White elucida a ideia de hospitalidade ao traduzir o termo por *visitor*. A noção de visitante ou de hóspede é a mais adequada para expor um indivíduo que comparece por convite e por quem os colegas de Sócrates vão demonstrar admiração por seu potencial de buscar a Filosofia.

Continuando a analisar as formas de tradução, destacamos também a versão alemã com o uso *Fremdem*²⁷, termo que em alemão está ligado a uma noção de estrangeiro ao invés de hóspede, mas que em alemão está amparada por estar ligada ao radical de amizade como sendo ligado às terminologias de turismo. Em espanhol aparece *extranjero*, novamente ratificando nosso vício de tradução por estrangeiro ao invés de hóspede ou visitante.

Para Jean Pierre Vernant, os gregos possuíam um culto específico para o deus dos estrangeiros, que deveriam receber auxílio dos gregos, sob pena de punição do próprio *Zeus Xênios* se não respeitassem as práticas de hospitalidade²⁸. No caso de Atenas isso ainda era mais forte pela tradição de um *Zeus Polieus* e o texto deixa clara a referência à instância divina que guarda os estrangeiros.

Diante do imperativo de receber esses sofistas e de acolher suas concepções, o que aconteceria se um estrangeiro viesse de uma região com cultura distinta? Região dos que são herdeiros, não tão bem vistos por Platão, das teorias de Heráclito e ao contrário o estrangeiro fosse alguém da escola de Eléia, ou um dissidente da escola de Eléia?

A capacidade de recepcionar um hóspede, com opiniões díspares das costumeiramente apresentadas em Atenas, aparece nos diálogos **O Sofista** e **O Político** com um personagem que é qualificado como um filósofo sem nome mas com destaque para a proveniência; mas que vai ter que reconhecer que suas origens epistêmicas no velho Parmênides precisam ser revistas. A construção dramática permite uma situação inusitada e rica em diferenças que não eram costumeiramente contempladas nos diálogos anteriores pela própria esfera de pertencimento dos personagens não ter um estrangeiro, como o eleata criado por Platão. Sobre os personagens:

²⁷ Plato. **Der Sophist**: Griechisch-deutsch. Trad. Felix Meiner Verlag Philosophische Bibliothek Band: 1985.

²⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1992. p. 41.

Os personagens criados por Platão, mais do que simples recursos de expressão, constituem um esforço para tornar explícitas e inteligíveis atitudes éticas e posições teóricas fundamentais detectáveis entre os cidadãos, artesãos, homens políticos, poetas e pensadores de sua época, de modo que a invenção de personagens constitui uma dinâmica na qual retórica e filosofia são inseparáveis. A mesma estratégia retórica, que consiste em fazer falar os outros, estrutura os diálogos, com algumas variações: encontramos personagens nomeados e anônimos, alusões mais ou menos diretas a indivíduos históricos, personagens puramente fictícios, simples remissões a alguém que não está presente, e ainda personagens-tipo ou mesmo argumentos personificados. Ao fazer falar estes “outros”, Platão os assimila para produzi-los ou reproduzi-los enquanto personagens que dialogam entre si. O que é único e fundamental é que ele só fala e pensa dessa maneira. Nunca encontramos um discurso em primeira pessoa do próprio autor dos diálogos. Platão nos aparece, assim, como um ventríloquo, mágico dos discursos, imitador de homens e de caracteres sempre presente, sempre ausente; sempre pressuposto e visado, sempre evadindo-se. Para sabermos o que diz Platão, é preciso interpretar, é preciso contrapor e avaliar as diferenças que significam as personagens e, neste confronto, tentar construir sua identidade. De modo que só a encontramos através de um processo complexo de progressiva construção do autor. O autor, sempre virtual, é necessariamente o resultado de uma composição operada pelo leitor. Proponho caracterizar esse recurso retórico-filosófico fundamental, utilizado por Platão, que consiste em falar e pensar através de personagens, como uma “retórica da diferença”, um processo de permanente “alterização de si” ao pensar e escrever.²⁹

Na condição de personagem, o que se busca é entender o hóspede seguindo os moldes expressos acima: mais do que um recurso de expressão, um esforço de aproximar do entendimento posturas éticas e posições teóricas de diferentes camadas através de um personagem anônimo. Personagem este que faz referência a indivíduos históricos sendo ao mesmo tempo uma remissão a alguém e uma ficção, bem como um argumento personificado, a saber: das diferenças que dialogam entre si nos três personagens centrais para o processo de inovação tecnológica da Grécia: o sofista, o político e o filósofo. Compreendemos o personagem em questão na medida em que contrapomos essa figura a Sócrates para um entendimento mais apurado dos contrastes da “retórica da diferença”, na medida em que percebemos uma postura platônica que é caracterizada como típica dos diálogos de maturidade de abandonar as posturas de Sócrates na composição dramática da maioria de seus diálogos dessa etapa da produção platônica.

²⁹ MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do sofista. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006. p.40

Devemos destacar ainda:

O estilo literário de Platão possui uma característica que muitas vezes deixa o leitor atônito: o filósofo trata em uma mesma obra de vários assuntos paralelamente, desenvolvendo e resolvendo-os, quando resolve, todos ao mesmo tempo, ora privilegiando um problema ora outro, de sorte que é bem difícil saber qual é o mais importante. O Sofista é seguramente um exemplo ímpar desse estilo. Percorrendo os meandros de sua argumentação, o leitor poderá ter dificuldade em determinar o tema ou problema principal da discussão, aqueles secundários e a ordem hierárquica que possam configurar³⁰.

O hóspede estabelece uma visão com distância conceitual e com experiência em outras formas de governo que os atenienses ainda não tinham tanto contato quanto o personagem eleata. Se Diotima no diálogo **O Banquete** contempla que o crescimento intelectual daquilo que vem a ser o belo passa pelas coisas sensíveis que se pode chegar próximo, avança pela vastidão das formas que participam do belo no além-mar até se chegar a experiência de entendimento daquilo que vem a ser o belo em si, pela experiência do diálogo com a diversidade³¹; Diotima é também uma hóspede e segundo a fala de Sócrates foi sua mestra nas artes de Éros:

E para vocês eu deixarei agora; com o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto e em muitos outros era entendida³².

Deixando claras suas técnicas de diálogo como: *Xene anakrinousa dieei* (hóspede passou ao inquérito)³³, a hóspede mostrou para Sócrates os sentidos de pensar as coisas de Éros numa personagem que aparece como uma remissão a um diálogo anterior narrado dentro

³⁰ SILVA, José Lourenço da. **Sobre o método dialético da divisão por espécies no “Sofista”**. Dissertação de mestrado. Campinas, 2000. p. 07.

³¹ Possibilidade apresentada detalhadamente como uma ascese na compreensão do belo que figura no passo 210 a – 210 e do **Banquete**.

³² **Banquete** 201 d-Καὶ σὲ μὲν γε ἤδη ἔασω· τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὃν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφῆ ἦν καὶ ἄλλα πολλά

³³ **Banquete** 201 e.

de uma diálogo. A maior parte da discussão no Banquete acontece quando dois personagens se recordam de uma ocasião em que Sócrates participou de um banquete e Sócrates por sua vez se lembra das colocações que Diotima fez outrora.

O hóspede figura como uma possibilidade de apresentar noções das “teorias platônicas” através do diálogo com as diferenças, se analisarmos que o termo aparece entre personagens com destaque para pontos bastante avançados no entendimento de alguns diálogos, a saber; **O Sofista, O Político, O Banquete e As Leis** para ficarmos entre os mais decisivos de nossas citações. Essas diferenças que buscam uma unidade nas questões filosóficas: o saber sobre o ser e o não ser, as formas de governo em sua reta ordenação aos governados, a reta noção do amor e a constituição mais adequada para a cidade no sentido de relacionarem aos demais os conhecimentos que podem ser estranhos aos cidadãos de Atenas.

Interpretamos como esses usos demonstram uma participação das diferenças no uno, e que são propostas possíveis através da hospitalidade ao modo de ver dos estranhos que tenham natureza filosófica. Se evidenciarmos que a principal aparição de Parmênides na conjuntura dos diálogos platônicos é exatamente para discutir o Uno é que as possibilidades que Platão lança são possíveis pelo contraste entre o Uno e o Múltiplo: pensar o papel do estrangeiro é mais um recurso para pensar o fazer Filosofia.

Como um tributo da proposta aqui arquitetada, o modelo de pensar Platão no seu esforço de compreender as diferenças é enfim uma herança da leitura que realizamos e adaptamos de Marcelo Pimenta Marques ao descrever o processo daquilo que Platão teorizou no diálogo **Sofista** como o diálogo da diferença³⁴. Ele analisa a partir do léxico sobre diferença no diálogo **O Sofista** e explicita sua opinião modelando as visões de diferença no diálogo **O Sofista**. Dentre essas visões, destaco aqui o primeiro capítulo de seu livro **Platão, pensador da Diferença** em que as referências a Homero são retomadas no quesito da *xênia* como primeiro ponto das diferenças que o texto vai ressaltar na possibilidade argumentativa seguinte: entender a proposta do texto como um olhar sobre a diferença nos mais variados vieses da argumentação sobre o ser.

³⁴ MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do sofista. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

Outra abordagem importante encontra-se na tradução que nos foi apresentada com antecipação ao próprio livro pelo professor Henrique Graciano Murachco³⁵. Nessa tradução do diálogo **O Sofista** para o português é lançada a ideia de traduzir *xénos* por hóspede e demonstrou que tratar o personagem de eléia como um mero estrangeiro não condiz com o contexto de um diálogo amigável e sereno sobre problemas seriamente discutidos por seus participantes. Esse modo de traduzir conflita com as traduções disponíveis que observam como um estrangeiro, fato que nos inquietou e fez pensar o impacto que essa leitura teve para analisar os diálogos em que *xénos* aparece.

Há uma outra perspectiva de análise do diálogo **O Sofista** que destaca “a casca” do diálogo:

Se, para definirmos o escopo ou assunto dominante que unifica as diversas discussões particulares deste diálogo, déssemos ouvidos apenas a fortuna crítica, haveríamos de admitir serem tantos os objetivos do **Sofista** quantas são as suas interpretações. Mesmo a tradição aceita desde Th. Gomperz não pôde determinar o problema central da discussão filosófica, embora pretenda integrar as duas partes componentes do diálogo pela metáfora da “casca” e do “fruto”: aquela representando as definições do sofista e este a demonstração da possibilidade de erro, fundada, por sua vez, na proposição da existência do não-ser. A impressão que nos deixa, é que compete a cada leitor decidir a questão³⁶.

A conciliação entre a “casca” e o “fruto” é algo que pretendemos analisar aqui e talvez uma das formas de análise em que Heidegger tenha sido um dos primeiros:

Claramente, Heidegger tem tido o imenso mérito de pensar O Sofista como um todo, de sublinhar a dimensão dialética das definições e preliminares do Sofista e de estabelecer que esta dialética interroga na direção da “coisa ela mesma”, A saber o ser, que é o princípio de enlace dos quatro gêneros determinantes do mundo como da linguagem, o movimento e o repouso, o mesmo e o outro³⁷.

³⁵ PLATÃO. **O Sofista**. Trad. Juvino Maia e Henrique Murachco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

³⁶ SILVA, José Lourenço Pereira da. **Sobre o Método dialético da divisão por espécies no “Sofista”**. Unicamp: Dissertação de mestrado, 2000.

³⁷ MATTÉI, Jean François. *La subversion sophistique chez Platon. In: Noesis. N. 2. 1998. p. 83. En clair, Heidegger a eu l'immense mérite de penser le Sophiste comme un tout, de souligner la dimension dialectique des*

Como sublinha Mattéi, devemos a Heidegger, em seu curso de inverno, o pensamento do diálogo **O Sofista** como um todo e numa perspectiva que vai redefinir o fruto do diálogo, mas talvez a proposição que aqui lançamos sirva para repensar a ideia de casca do diálogo: reapresentando o problema inicial e repensando como enfrentá-lo. Pensando nesse sentido é que sublinhamos o trabalho de Noburo Notomi³⁸ que em seu resumo afirma que os filósofos têm estado tímidos para discutir o tema central do diálogo que para ele é o confronto entre o Filósofo e o Sofista.

Pretendemos esboçar nossa busca com a originalidade de apenas tratar da ideia de alteridade ou de diferença analisando o personagem central. Assim descreveremos o maior recurso para Platão esboçar essa diferença e como isso se liga à proposta que une dramaticamente os diálogos de velhice que participam dos modelos lançados pelo eleata. Como uma parte que revela elementos do todo, compreender a transformação do sentido de estrangeiro de um conceito de estranheza para um personagem hospedado, essa mudança estilística revela mudanças de proposta e abertura para a diferença e principalmente na busca dos conceitos: Sofista, Político e Filósofo.

Interessante perceber que o fato de o estrangeiro não ter nome e seguir num diálogo “sério” com as teorias do não-ser, que foram discutidas pelos sofistas e até apresentadas no diálogo anterior na discussão sobre as possibilidades do saber **O Teeteto**, dá margem para compreender heranças para com várias figuras filosóficas nas compreensões lançadas no diálogo **O Sofista**. As heranças de outros pensadores são descritas nos seguintes pensadores: Protágoras, Antístenes, Parmênides, Heráclito, Górgias e outros sofistas como cita Eliane Christina ao comentar a importância do argumento desses vários filósofos para se compreender a dinâmica do diálogo **O Sofista**³⁹.

A multiplicidade de abordagens sofisticas que aparecem no tocante à interferência das teorias sobre o ser no diálogo **O Sofista** estão calcadas na possibilidade platônica de um

définitions préalables du sophiste, et d'établir que cette dialectique interroge en direction de « la chose elle-même », à savoir l'être, qui est le principe d'enlacement des quatre genres déterminants du monde comme du langage, le Mouvement et le Repos, le Même et l'Autre.

³⁸ NOTOMI, Noburo. **The Unity of Platos Sophist**. Between the sophiste and the philosopher. Cambridge: CUP, 1999.

³⁹ SOUZA, Eliane Christina. **Discurso e Ontologia no Sofista**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009

personagem outro ou diferente, que demonstre toda a multiplicidade dos argumentos e procure se posicionar de modo intermediário entre a sofística e os parmenídeos. A conclusão de Eliane Christina caminha para pensar num eleata que vislumbra o discurso sofístico e a ontologia parmenídea ao mesmo tempo conciliados através do modelo de Antístenes. Discordamos nesse sentido da valorização de Antístenes por entendermos, assim como Cornford⁴⁰, que há uma continuidade do modelo epistêmico do diálogo **O Teeteto** para o diálogo **O Sofista**, principalmente revisitado pela análise das teorias de Protágoras. Defendemos que a partir das contradições e retomadas críticas do modelo de Protágoras e de Górgias ao estudar o *logos* que devem ser as grandes bases do modelo platônico de pensar a contradição dos termos, apresentando as incoerências e contribuições que os pensadores do não-ser nos legam. No sentido de representação dos personagens em suas características para a composição dramática, como já foi exposto, pensamos o lugar diferenciado dentre os sofistas no posicionamento platônico também pela representação constante de Protágoras, seja como personagem em algum diálogo ou pela releitura e constatare citação que é feita sobre seu pensamento, notadamente nos diálogos: **Protágoras**, **O Teeteto**, e **O Sofista**.

O personagem pode ser pensado como um recurso do fazer filosófico platônico na medida em que pode ser caracterizado como diferença a ser seguida no modelo do diálogo como esboça Mario Vegeti:

Os diálogos não são capítulos de um tratado, e o que neles é exposto não é um sistema fechado de doutrinas filosóficas. Os diálogos representam, ao contrário, a encenação da pesquisa filosófica, de seus problemas, de seus argumentos; o autor está presente em todos os seus personagens, nas teses filosóficas e nas formas de vida que eles representam [...]⁴¹

Pela perspectiva de Mario Vegeti, pretende-se pensar a hipótese de enunciar significados com o personagem enigmático mostrando: como ele se insere na pesquisa filosófica platônica, como ele trata os problemas que vai discutir, como o autor discute os temas antes tratados e os renova através do prisma de um novo personagem e de como é

⁴⁰ CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's Theory Of Knowledge**. Paris: Routledge & Kegan Paul, 1957.

⁴¹ VEGETI, Mario apud PEREIRA FILHO, Gerson. **Uma Filosofia da História em Platão: O percurso histórico da cidade platônica de As Leis**. São Paulo: Paulus, 2009. P. 27.

importante contemplar questões (a própria atitude de teorizar) através de vieses e lugares diferentes para se aproximar de entendimentos mais puros. A ideia de Mario Vegeti apresenta uma visão de que os significados que Platão pretendia imprimir vão além dos personagens ou apenas da opinião vencedora, contemplam a diversidade da construção dialógica de sua obra. O formato do diálogo possibilita pensar numa construção filosófica em que todos os elementos conduzem a modelos de entendimento que se reinventam pelas próprias características do inquérito incessante que a reflexão filosófica precisa.

Outro ponto que acordamos com Mario Vegeti é a importância do diálogo ao não expor sistemas fechados de doutrinas filosóficas ou como capítulos de tratados, a escrita filosófica em Platão possui uma dinâmica constante, no sentido de se permitir percorrer caminhos distintos dos propostos inicialmente e quebrar os limites de uma exposição para reinventar pesquisas e modos de vislumbrar as questões que aparecem. Por essa perspectiva, cada aparição dos conceitos possui sua importância na compreensão da totalidade das abordagens e deve se compreender os contrastes como pontos importantes ainda não tratados das questões filosóficas.

Analisando a partir do recurso: ao entender o personagem e aplicação do termo hóspede, buscamos elucidar como a recepção das diferenças pode ser interpretada no contexto do que Platão produziu e de algum modo com essa noção que se altera durante a obra. Pensando em termos da cronologia dos diálogos platônicos, uma dos marcos mais claros na ordem de exposição dos diálogos está exatamente em pensar o Platão da velhice como representado no diálogo **O Sofista**. O marco já citado fica claro pelo fato do começo do diálogo tratar de um engajamento anterior à discussão sobre o ser que é de algum modo antecipado com a questão da busca pelo conhecimento no diálogo **O Teeteto**; por sua vez **O Sofista** seria sucedido pelo diálogo **O Político** que continuaria a problemática apresentada em **O Sofista** e ficaria a lacuna de um diálogo perdido que deveria ser chamado O Filósofo, uma tentativa de resposta ao problema investigativo lançado desde o diálogo **O Sofista** que é continuando no diálogo **O Político**.

Refletindo sobre o modo como os diálogos se estabelecem, Corlett analisa um ponto comum entre os pensadores que ele designa como da vertente que busca uma teoria platônica e os pensadores que buscam uma teoria socrática:

É interessante notar que há um campo comum entre intérpretes teóricos e socráticos de Platão. Alguns dos pontos gerais são o

mútuo acordo deles nos pontos que seguem: (1) Platão escreve diálogos, não tratados, (2) Existem certos pontos de vista propostos por certos personagens dos diálogos no corpus platônico; (3) Platão escreve diálogos por um propósito, ou um conjunto de propósitos, um o qual é guiar os leitores para as filosóficas e objetivas verdades; (4) Platão de fato tem pontos de vista, guardados no entanto por tentativas; e (5) existem melhores e piores caminhos para ler os diálogos platônicos.⁴²

Segundo o contexto comum dos interpretes que consta no texto que acabamos de citar: a escrita platônica não é uma escrita de tratados, portanto não são abordagens sistemáticas sobre um único tema, mas textos que conduzem a entendimentos da pesquisa filosófica; determinados personagens são propositivos de determinadas formas de avaliar problemas ou tem posições próprias; a escrita possui um propósito ou vários e dentre esses propósitos é o de guiar os leitores para verdades filosóficas objetivas; Platão possui visões filosóficas resguardadas pelas tentativas de seus constantes questionamentos e existem melhores e piores maneiras de ler os diálogos platônicos. Esses entendimentos nos conduzem a pensar quais visões os personagens, o enredo e as principais questões dos diálogos de análise podem revelar.

Não se pretende negar as várias possibilidades argumentativas que a escrita ou a ordenação distinta da proposta desses diálogos ainda guarda; suscitando muitos problemas de interpretação e ganhando novas teorias segundo os usos de termos, estilos, ordem sequencial dos fatos e concatenações possíveis do conjunto teórico platônico. O ganho dessas interpretações auxilia a ver critérios do texto que não se evidenciam de outros modos, mas a base conceitual do diálogo **O Sofista** seguido pelo diálogo **O Político** é um dos principais marcos dentro da cronologia platônica nas amostragens de Leonard Brandwood⁴³, sendo textos reconhecidos como de sequência estilística e dramática.

Se no diálogo **As Leis** a possibilidade de pensar um conjunto de normas sociais surge dos diálogos entre estrangeiros ou hóspedes no espaço estrangeiro nas falas do ateniense, do

⁴² CORLETT, J. Angelo. **Interpreting Plato's dialogues**. Great Britain: Classical Quarterly, 1997. Vol. 47, No. 2. p.425. *It is of interest to note that there is a common ground amongst theoretical and Socratical interpreters of Plato. Some of the general points of mutual agreement between them seem to be following: (1) Plato writes dialogues, not treatises, (2) There are certain views propounded by certain dialogical characters in the Platonic corpus; (3) Plato writes dialogues for a purpose, or a set of purposes, one of which is to guide readers to a philosophical and objective truths; (4) Plato indeed has philosophical views, held however by tentatively; and (5) there are better and worse ways to read Plato's dialogues*

⁴³ BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. In: KRAUT, Richard (Ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 90-120.

lacedemônio e de Clínias. A possibilidade de contemplar a comunidade dos costumes surge ao questionar a proveniência dos costumes percebendo uma identidade que os cerca nas manifestações pertinentes às divindades e a educação, portanto maiores do que os mortais em suas identidades cidadinas:

Ateniense: Preferível a divindade a este homem, hóspede, para receber o uso de tal disposição dos costumes.

Clínias: Divindade, hóspede, Divindade, de onde vem a justiça senão de Zeus? Talvez dos lacedemônios, os quais brilham com esse presságio luminoso de Apolo.⁴⁴

Na **Carta VII** o recurso empregado para compreender o processo de conhecimento não mais se ancora no uso de um personagem estrangeiro ou na produção de diálogo, mas no se fazer estrangeiro e entrar em conflito com as possibilidades que habitar Siracusa podem fornecer: a experiência de orientar as pessoas de modo justo construindo uma cidade com a ordem filosófica. O estrangeiro é uma etapa na compreensão do modelo platônico assim como poderia ser o caso de pensar a posição de Sócrates. O posicionamento que está sendo deixado para estrangeiros é o de tornar os leitores estranhos aos seus costumes em suas próprias terras, para analisarem através da Filosofia a possibilidade de contemplar modelos diferentes.

Em **Epinomis**, um epílogo para o diálogo **As Leis** de autoria bastante incerta, existe um entendimento que os grandes temas daquilo que deveria ser o fazer filosófico reaparecem com as três proveniências descritas no diálogo **As Leis** : O ateniense, Megilo o lacedemônio e Clínias o cretense. Nesse caso os três personagens se tratam como hóspedes-estrangeiros e contrastam os seus modelos de sociedade para pensar a proposta final de Platão.

Tornar o estrangeiro uma problemática envolve pensar uma teoria da recepção e do pensamento das alteridades em Platão; um protótipo de modelo baseado no lugar de onde se fala e a quem e o que a voz que está falando pretende representar. Para analisar a concatenação da problemática que se pretende investigar do hóspede (o personagem) como elo entre os diálogos **O Sofista** e **O Político** e da busca por responder a uma problemática

⁴⁴ **As Leis** 624 a {AΘ.} Θεός ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως; {ΚΛ.} Θεός, ὃ ξένε, θεός, ὡς γε τὸ δικαιοτάτον εἶπεῖν· παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεὺς, παρὰ δὲ Λακεδαιμονίοις, ὅθεν ὄδε ἐστίν, οἴμαι φάναι τούτους Ἀπόλλωνα. ἢ γάρ;

comum dividida principalmente em **O Sofista** na forma de ver a questão do não ser e em **O Político** nas formas de ver os modos de governo, se faz necessário proceder em análises da sequência dramática dos textos centrais para fomentar o entendimento possível da problemática que até aqui foi esboçada.

1.2 O estrangeiro como problema na obra de Platão, especialmente nos diálogos **O Sofista** e **O Político**.

O objetivo deste capítulo é expor em que sentido a compreensão dos usos de estrangeiro podem nos auxiliar a pensar a diferença em Platão. Como esse recurso se reinventa e se mostra profícuo a produção dramática e filosófica. Analisando a posição de Joly, Pimenta Marques comenta:

A novidade no pensamento do outro em Platão consistiria na “requalificação lógica e ontológica de um *héteron* que aparece como uma categoria plurifuncional”, um não-ser que “pode acender, através da congruência total com o outro, à dignidade de uma categoria de ser”⁴⁵.

A chave interpretativa do personagem ganha maior concisão ao pensarmos o papel que o personagem *xénos* ocupa dentro da estrutura dos diálogos pensada por Benoit:

Três herdeiros do logos socrático o substituirão aqui, e em certo sentido, para sempre: o jovem Teeteto, semelhante a ele fisicamente; o jovem Sócrates, semelhante pelo nome; e o Estrangeiro de Eléia, semelhante pelo mesmo “pai” conceitual, Parmênides, o filósofo do Ser⁴⁶.

⁴⁵ MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do sofista. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006. p. 31.

⁴⁶ BENOIT, Hector A . **Sócrates**: o nascimento da razão negativa. São Paulo: Moderna, 1996. p.87.

Essa chave interpretativa, também presente na Tetralogia dramática do pensar, em especial em **A Odisséia dramática de Platão**⁴⁷ revela um modo dramático do pensamento platônico que é discutido, mas que na citação acima encontra um posicionamento definido. Sócrates substituído por outros três que participam com ele das diferentes formas de pertencimento da identidade: a forma, o nome e o pertencimento inteligível. Nesse argumento, até esses personagens formariam uma tetralogia do saber implícita na proposta.

Analisando a relação do modo como os personagens atuam nos livros em que a proposta é anunciada, autores como Cornford⁴⁸ e Castoriadis⁴⁹ entendem que os diálogos de velhice teriam um quarteto formal e simétrico que seria formado a partir de **O Teeteto**, depois para **O Sofista**, então **O Político** e enfim **O Filósofo**. Essa noção de simetria viria do fato que esses diálogos têm a participação de Teeteto, Jovem Sócrates, Sócrates e o “eleata” num esquema em que Teeteto participa com mais afinco dos dois primeiros diálogos, enquanto o Jovem Sócrates dos dois últimos. Sócrates só participa ativamente no diálogo Teeteto, enquanto o hóspede de Eléia participa em outros dois. A sugestão é que o texto deveria comportar uma participação final de Sócrates substituindo o hóspede de Eléia no diálogo Filósofo, mas será que essa proposta é a que Platão planejou?

Se o esquema exposto acima está correto, uma analogia pode ser feita com a alegoria da caverna para tornar mais claro o objetivo de pensar essa teoria de que os quatro textos compõem uma sequência: primeiro os seres se acostumam com a possibilidade de conhecer, para vislumbrar por processo ascético que os sofistas projetam imagens falsas e depois entendem que os homens são dominados pela política acorrentadora que os prendem a caverna. Uma última etapa talvez fosse necessária, em que fosse exposto o filósofo atingindo um nível mais elaborada na ascese para a Filosofia e chegando ao limiar do entendimento, mas esse processo está descrito no esforço de excluir os problemas da figura do sofista e do político.

⁴⁷ BENOIT, Hector A. **A Odisséia dramática de Platão**: do novo Édipo ao saber da morte. (Livro terceiro da tetralogia dramática do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004. p. 87.

⁴⁸ CORNFORD, Francis Macdonald. **Plato's Theory of Knowledge**: The Thaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1957. p. 168.

⁴⁹ CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre o Político de Platão**. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p.44-45.

Grandes linhas interpretativas se arvoram em questões como essa e figuram duas grandes vertentes paradigmáticas nos modelos de análise das ideias platônicas hoje: a vertente que prefere analisar a partir das teorias escritas e a vertente que prefere avaliar a partir das supostas teorias não escritas de Platão. Os analistas do texto que buscam uma abordagem de extrair dele as suas possibilidades argumentativas herdaram, segundo Giovanni Reale, no modelo de pesquisa de Schleiermacher que postulou uma visão desfiguradora das teorias esotéricas, enquanto os analistas dos não escritos encontram evidências para pensar aspectos do pensamento de Platão a partir dos textos posteriores, principalmente o aristotélico, e assim pressupor teorias que, segundo a visão deles de Platão, não deveriam ser ditas.

Se configuram através de conceitos metodológicos claros de herança dos princípios de Thomas Kuhn como sendo modeladores de um novo paradigma conceitual, através de trabalhos como o de Giovanni Reale, os que acreditam na hipótese de uma teoria não-escrita subentendida em alguns diálogos e notadamente em **O Sofista** com evidências da importância das artes divinas relacionadas ao demiurgo como caminho para fazer o não ser se tornar ser⁵⁰.

Franco Trabattoni ressalta uma História da produção de comentadores de Platão para situar aquilo que ele encara como uma correta teoria sobre “Escrita e oralidade em Platão”, fundamentando uma descrença no paradigma de Tübingen e apresenta a seguinte crítica quanto ao uso de Thomas Kuhn: “Além disso, o apelo a Kuhn poderia também constituir um cômodo alibi, da parte dos turingenses, a fim de evitar levar em consideração pontos de vista ligados ao velho paradigma”⁵¹.

O posicionamento que se pretende fazer aqui não será o de acreditar que o objeto de pesquisa “O filósofo” se define por uma teoria não escrita, mas estabelecer os vínculos com os temas anteriores na tentativa de entender a desistência em relação a esse plano. Para tanto, transcorre-se uma análise dos principais pontos nos textos em que tentaremos apontar uma abordagem do papel da alteridade como elemento que aponta para o entendimento daquilo que pode ser o sofista, o político e o filósofo.

O filósofo, por exemplo, aparece de forma dispersa dentro da obra platônica e se tem alguns indicativos da possibilidade de compreensão das características que ele deve ter e que

⁵⁰ REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997. P. 396-397.

⁵¹ TRABATTONI, Franco. **Escrita e oralidade em Platão**. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente, Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial/Ilhéus: Edipro, 2003. p. 69.

influenciam no modelo de pensamento que gera nas pessoas. Apresentar que o fato de a teoria daquilo que vem a ser um filósofo a não estar expressa em termos exatos é afrontar a possibilidade platônica de apontar caminhos; se não definirmos de modo categórico e taxativo permitiremos a constante dialética que conduz aos entendimentos maiores sobre o assunto, e a constante revisão que possibilita contemplar diversos vieses. Esperar um texto definitivo é exigir em Platão uma abordagem que ele sempre negou em seus diálogos: definições acabadas e teleológicas que não contemplem a multiplicidade.

Após Theodoro deixar claro que o *Xénos* é um daqueles que Theodoro denomina como divino, Sócrates impõe como direção de pesquisa para o estrangeiro a qual Benoit comenta:

Sócrates concorda com Teodoro, quanto ao caráter divino dos filósofos, mas, afirma que é difícil identifica-los, e até desconfia que o seu gênero (*genos*) não é mais fácil de “discernir (*diakrinein*) do que o gênero divino”(c2-4). Pois, os filósofos tomam as mais diversas aparências quando percorrem as cidades e enfrentam a ignorância dos outros homens (c6-7). Às vezes, parecem políticos, outras vezes, sofistas, e mesmo, para alguns, passam por loucos, completamente delirantes (c8-d2). Diante desta dificuldade de discernir o gênero do filósofo e de diferencia-lo, principalmente, do político e do sofista, Sócrates diz que gostaria muito se o estrangeiro pudesse contar-lhes o que pensam destes personagens em Eléia e como os nomeiam. Seriam o filósofo, o político e o sofista três ou dois gêneros, ou ainda, apenas um (217a6-8).⁵²

Diante do caminho difícil de circunscrever em que a Filosofia aparece como misturada a esses outros gêneros, ou sendo com eles apenas um, que pode conduzir até a loucura delirante. Uma pesquisa tão árdua pode conduzir o indivíduo a se perder dentro de tamanha caminhada e demonstrar a fraqueza ou a veracidade da natureza filosófica do *xénos*, ao nosso ver, um teste através da delimitação de três temas de pesquisa, ou do que vem a ser três nomes em 217 a1: o sofista, o político e o filósofo.

⁵²BENOIT, Hector A. **A Odisséia dramática de Platão**: do novo Édipo ao saber da morte. (Livro terceiro da tetralogia do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004.

Sócrates: Hóspede aponte-nos o caminho do entendimento, oh caro, daquilo que definimos sobre o que qualificamos, localizamos, prescrevemos e nomeamos.
 Theodoro: Diga sobre quem?
 Sócrates: Sobre o sofista, o político e o filósofo.⁵³

O resultado dessa pesquisa determinará para os demais o quanto o estrangeiro entende do tema e o quanto deve ser inserido como um filósofo, já que Theodoro o tem como tal, mas também é um exercício para fundamentar a prática da Filosofia em detrimento ou conjuntamente com a prática da sofística e da política.

No sentido exposto a pesquisa sobre o sofista precisa tratar sobre os conceitos mais acuradamente tratados pelos sofistas, da relatividade ou não das coisas, e chega ao conceito máximo do ser. Para tal exercício, o *Xénos* propõe para seu interlocutor que é Teeteto, um exercício de *dialética-diareise* que culminará no entendimento das ocupações dos sofistas enquanto profissões. O método a ser seguido, como aponta o *xénos*, está explícito na passagem 219 a : “{XE.} Μέθοδον μὴν αὐτὸν ἐλπίζω καὶ λόγον οὐκ ἀνεπιτή-δειον ἡμῖν ἔχειν πρὸς ὃ βουλόμεθα.” (Mas eu espero que ele nos ofereça um método e que seja capaz de definições não desconfortáveis para nosso propósito). Teeteto afirma não ter esse método, mas o eleata prossegue provocando o jovem acerca das técnicas. Como as quebras provocadas pela separação das coisas são muitas vezes traumáticas em suas colocações, o hóspede deve lançar seus métodos de modo seguro e adequado.

Como explicita Antônio Jorge Soares,⁵⁴ o esquema que o *Xénos* esboça é um emaranhado de sentenças que crescem como uma árvore e se bifurca em duas alternativas. Chamaremos aqui de alternativa “intransitiva”, por não gerar mais conteúdos transitivos de análise usando uma terminologia linguística e uma alternativa transitiva que continua o fluxo das discussões.

O método dialético no diálogo **O Sofista** já não funciona com o método tipicamente socrático de diálogos anteriores de uma “ironia negativa”, mas de divisões mais acentuadas

⁵³ Sofista 217 a: ζένου ἡμῖν ἡδέως ἄν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον.

{ΘΕΟ.} Τὰ ποῖα δὴ;
 {ΣΩ.} Σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον.

⁵⁴ SOARES, Antonio Jorge. **Dialética, educação e política**: uma releitura de Platão. São Paulo: Cortez, 2002.

das diferenças que vão aparecendo nos argumentos para que os questionadores se debrucem seriamente nas questões buscadas.

O método que no diálogo **A República** é descrito como de dois pedaços de madeira que quando se friccionam promovem a luz⁵⁵, aqui antecipam a tese hegeliana de tese, antítese e síntese como um esquema interminável de concatenações lógicas para resultar na tentativa de perscrutar um problema: o que é o sofista? O objetivo do diálogo é trazer as diferenças a tona e trabalhá-las de forma que se construa uma ideia mais acertada do que seria o problema inicial.

No sentido apresentado anteriormente, o político pertence de certa forma a uma continuação do argumento de inquirido sobre o sofista, o político e o filósofo por vários indícios. O diálogo **O Político** começa com um elogio ao esforço empreendido anteriormente no diálogo **O Sofista**. O método que vai ser empregado consiste na mesma metodologia do *xénos* e ainda sem a interferência socrática típica dos diálogos de juventude de Platão, mas travestida com a figura do jovem Sócrates. O diálogo **O Sofista** por várias vezes define pontos do filósofo na tentativa de definir o sofista, então o político é o único ponto não contemplado diretamente no diálogo **O Sofista**.

Afirmamos que o sofista não contempla diretamente a esfera do que vem a ser político, pois indiretamente as três questões estão entrelaçadas, de tal modo que se circunscrevem como uma espécie de armadilha para incautos no tratamento filosófico que não saberiam diferenciá-los ou dizer até que ponto se assemelham com clareza. O sofista tem ações políticas no sentido de argumentar, formar e mesmo caçar (usando as qualificações do sofista como caçador de jovens) pessoas para acompanharem seus argumentos. A sofística é um movimento educacional voltado para o lado eminentemente político de falar na *ágora* aos demais cidadãos no intuito de favorecer suas opiniões políticas em detrimento das demais. A relativização política dos sofistas ao afirmar que as coisas dependem da ótica dos homens, para ficar no exemplo do dito de Protágoras, tem um sentido de favorecimento da dimensão dos homens enquanto criadores e organizadores de todas as suas questões e anseios pessoais.

⁵⁵ **República** IV, 435 a que é quando a justiça sairia como da fricção entre 2 varas para fogo (πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην· καὶ φανερόν). Um trecho em que o método dialético é posto em evidencia por uma alegoria muito simples e que é relacionada aqui com o método empregado no Sofista de fazer os contrastes para transparecer aspectos úteis do problema e compreender a problemática.

Se o filósofo por excelência nos diálogos platônicos foi Sócrates, o filósofo também elaborou uma cidade no *lógos* e formou a ideia de que o modelo perfeito deveria ser governado por um rei filósofo. Quando um filósofo motiva um conjunto teórico de revisão sobre seu entorno e sobre as relações que os homens estabelecem entre si, o seu pensamento é ação política; mais ainda quando favorece modelos de vida e de interação com os muitos que ocupam as cidades.

Os discursos dos sofistas visavam à criação de um império helênico que tivesse a educação retórica ou sofística como modelo para o mundo grego e para o mundo bárbaro, principalmente na proposta de Górgias⁵⁶. Se os filósofos buscavam primeiro uma adequação dos termos e a circunscrição precisa do que seria necessário para caracterizar uma educação helênica, isso avança pelo sentido de compreensão de identidades locais diferentes das demais identidades helênicas, bem como de uma tentativa de manter as funções e as condições do estado em que se encontravam.

Um império helênico promoveria a supressão de espaço argumentativo e a hegemonia de uma cultura em detrimento de outra, um movimento de aculturação de Atenas, por exemplo, em detrimento de Esparta. Os sofistas se encontravam desvinculados da ação política direta em cidades-estados em que só eram cidadãos aqueles que tivessem mães nascidas em Atenas, como no caso da legislação criada por Péricles. Os sofistas precisavam de uma estratégia de atuação mediante a imensidão de cidades nas quais não exerciam domínio e no sentido de aumentar suas forças: unificar as cidades para prestar honras a um novo modelo de vigência política tutelado pelos sofistas.

Se existiam relações comuns entre as cidades-estados helênicas, principalmente com os textos literários e filosóficos como os de Homero, Heráclito, Parmênides, Hesíodo e tantos outros, temos um paradoxo em Platão quando se atenta para suprimir a possibilidade do diálogo no argumento do filósofo com os textos da poesia de Homero e de alguns sofistas: é com a manutenção das diferenças como paradigma de constante crítica e reflexão do mundo que percebemos a postura de Platão frente ao conteúdo dos textos. O ato de pensar exige as diferenças argumentativas e o ato de confronto tão típico dos diálogos platônicos. O próprio

⁵⁶ DHERBEY, Gilbert Romeyer. **Os Sofistas**. Lisboa: Edições 70, 1999.p. 35-36.

modelo de escrita se insinua como ação reflexiva de contrastes, pois precisa realizar o confronto e a unidade de ideias distintas.

O ponto central nessa colocação é o patamar de alteridade em que é colocado o *xénos* logo no início do diálogo e Sócrates que responde de forma quase ofensiva ao inquirir se o estrangeiro que Theodoro traz não seria um mensageiro divino que veio para punir os pensadores imperfeitos. A resposta de Theodoro é a de que ele seria um estrangeiro dedicado ao ramo da Filosofia e por isso um indivíduo divino como ele chama todos os filósofos.

Parafraseando o poema de Parmênides e concordando com a ideia de que aquele que conduz os homens para pensamento correto é um emissário dos deuses, assim como Sócrates acreditava, como está escrito na Apologia de Sócrates, ser um servo de Apolo em sua função incessante de fomentar o pensamento:

Assim prossigo ainda agora nessa busca, investigando, segundo o comando do deus, todo indivíduo, cidadão ou estrangeiro, que julgo ser sábio. Então se não julgo que é, presto assistência ao deus e mostro que a pessoa não é sábia. Devido a essa ocupação, não disponho de tempo para dedicar-me, em qualquer medida, aos negócios públicos ou aos meus próprios, vivendo em meio à grande pobreza devido ao serviço que presto ao deus.⁵⁷

Na Apologia, Sócrates presta serviço ao Deus por trabalhar tanto para gregos como para estrangeiros e a filosofia precisa trabalhar para todos os homens. O *Xénos* é trazido como um indivíduo ligado ao divino pela Filosofia, pois para Parmênides, só poderíamos alcançar a verdade se fôssemos levados pela divindade para além dos portões e fôssemos apresentados à Verdade.

O texto segue com um desafio de Sócrates, quase uma armadilha para o hóspede dizer quem é, no sentido de definir aquilo que vem a ser o sofista, o político e o filósofo. Essas atribuições se confundiriam em muitos dos escritos de Platão, pois o filósofo muitas vezes era visto como um sofista no sentido de sábio. No exemplo de quem seria Éros para Diotima no diálogo **O Banquete**: um *daimon* entre homens e deuses a natureza dupla e misturada é a

⁵⁷ Apologia de Sócrates 23 b-c In: Platão. Diálogos III: **Fedro/Eutífron/Apologia de Sócrates/Críton/Fédon**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

marca de quem seria o amor que encaramos de algum modo com uma descrição da natureza ambígua do filósofo entre o humano e o divino.

Entre a passagem 202 c e 204 a, Éros é qualificado como *daimon* que traz as benesses do conhecimento para os homens e resultado da união de deuses que o deixariam sempre carente, quando enfim é definido como alguém a: *philosophon dia pantos tou biou, deinos goes kai pharmakeus kai sophistes* (Filosofar pela vida inteira, terrível mago, feiticeiro e sofista). As noções se misturam no diálogo **O Banquete**, e fazem transparecer que a natureza da Filosofia é a “errância”, tanto pelo sentido do constante vagar como pelos constantes erros e desencontros de uma vida com carências. Pensar a multiplicidade dessas carências e dialogar com elas é que faz o Filósofo pensar e isso motiva o modelo de pensamento expresso no sofista: as teorias do não ser expostas pelos sofistas é que motivam o eleata a repensar Parmênides.

O Filósofo teorizaria sobre política, como Platão fez em muitos de seus diálogos – notadamente no diálogo **A República**, no diálogo **O Político** e no diálogo **As Leis** – com o objetivo de separar conceitualmente o filósofo das categorias anteriores, mas também como um modo de dar a Filosofia a sua função de pensar a relação tensa entre as diferenças e notadamente as diferenças que acontecem entre as muitas teorias e modelos que cercam as pessoas.

Partindo desse problema comum, os diálogos **O Sofista** e **O Político** são uma conexão literária na busca de um problema que é difícil de delimitar sem entender os conceitos que estão muito truncados com a definição do que é o Filósofo em detrimento do Sofista e do Político. A possibilidade de definição é tão difícil, que na tentativa de definir o sofista acaba-se por definir o filósofo no diálogo **O Sofista**, como trataremos no próximo capítulo numa análise específica do diálogo.

A busca comum teria também um enfoque no desvencilhamento das concepções prontas e dos favoritismos decorrentes de vinculações epistemológicas para o lado de Parmênides ou para o lado de Protágoras como sendo uma definição mais forte do que a outra. O *Xénos* se percebe como tendo que responder ao problema com o sacrifício mesmo de matar o pai conceitual e expor as questões teóricas que advêm no inquérito para responder ao problema inicial.

O Sofista teoriza sobre o quê de forma diferente do Filósofo? Talvez a resposta seja exatamente a questão do Ser. Quando Platão constrói o modelo de Filósofo para determinar um novo saber e vencer a disputa para com a escola sofística de Sócrates e as opiniões dos mais famosos sofistas da Grécia Antiga como Protágoras e Górgias, um rival precisa ser escolhido e uma concepção precisa ser deixada de lado (a opinião do não-ser).

Platão em seu estilo de eterno questionamento e de sempre lançar dúvidas sobre as coisas estabelecidas por ele mesmo, demonstra que mesmo a questão do “não-ser” precisa ser revista se usarmos os critérios parmenídeos como referência. As coisas que não são é que forjam pensadores e modos de vida e não podem ser desconsideradas numa investigação séria da Filosofia.

Assim como no diálogo **O Teeteto**, que se apresenta na opinião da maioria dos críticos pela tradição escrita como o diálogo que antecede a escrita de **O Sofista**, as possibilidades do saber e os modos de saber são conjecturados a partir do pensador que relativiza a ação do pensamento como condicionada pelos próprios critérios humanos; é a partir da questão de ser que poderá se saber quem é e quem não é filósofo.

A questão do ser define-se como o principal ponto do legado do pensamento grego e estabelece um método condizente para analisar as questões relativas à alteridade e à identidade no mundo antigo com vistas a estabelecer a diferença entre: o sofista, o político e o filósofo.

Basta lembrar que a Sofística está muito ligada à política em Atenas e com um sentido de formação política de exercício do *logos* para poder político. Se o filósofo por excelência é Sócrates, o combate que é mais empreendido por ele é contra os sofistas e os políticos pela irresponsabilidade social de seus saberes e de suas práticas sociais.

O próximo capítulo buscará mostrar através uma apresentação sequenciada do texto **O Sofista**, como os sofistas são caracterizados e como as compreensões que podemos abstrair do texto nos auxiliam a pensar as diferenças de modo menos radical e ao mesmo tempo mais contextualizado: pelo princípio de que o texto apresenta as diferenças como participantes dos gêneros supremos. Também destacamos os modos de conhecimento que diferenciam o sofista, mas o aproximam de seu maior “rival”, o filósofo que busca a justa medida ao apresentar os

conceitos. O próprio título do capítulo é uma referência ao entendimento do sofista como texto da diferença que já foi explicitado aqui.

2. O SOFISTA: PARADIGMA DA DIFERENÇA

Já que foi tratado o início do diálogo *Sofista* no capítulo anterior, como uma proposta unificadora ao redor da problemática daquilo que deve ser o sofista, o político e o filósofo, cabe aqui esboçar o método empregado no texto e mostrar como a problemática já inferida se adéqua à proposta da interpretação dos três objetos de pesquisa já inferidos no início do diálogo **O Sofista** e que priorizaremos nessa interpretação.

Se o *Xénos* vai realizar uma investigação, precisa especificar seu método. Como tentativa de iniciar a explicação de seu método de busca, faz um exercício de definição de profissões entre os caçadores, mas principalmente na definição das artes-técnicas dos homens. Nas artes existem dois ramos: o ramo produtivo e o ramo aquisitivo e dentre eles o ramo aquisitivo é que chamaremos de transitivo, pois continua no texto se diferenciando na aquisição por troca ou por captura; a captura se dá por dois modos: por luta, ou através da caça, e a caça dos seres inanimados e dos seres animados; na caça de seres vivos são possíveis os terrestres e os aquáticos; seguindo o caminho dos animais aquáticos, eles podem ser caçados ou pescados sendo cercados ou sendo feridos por um arpão ou anzol.

O presente esquema ilustra uma tentativa de exercício dialético, na qual o estrangeiro de Eléia apresenta um esquema binário de entendimento dos enunciados: uma resposta positiva e uma negativa. A resposta negativa se apresenta como um caminho “intransitivo” e a resposta positiva como um caminho “transitivo”: o primeiro não precisa de mais respostas e o segundo continua a busca formando um novo enunciado como fica claro na passagem do fim de 220e até 221c em que o esquema é finalizado para que o modelo interpretativo seja usado para definir o sofista. Através do esquema exposto o sofista possuiria uma arte aquisitiva de caça de seres vivos que se estabeleceria de modo semelhante à pesca ao ferir seu alvo com um arpão ou anzol para obter seus discípulos.

Também devemos demarcar os interlúdios e digressões⁵⁸ como uma definição das constantes pausas, mudanças e retomadas que o texto estabelece no processo de construção teórica, ponto que dificulta a compreensão e favorece as disputas ao redor do objetivo do texto. Para esta proposta, a integração dos temas só pode ser entendida se compreendermos

⁵⁸ PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Juvino Maia e Henrique Murachco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. p.10.

cada interlúdio ou digressão como fazendo parte da proposta do texto e não um simples desvio. A partir desse argumento, pensamos que no início do diálogo as definições do sofista devem permanecer nítidas para a compreensão do diálogo enquanto diálogo e em seus diversos processos dialéticos.

A demonstração, a separação, a relação e a concatenação das ideias são no **Sofista** as etapas do processo dialético para demonstrar em qual tipo de profissão de caça se enquadra o sofista e como isso influi no seu modelo de “criação de verdades”. Se a verdade para os Sofistas é uma criação como uma rede para capturar os jovens em seus *lógoi*, que relevância existe nas questões do ser para os sofistas?

Os caçadores buscam a caça e o benefício que a caça pode propiciar, não o saber absoluto, que seria a busca daqueles que já se encontram supridos das necessidades básicas e não tem na busca do saber um subterfúgio de existência. O saber não deveria ser tratado como mecanismo de apreensão das pessoas, mas como mecanismo de realização dos indivíduos em busca das verdades ou do “ser”. Como o conhecimento é tratado por sofistas, o modo de conhecer acaba sofrendo das vicissitudes dos seus “conhecedores” ou sofistas: conhecimento parcial, voltado para captura e não para o acordo, belicoso ou erístico, comercial e desprovido de comprometimento ético.

Na definição do sofista relacionando-o com a caça aparecem definições interessantes de como essa caça pode ser em 222 c: “{XE.} Τὴν μὲν ληστικὴν καὶ ἀνδραποδιστικὴν καὶ τυραννικὴν καὶ σύμπασαν τὴν πολεμικὴν, ἐν πάντα, βίαιον θήραν, ὀρισάμενοι.”. (Por definição pirataria, rapto de homens, tirania e todas as coisas da guerra assim como todas as caças através da força.) Esta frase coloca a sofística numa posição de violência comum na época clássica da relação com estrangeiros: a pirataria que notabilizou os Fenícios, os raptos de que são notabilizados os Babilônicos, a Tirania que é notabilizada pelos Persas, bem como a guerra que é a relação padrão contra os agressores.

O argumento segue tratando da proposição de uma arte colecionadora baseada na persuasão para então chegar a uma definição que torna o sofista um caçador de dinheiro que educa os jovens na definição da sofística em 223 b, mas irá por outro caminho traçando a relação dos tipos de troca mais detalhadamente em 223c, onde as trocas podem ser por doações ou por comércio.

A definição por comércio possibilita relacionar a sofística aos que praticam as artes das musas em geral e que segundo nota da tradução de Harold North Fowler era exercida por estrangeiros⁵⁹. Se as mercadorias servem para o corpo e para a alma e o método sofisticado é relacionado a todo o saber e todas as virtudes das musas, o trecho conclui que todas essas coisas que vendem virtudes fazem parte do gênero sofisticado (*sophistikón génos*). As artes manuais são aqui ligadas ao modo como os Sofistas se apropriam da língua, gerando sociabilidades e modos de vida ligados ao comércio e seus prazeres, aqui um indicativo de “cultura” como toda produção humana de pensamento e artefatos que induzem a um modo de apreciação da vida.

Analisando o lado das disputas jurídicas se chega ao ponto de que o sofista é do tipo que faz dinheiro de disputas, argumentações, controvérsias⁶⁰, pujante, combativo de arte aquisitiva em 226 a (... *χρηματιστικὸν γένος, ὡς ἔοικεν, ἐριστικῆς ὄν τέχνης, τῆς ἀντιλογικῆς, τῆς ἀμφισβητητικῆς, τῆς μαχητικῆς, τῆς ἀγωνιστικῆς, τῆς κτητικῆς ἔστιν ...*); Talvez possível de traduzir como de origem dos que fazem dinheiro abrigando argumentações, controvérsias, pujante, combativo de arte aquisitiva, notadamente em fala de proveniência das práticas financeiras como diversas das que são praticadas nas partes onde os sofistas não imperam. Trecho em que a múltipla natureza do sofista em sua difícil captura conceitual é frisada e para que a busca continue será preciso analisar pela arte da discriminação (*Diakritiken*) no trecho 226 c.

Após assinalar que o processo de discriminação culmina numa purificação, Platão lança através do diálogo a análise dos males que são da alma e do corpo e responde que para as deformidades do corpo existe a ginástica e para as doenças a medicina (*{XE.} Περὶ μὲν αἰσχος γυμναστική, περὶ δὲ νόσον ἰατρική.*) no trecho 229 a. O processo de purificação corporal em Atenas era então conduzido por saberes provenientes dos indivíduos de fora de Atenas, metecos e outros especialistas como já citado na página anterior.

Quanto ao processo de instrução que conduz as pessoas a se afastarem da ignorância Teeteto fala ao *xene*: “*{ΘΕΑΙ.} Οἷμαι μὲν [οὔν], ὃ ζένε, τὸ μὲν ἄλλο δημιουργικὰς*

⁵⁹ PLATO. **Theaethus – Sophist**. LOEB Classical Library. Trad. Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 2006 p. 291.

⁶⁰ O texto fala em *antilogikés*, que lembra o molde dos termos de Antístenes, mas principalmente no viés adotado aqui, uma abordagem das antilogias de Protágoras.

διδασκαλίας, τοῦτο δὲ ἐνθάδε γε παιδείαν δι' ἡμῶν κεκλήσθαι.”⁶¹ (Eu acho, ó hóspede, que essa parte que é chamada instrução para os ofícios, é chamada aqui de Paidéia.)

Levando-se em conta que Teeteto partilhou das opiniões lançadas pelo hóspede do começo do diálogo até o presente momento do texto, não seria estranho imaginar um diálogo em que dois indivíduos convidativos ao conhecimento reconhecessem a si mesmos enquanto forasteiros, estrangeiros ou estranhos? Compreender *xene* e o uso do personagem como hóspede ou visitante aproxima o sentido de convívio necessário para se instituir um diálogo e não uma *erística*.

Mesmo reconhecendo que na proveniência do eleata o nome possa ser outro para o conceito de educar, a resposta ao problema de instrução ou do conhecimento é dada, *Paidéia*, que é uma das grandes teses orientadoras dos diálogos, mas principalmente no ponto dos diálogos da velhice que tratam do conhecimento e que são protagonizados por Teeteto⁶².

Se Sócrates usou Teeteto no diálogo anterior para falar sobre conhecimento, não pretendemos analisar como acidental que essa resposta tenha saído dele e não do *xene*.

A continuação do diálogo, no entanto, deixa perceber que o método de exposição dos erros mais significativo é o método de expor a ignorância e a contradição no indivíduo através de perguntas e é muito semelhante ao procedimento sofístico em 231 a. O sofista ainda é difícil de definir e o caminho encontrado foi lembrar as seis definições dadas.

As definições dadas foram: primeira, caçador remunerado no encaço de jovens ricos (*Πρῶτον... ἠϋρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής.*); segunda, um atravessador das coisas que conduzem aos conhecimentos da alma (*Τὸ δέ γε δεύτερον ἔμπορός τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα.*); terceira, não se revelou como varejista dessas coisas? (*Τρίτον δὲ ἄρα οὐ περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος ἀνεφάνη;*); e quarta, um vendedor de seus produtos próprios de conhecimento (*καὶ τέταρτόν γε αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν <ἦν>.*); quinta,... ele era um campeão de competições verbais que se distinguiu na arte da disputa. (*πέμπτον ... γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος.*); a sexta, controversa no entanto, concedemos a ele ser aquele que purifica a alma através do

⁶¹ Sofista 229 d

⁶² Nos referimos aos diálogos **Teeteto** e **O Sofista**.

conhecimento das opiniões (ἔκτον ἀμφισβητήσιμον μὲν, ὁμῶς δ' ἔθεμεν αὐτῶ συγχωρήσαντες δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι.)⁶³

Na busca por compradores de seus produtos, querem jovens ricos que procurem compreender suas almas através de coisas com varejo de produtos próprios, com disputas e retirando opiniões. O sofista muda a ideia que as pessoas têm de si através de produtos, sejam eles saberes convertidos em mercadorias ou mercadorias que induzem a certos saberes de si, como apreciação do corpo e das coisas da alma. Ponto em que os sofistas se aproveitam do gosto humano por intrigas e a ignorância sobre a própria identidade vendendo artifícios que induzam aos entendimentos mais simples e mecânicos dos quais possam tirar proveito.

Diante dessas definições uma vai ser tomada como clara em 232 b, como debatedor, ou formando um neologismo para o português, “antilogista”: “{EE.} Ἀντιλογικὸν αὐτὸν ἔφραμεν εἶναί ποιν.”⁶⁴ E procederá no texto se referindo a várias atribuições já dadas no processo de entendimento do sofista em sua função pedagógica e mesmo noções já lançadas em diálogos como **Protágoras** sobre como a virtude é ensinada, até que Teeteto lança a afirmação de que seria sobre Protágoras o assunto tratado: “{ΘΕΑΙ.} Τὰ Πρωταγόρειά μοι φαίνη περὶ τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν εἰρηκέναι.”⁶⁵

O hóspede ressalta que o argumento que se pretende lançar é de vários outros “{EE.} Καὶ πολλῶν γε, ὧ μακάριε, ἑτέρων.”⁶⁶, pois muitos seriam pensadores das antilogias. Mas segue o texto fazendo críticas de como os Sofistas iludem os incautos afirmando que conhecem de tudo e enganam os jovens dizendo que podem ensinar tudo em menor tempo e por pouco dinheiro. Chegamos ao argumento do Sofista como mimético produtor de pinturas que imitam a realidade e que ao longe enganam os menos instruídos pelo fato dos Sofistas atribuírem às suas imagens os mesmos nomes das coisas que pretendem representar. O sofista estaria no gênero daqueles que mostram maravilhas, ou exibicionistas (*thaumatopoion*).

Vários são aqueles que mostram enganações ou pedaços da realidade alterados e recortados de modo a produzir imitações para fins de ilusão. A produção de ilusões se dá pelo desconhecimento do quadro maior em que se insere aquela amostra da realidade que é

⁶³ Parágrafo em que sintetiza-se **Sofista** 231 d – 232 a.

⁶⁴ Idem 232 b.

⁶⁵ Sofista 232.e

⁶⁶ Ibidem.

desfocada para assemelhar-se a algo desconhecido pelo espectador, produzindo uma sensação de maravilhamento, a qual se relacionará aqui à técnica de um ilusionista moderno: ao projetar através de espelhos a sensação do desaparecimento e dá a essa imagem o nome de desaparecimento, opera no molde de um sofista por vender uma ilusão que induz ao maravilhamento imitando o fenômeno reconhecido por todos como desaparecimento de um objeto.

Na passagem 236 b-d em diante vê-se a relação entre a produção de imitações em dois tipos: uma que produz semelhança e outra que produz aparência reproduzindo não pelo critério das devidas proporções, mas pelo critério perceptivo daquilo que parece mais belo ao olhar do artista. Isso é avaliável sob o prisma adotado aqui como um tratamento da relação de alteridade do artista frente às coisas. Essa relação de alteridade é percebida mais claramente no personagem *xénos* como composição de Platão: uma representação de múltiplos argumentos que representam apenas uma parte favorecida no diálogo como a do pensador e com um propósito didático de mostrar as diferenças em especial da sofística.

Aqui uma retomada da crítica feita ao artista em sua necessidade de imitar, ora produzindo semelhança, ora produzindo aparência, limitando-se apenas ao uso do belo, promovendo distorções no modo como vemos as relações humanas. O artista passa a criar a ilusão de que a representação é a coisa da qual é mera réplica, e uma réplica limitada pelos recursos e estilo de réplica que usamos. Mesmo o recurso da língua tentando circunscrever as coisas é falho por ter limitações nas suas possibilidades de reprodução, mas a filosofia nesse sentido opera como a sofística usando a língua em seus limites para tentar mostrar aspectos do reconhecível.

Ao definir melhor a arte de produção de aparência, aparecem as duas definições como sendo a representativa e a outra imaginativa: “{*ΞΕ.*} Τούτω τοίνυν τῷ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν. ”⁶⁷ O reflexo disso é entender que boa parte dos conceitos que derivam de abstrações da arte, que produz aparências a partir da imaginação, são conceitos imaginados, não representações proporcionais da realidade. O que dentro dessas coisas é verdadeiro ou falso?

⁶⁷ Idem 236 c.

Pensar coisas que podem não ser verdadeiras e sentir dificuldade de compreender como elas podem ser entendidas, isto é, se são apenas proporções possíveis para observadores limitados, conduz o diálogo ao ponto do parricídio parmenídeo, ao qual apresentamos opinião de uso apenas alegórico⁶⁸. Não pretendemos esboçar uma quebra da teoria das ideias, mas um ponto importante que se demonstra a partir do diálogo do eleata: o saber se dá para nós através da relação das diferenças, pois somos seres misturados da participação com conceitos divinos e dos problemas da matéria imperfeita de que somos feitos.

O sentido da identidade só pode ser compreendido quando se pensa o mundo sob os prismas de limites, os quais são impostos pela nossa necessidade de divisão das coisas para compreensão; os limites são as partes em que os elementos dentro do grupo são normalizados ou se definem em relação aos do outro lado do limite. Em escalas maiores de análise, somos partícipes de condições semelhantes e as coisas que nos foram cerceadas como caminhos de investigação como pensar o “não ser” se mostram produtivas e necessárias para o pensamento fluir. Os pensadores do “não ser” que criam imagens nos fazem pensar por “falsidades”, ou recortes propositalmente descontextualizados do objeto, os aspectos da manifestação das coisas que não eram evidenciados por um olhar generalizado. Todo o pensamento baseado em produção de imagens conduz a pensar o não ser, pois não produzimos imagens perfeitas e imagens, sejam elas proporcionais ou imaginativas, são bastante distintas do real a ser analisado.

Pensamos especialmente que esta passagem pode ser uma antecipação ao sentido que Nietzsche informou sobre a língua como uma mentira que se estabelece como verdade⁶⁹, através de relações metonímicas e aproximações que realizamos aleatoriamente e que compomos nossa linguagem e nossos modos parciais de conhecimento, segundo Nietzsche. Estamos relacionando as falsidades dos sofistas aos modos como Nietzsche aproxima a linguagem: em seus modos de realizar relações desprovidas de adequação com princípios claros e universais e estabelecendo critérios além daquilo que seria coerente para os

⁶⁸ Não queremos expor que a opinião parmenídea deixou de ser contemplada, mas queremos nos arvorar na ideia de que o recurso de deixar temporariamente o argumento parmenídeo de lado para transparecer os métodos sofísticos é o recurso do texto para revisitar a teoria dos sofistas pelos critérios parmenídeos no final do texto.

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

pensadores da língua. Pensar o “não-ser” é revisitar a língua como nos é apresentada, como uma disputa em que os nomes de fato não são as coisas que eles nomeiam.

Sob o prisma do hóspede, na medida em que essas teorias orientadoras da discussão e aqui principalmente a referência a Parmênides e depois aos herdeiros de Heráclito como Protágoras, começam a produzir imagens daquilo que é mais importante para os homens: o constante fluxo e o homem em suas relações ou o quadro denso e conciso de uma verdade suprema e geral? Assim como Nietzsche mostrou⁷⁰, Platão mostra ainda mais o sentido de esvaziamento da língua ao pensar que o constante fluxo de opiniões das coisas que não são e a relatividade que permeia esse pensamento sobre a língua são vazios de sentido ao avançar com as relações aos sofistas.

O grande leque de relações de Atenas possibilitou um cenário de diálogo das diferenças, ao ponto que essas diferenças encontrassem a possibilidade de pensarem o complexo da *phusis* e da ética conjuntamente. Ao pensar essas esferas, o encontro entre os modelos estrangeiros faz pensar uma condição maior da qual todos participam: a condição de humanos que operam por ficções e não pelas coisas que são. A finitude do humano faz com que o mesmo precise operar por ficções para realizar as possibilidades de conhecimento e essas possibilidades são fortalecidas pelas misturas de ideias que diferentes grupos da região mediterrânica formaram na hélade.

A condição na qual se reúne a possibilidade de pensar as diferenças que se apresentam e o modelo de pensar o estrangeiro no diálogo é a própria diferença. Estar estrangeiro é ser diferente e mostrar por contrastes as diferenças que se apresentam nas concepções do mundo e nas concepções de cultura e formação que temos como verdade. Como não definimos os diferentes, prosseguimos perplexos e confusos com a diferença.

Os passos seguintes mostram a perplexidade dos protagonistas no fato da impossibilidade de dizer “o ser” e de dizer “o não ser” e que “não ser” absoluto é indizível. O processo de compreensão é possível apenas através de predicação. Para Vlastos, as questões do diálogo são permeadas do problema da ambigüidade que são dirimidas através da predicação dada para elas, como comenta ao falar da teoria paulina da predicação.⁷¹

⁷⁰ Idem.

⁷¹ VLASTOS, Gregory. An Ambiguity in the Sophist. In: _____ **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University, 1973. P. 270-322.

Ao tomar a questão do não ser como possível de qualificar apenas por adjetivos que participam do ser, o eleata estabelece uma preocupação. Para o sofista é necessário estar preparado para a contradição dos termos citados, explorando o prisma da linguagem por contradição, pois a partir das contradições da linguagem poderíamos afirmar possibilidades infundáveis de enunciados falsos e conceitos sem racionalidade; apenas com o fundamento do argumento para vencer disputas. Teeteto na passagem 239 não se mostra preparado, pois define por critérios muito simples o que vem a ser a cópia (*eidolon*), mostrando que o argumento pode ser contradito pela pretensa falsa ignorância sobre o assunto revertendo o argumento contra o emissor. Este é também o potencial socrático do método da ironia e que fez até mesmo os sofistas chegarem a um acordo frente a Sócrates contra seus próprios argumentos em diálogos como **Górgias** ou no livro I da **República**.

Em 242 c, as discussões sobre o ser e o não ser são demarcadas pela possibilidade do interlocutor sofista, que se posiciona contra as teorias e sempre os argumentos acabam se contradizendo, gerando a necessidade de afirmar o não ser participando do ser de algum modo e o inverso também. A permissão é concedida ao *xénos* para que trabalhe mais apuradamente sob outro sentido: o das teorias de Parmênides.

Acusando os precursores das teorias sobre as origens das coisas, o eleata demonstra como as teorias diversas desde Xenófanés e dos eleatas teriam origem a partir das musas da Jônia e da Sicília, tendo sido comentadas na condição de mitos em 242 e que foram unificados para compreenderem a diferença das tradições. A acusação é de falar sobre as teorias de origem sem um tratamento sério, como se falassem apenas para crianças, sendo que as primeiras tentativas foram teorias rudes, que retrataram até onde o progresso do pensamento sobre as origens conseguiu chegar.

A partir da passagem 244-a, o texto vai analisar o Um, o Todo e o Ser e vai se percebendo até 245-e que uma coisa leva a outra e que o Ser e o todo se contradizem mutuamente onde o ser é levado a não ser de algum modo, o todo é reconhecido como tendo partes e diferente do uno. As contradições levantadas obrigam o autor a pensar sobre a questão da multiplicidade.

A discussão é levada para o ramo de uma *gigantomachía* entre os *phusiologoi* ou aqueles que tomam o ser a partir da existência corpórea e os idealistas ou amigos das formas

em 246 a. Os *physiologoi* são retratados como pessoas que se firmam nas coisas tangíveis como as pedras e sugam o sentido do universo para seus corpos, assim como são homens terríveis, enquanto os amigos das formas reduzem o ser físico a pequenas parcelas de vir a ser e colocam a crença central sob a égide do tangível. Os amigos das formas inteligíveis são, contudo, descritos como mais aptos a um diálogo pacífico, mas que nem por isso deixam de combater as opiniões contrárias com veemência.

Simulando uma conversa com esses grupos, os *physiologoi* são vencidos facilmente com o argumento de explicar a alma e suas virtudes como elementos imateriais inegáveis, enquanto os pensadores idealistas, ou amigos das formas, são preferidos no diálogo conduzindo até a próxima questão cabal sobre o que é o ser: algo que sempre foi inteligente, mas que não se move.

Diante do problema desse ser estático ou da possibilidade de deixar tudo fluir sem consequência, o texto lança um papel para o Filósofo em 249 c-d: não aceitar as afirmações que tudo está apenas se movendo ou em repouso, mas reconhecer que o universo está em ambos os estados. A problemática de que o universo está em ambos os estados se intensifica ao comenta-se a possibilidade lançada pelos que teorizaram o universo como oposições e misturas da múltipla participação do movimento no repouso e vice-versa em que se chegará a discutir quais coisas se misturam em 253 a.

Já nesse trecho do texto se tem um enunciado do motivo das proveniências estrangeiras interferirem na Grécia: ambas são dotadas de movimento e repouso e se mesclam, pois todos participam dessas proveniências maiores das coisas que se movem e das coisas que se fixam, como um fluxo constante em que não se pode manter a proposta de modo estanque, sob pena de não possibilitar um diálogo que é necessário na natureza e do qual nascemos e fluímos fazendo: movendo-nos e fixando-nos eternamente.

Ao perceber que algumas coisas se relacionam com outras com mais facilidade, assim como no texto se expressa que as vogais se mesclam com mais facilidade do que as consoantes entre si, isso resultaria no entendimento das leis de associação e dissociação culminando na possível função do filósofo como a mais importante forma de conhecimento em 253 c-d.

Teeteto: Decerto necessita de conhecimento, e talvez até mesmo a mais importante forma de conhecimento.

Estrangeiro: Assim, Teeteto, que nome daremos a esse conhecimento? Ou, por Zeus, não teremos nós topado inadvertidamente com a ciência pertencente às pessoas livre, com o que talvez hajamos descoberto o filósofo enquanto buscávamos o sofista?

Teeteto: O que queres dizer com isso?

Estrangeiro: Não diremos que a divisão das coisas por gêneros ou classes e o não pensar que a mesma espécie é uma espécie diferente ou que uma espécie diferente é a mesma pertencem à ciência dialética?⁷²

A tradução acima contempla o sentido de um conhecimento voltado para as diferenças como sendo a ciência como ofício do filósofo. Mais uma vez a busca pelo sofista conduz ao saber filosófico e essas buscas estão, de algum modo, relacionados pela pesquisa acerca das coisas do *logos* e pelas diferenças que trabalham sobre perspectivas de encontrar a importância dos discursos relativos e da noção adequada daquilo que é. A ciência dialética transparece pelo processo de divisão dos elementos constituintes daquilo que vem a ser um sofista e de como seu modo de analisar o mundo interferem na Filosofia.

Se compreendermos os elementos que reúnem as pessoas, bem como as características que possibilitam a ligação e os elementos de divisão, poderemos articular relações com mais precisão e cuidado. O ato de conhecer o limite dos indivíduos em relação aos outros é a referência para pensar essa “Gramática das relações”, que o texto expressa ao relacionar que alguns elementos são como as consoantes e as vogais, se relacionando segundo afinidades de regras e a composição linguística que estamos dispostos e participamos. Ao conhecimento das divisões a passagem descreve como a Dialética, reconhecendo as partes constituintes das coisas e promovendo o modo filosófico de produzir conhecimento.

As diferenças seriam prismas possíveis para compreender as manifestações das coisas e aqui a ideia de estrangeiro de algum modo se desconfigura, para dar espaços a noção de diferente. Tanto se percebe que a Sofística se mescla com a Filosofia como se percebe através

⁷² PLATÃO. Diálogos I: **Teeteto/Sofista/Protágoras**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007. P 219.

{ΘΕΑΙ.} Πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης;

{ΞΕ.} Τίν' οὖν αὖ [νῦν] προσεροῦμεν, ὦ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον;

{ΘΕΑΙ.} Πῶς λέγεις;

{ΞΕ.} Τὸ κατὰ γένη διαρεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτ' οὐκ εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτ' οὐκ οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

do eleata que o ofício do filósofo é operar as divisões “purificadoras” dos elementos de diferença, mas não o descarte. Todas as possibilidades devem ser entendidas em suas contribuições para o entendimento de noções maiores, pois mesmo o diálogo com aqueles que se mostraram terríveis contra a discussão reforçaram os argumentos até aqui levantados.

A Filosofia busca também compreender os elementos unificadores, ou o ser que subjaz ao movimento e ao repouso constituinte em cada diferença, fato que torna o estrangeiro tão ateniense quanto Teeteto, por fazer o jovem compreender melhor como ele se insere no mundo das diferenças e como Atenas se insere nas diferenças. O princípio que orienta o eleata é o mesmo princípio conceitual que orienta Sócrates, por exemplo, o de acreditar na importância da teoria do ser e de colocar a possibilidade dessa teoria como parâmetro de conhecimento.

Em 253e - 254a existe uma referência ao mito da caverna feita de modo discreto ao relacionar o Sofista com aquele que tateia na escuridão do não ser e do Filósofo na região de luz sobre a qual os olhos não estão preparados para enxergar.

Hóspede: Para o Filósofo em qualquer região é apenas o agora e tenta descobrir procurando a ideia ao invés deste trabalho difícil e a este outro, o sofista, é o caminho difícil em que se originam suas ações.

Teeteto: Como?

Hóspede: Nós devemos verdadeiramente fugir desses seres de escuridão, investindo-nos de afazeres autênticos, em uma linha de investigações claras do que são as dificuldades.

Teeteto: Concordo.

Hóspede: Aquele que chamamos de Filósofo, que sempre segue o caminho do raciocínio que conduz às ideias, segue a linha para o brilho no espaço onde nenhum afortunado enxerga em um lugar que muitas almas observam pacientemente a divindade e olham ao redor sem poder ver.⁷³

⁷³ **Sofista** 253e-254 a

{ΞΕ.} Τὸν μὲν δὴ φιλόσοφον ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἐὰν ζητῶμεν, ἰδεῖν μὲν χαλεπὸν ἔναργῶς καὶ τοῦτον, ἕτερον μὴν τρόπον ἢ τε τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης ἢ τε τούτου.

{ΘΕΑΙ.} Πῶς;

{ΞΕ.} Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆν προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός· ἢ γάρ;

{ΘΕΑΙ.} Ἔοικεν.

{ΞΕ.} Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

A referência do trecho anterior em sua relação ao diálogo **A República** mostra o emprego no grego do conhecimento como luz e da relação do conhecimento com o espaço/lugar (*chora*) que como Anastácio Borges bem pontua é um conceito, principalmente entre os diálogos **A República** e **O Timeu**, o que para alguns comentadores é uma outra forma de contemplar a questão do ser⁷⁴. O lugar de onde se fala é um lugar que se prontifica a uma determinada relação com o saber, neste caso o Sofista comprometido com um lugar sem clareza falando do lugar que se encontra na primeira divisão da linha dividida e o Filósofo contemplando melhor do que outros a segunda divisão da linha para as ideias puras.

Uma estrutura de conhecimento está estabelecida e mostra o caminho que se deve percorrer para ser filósofo, porém não exclui o filósofo da sua função de analisar como o sofista pode participar da mesma relação: uma opinião que conduz a processo difícil para os conceitos supremos e participe de erros que devem ser expurgados. A relação do filósofo com o sofista parte de um mesmo lugar: o lugar do homem em sua reflexão pela ascensão do conhecimento externalizado no *lógos*. Assim como os personagens, “o ser” e “o não ser” parecem misturados numa mesma trama e participam de um mesmo “*gênos*”:

Ao tratar dos gêneros se percebe uma comunidade entre eles (*koinonía*), pois o ser participa e se mescla ao movimento e ao repouso, mas não o movimento e o repouso entre si. Isso conduz o entendimento para perceber as diferenças e o mesmo, para então concluir, em 254 e, que não seriam três grandes gêneros (*Μέγιστα γενή*), mas cinco: ser, movimento, repouso, diferente e o mesmo (ὄν αὐτὸ... κίνησις... στάσις... ἕτερόν... ἑαυτῷ ταύτόν). O problema de proveniência alça seu estado final ao conseguir a explicação do porque certas coisas são diferentes entre si, pois participam do gênero da diferença que é um gênero referencial extremamente relativo ao lugar da fala. Uma coisa pode ser definida como diferente, ao invés de simplesmente não-ser, quando não é possível classificá-la dentre as coisas que são como um mesmo.

Os cinco gêneros apresentados pelo hóspede são as perspectivas que o filósofo deve articular quando pensa a organização de todas as coisas. O filósofo deve saber em quais aspectos todos nós somos participantes no âmbito lógico e de quais modos diferimos, mostrando que somos compostos de elementos dentre os cinco gêneros de configurações

⁷⁴ ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. **O não-ser na ontologia de Platão**: um estudo da ‘República’, (475d1- 480a13) ao ‘Timeu’ (47e3 - 53d4). Campinas, SP: [s.n], 2005.

únicas. Alguns espécimes seriam mais voláteis que outras, alguns mais conservadores do que os demais, além dos espécimes que se assemelham e dos que se diferenciam sobre aspectos diversos. A conciliação desses pontos no entendimento que de algum modo somos, permite definir âmbitos de atuações coerentes e efetivas para com os espécimes de características distintas.

O hóspede se torna não mais apenas uma ferramenta para o reconhecimento do movimento, mas uma ferramenta essencial para o reconhecimento do diferente. O hóspede é alguém que permite ressaltar os cinco gêneros supremos ao revelar os sentidos em que nos mesclamos com indivíduos que partilham a diferença em relação ao nosso ponto de vista, indivíduos ou aspectos que trazendo análises e perspectivas distintas de nossa referência e que são parte do todo, que se fixam no mesmo espaço que nós e em muitos sentidos partilham de condições mesmas que as nossas.

As diferenças também participam do ser e, junto ao movimento, permitem pensar a mobilidade necessária do pensamento para buscar referenciar adequadamente as coisas. A diferença permite contemplar as coisas respeitando seus aspectos como constituintes do todo e participes do ser que é a busca maior instituída por Parmênides. Se o diferente é o movimento novo inaugurado no diálogo **Sofista**, nada mais coerente que esse gênero venha de um personagem de outro gênero, de um diferente que participa do ser filósofo.

A Filosofia é posta em outras funções além da função parmenídea de buscar o ser, mas de compreender os cinco gêneros e a relação das coisas com eles, bem como suas misturas que são constituintes do todo. Se o pensador não contemplar as diferenças, incorrerá no ato de preconceito, negando verdades e conhecimentos necessários para gerar um sistema equilibrado. A diferença sempre deve estar presente e sempre motivará a identidade na medida em que circunscreve novas possibilidades no entendimento tacanho que temos das coisas. Em 257 b começa a aparecer que o diferente também se refere a coisas que em algum sentido não são, como opostas do ser. A diferença estaria mesclada ou participaria do interstício entre “o ser” e “o não ser” de modo mais evidente ainda do que os outros gêneros e daí a incerteza sobre o estrangeiro, tanto o personagem como o entorno de Atenas em si, compõem uma classe inumerável de coisas que se assemelham ao ser, mas que diferem do local de referência.

Porém as possibilidades do conhecimento são muito claramente prováveis na compreensão das diferenças, como o texto deixa claro ao mostrar que a possibilidade do conhecimento é composta de várias partes, assim como a diferença, e que essas partes são as ciências⁷⁵. O texto, em 258e, alcança Parmênides novamente no sentido de explicitar que o contrário do “ser” se refere ao diferente e não ao “não ser”, tornando a pesquisa do sofista pelo “não ser” uma incoerência para Platão. Toda possibilidade de conhecimento está alçada no “ser”, em qualquer um dos cinco gêneros que essa possibilidade participe, e não é possível compor uma área de conhecimento se de alguma forma o pensamento não corresponde a uma instância efetiva de “realidade” ou de coisa que pode ser pronunciada e enunciada ou “predicável”.

Compreender o estrangeiro como alguém que deve ser hospedado é um ato de justiça, no sentido de atribuição daquilo que é devido, pois participamos todos das mesmas redes de reconhecimento do mundo e o território, a cultura e a economia são formas humanas que derivam dos constantes diálogos e processos dos homens. Não existe humanidade sem a relação com as diferenças e aquilo que se notabiliza em termos de pensamento e de produção humana em geral se estabelecesse quando a possibilidade do diálogo entre as diferenças se harmoniza. A hospitalidade é o reconhecimento das diferenças em suas contribuições e problemas, e é parte fundamental da atitude filosófica da dialética.

Hospedar o diferente ou as diferenças é pensar as relações necessárias para que os diversos participantes dos diversos gêneros estejam confortáveis para produzirem aquilo que cada um deles possui e faz melhor. O ato de harmonizar não é realizado pela exclusão ou limitação das diferenças apenas, mas pela ordenação e reorientação da constante relação dos elementos distintos, numa organização em que os elementos distintos se auxiliem ao invés de se chocarem em seus processos de movimento. Hospedar é constituir um acordo entre as partes.

O ponto diferente está no passo 260 a, no qual se discute a possibilidade do *logos* ser um dos gêneros do ser. Posto que o *lógos* seja composto também por “não ser”, a pesquisa precisa explicar em que sentido o “não ser” se mescla com a opinião e o discurso. E a partir desse ponto se discute o termo *phantasia*, para descrever aparições imagéticas que podem ser para o Sofista tudo aquilo que existe. O sofista está sendo “vencido” em suas linhas de defesa

⁷⁵ **Sofista** 257 c “{ΞΕ.} Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματισθαι καθάπερ ἔπιστήμη.”

e a pesquisa segue buscando se os nomes se combinam alcançando a distinção em 262a entre nomes (*onomata*) e verbos (*remata*).

A sentença é composta da mistura entre nomes e verbos e em que o discurso tem alguma qualidade, descrita pelo texto como as frases que se acometem sobre o sujeito do qual se fala ou que não se acometem de fato como no exemplo em 263a: Teeteto, com quem estou falando agora, voa⁷⁶. As sentenças falsas tratam de uma informação falsa como verdadeira, mas o diálogo da alma consigo mesma em 263 e será sucedido por aparições e fantasias das sensações que se manifestam por afirmação ou negação como uma opinião.

“Descoberta” a mistura particular que nos conduz ao diálogo, retornamos ao problema da produção de semelhanças e da produção de imaginação como artes produtivas e chegamos a uma nova bifurcação importante: arte produtiva como divina ou humana em 265b. Supondo uma inteligência maior que criou as coisas em detrimento de uma causa espontânea se estabelece que as coisas naturais sejam obras divinas, enquanto os artifícios feitos pelos homens a partir da natureza são obras humanas.

Através do processo de divisão foi possível perceber que uma arte é criativa ao moldar uma coisa e a outra é criação de cópia, como a capacidade de fazer uma casa e a capacidade de pintar uma casa.

Ao traçar que existem imitadores conscientes e não conscientes e de que seu ato é uma imitação e não a coisa em si, a natureza desses imitadores é desmembrada entre os principais motivos do texto, isto é o político e o sofista: um imitador que fornece longos discursos para a multidão que é um político; um imitador que é capaz de discursos curtos com o intento de contradizer seus opositores que conhecemos por um nome semelhante ao de sábios, esse é o sofista.

O texto traça toda uma ontologia de conceitos para determinar quem é e como é o sofista, mas acaba por determinar também quem é o político e deixa um espaço para que a discussão do outro imitador tenha início. A proposta da busca pelo conhecimento por um princípio ontológico acaba aqui, mas a questão central do Sofista é maior do que esse método e exige adentrar no legado dos discursadores e políticos.

⁷⁶ **Sofista** 263 a "{EE.}" "<Θεαίτητος>, ὃν νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, <πέτεται>."

A ligação entre a política e a sofística se torna ainda mais evidente no final do **Sofista** por serem artes ligadas à retórica e que imitam a realidade, mas o fazem irresponsavelmente para angariar poder fisingando incautos e exigindo salários. Não é em vão que o movimento sofístico vai ter grande repercussão na política em Atenas e mesmo no movimento da segunda sofística na sua retomada com Cícero em Roma.

Como o Filósofo aparece até aqui? Como aquele que entende que o discurso é feito de impropriedades e de limitações e que não pode se pretender absoluto para conter a realidade, dado que é um mecanismo, e de produzir aparições e cópias a partir de nossas sensações. O fim do texto **O Sofista** é a porta aberta para pensar através do mesmo exercício dialético das profissões os demais personagens da busca; e o próximo é o político, personagem com o qual o texto seguinte vai propor relações que derivam das lançadas em **O Sofista**.

3. O POLÍTICO: PARADIGMA DA CONCILIAÇÃO

O modelo do político de Platão está imbricado com as discussões anteriores esboçadas aqui no seguinte sentido: Platão não pensa a teoria do ser sem contemplar o aspecto político/ético e antropológico que essa teoria exige e continua a investigação iniciada pelo *Xénos* de Eléia, tomando como parâmetros o estilo dialético e a problemática de pesquisa, fundamentadas principalmente no início do diálogo **O Sofista**, bem como em toda a tradição argumentativa grega com a qual Platão dialoga na produção de seus diálogos.

A tentativa platônica de esboçar a diversidade dos argumentos que cercam os três personagens mais importantes para a ordenação da *pólis* em sua época: o sofista, como difusor de maneiras de agir na multidão e no trato com as questões que norteiam as massas na economia de seus mundos (entendendo economia como uma relação estendida de organização cultural e financeira da gestão e conceituação dos aportes encontrados pelos homens nas mais diversas formas: representações, relações com as posses e hierarquia das coisas); o político, como grande agente das relações econômicas no sentido expresso anteriormente e fundamentado nas concepções políticas presentes nos modelos anteriores; o filósofo como uma contraposição às injustiças cometidas pelos dois modelos anteriores.

Para Platão, o filósofo deve realizar a tarefa de ordenação epistêmica que os sofistas não podem realizar e a tarefa de gestão das coisas que os políticos agregam, mas são detidos por uma imensidão de coisas como instituições e simulacros que fortificam os injustos em detrimento dos justos. Os diálogos tardios de Platão, como **As Leis** e mesmo seus escritos não dialógicos como a **Carta VII**, revelam uma preocupação constante do pensador para com a política, como uma esfera de alcance fundamental de seus escritos e de sua ação.

Platão pensa a partir da justiça e por isso toma aquele que sempre tenta se adequar sem abandonar o princípio de justiça que advêm da alma equilibrada pela educação, como paradigma para compreender as coisas que são e como deveriam ser. Se as ideias de indivíduos que não tem comprometimento ético com a sociedade devem ser vencidas, não devem ser postas de lado como inválidas. Apenas o processo de constante análise pode expurgar o

teor inválido e transparecer o ponto útil das propostas e isso se dá pela dialética, averiguando quem comporta a justeza ou se a fricção das duas concepções é que comporta a justeza.

Se os homens não são de naturezas absolutamente justas, devem se vigiar constantemente no processo de pensar e agir politicamente para não se encontrarem cometendo atos que não contemplem as coisas como devem ser feitas. O ser humano não contempla o eterno, o eterno é que inspira o ser humano para compreender termos simples. Na interação com as coisas que sempre foram, Platão lança isso com o mito de *Chronos* para exemplificar que não estamos sendo guiados diretamente pelo pastor, mas por ovelhas que se sobressaem e que não contemplamos a justiça dos deuses ou do tempo. O porvir é uma regra absoluta e só essas regras absolutas não bastarão para entendermos aquilo que devemos fazer, pois não temos naturezas prontas para receber diretamente a verdade dos deuses. Se no diálogo **O Sofista** a relação é estabelecida entre caçador e pescador, em **O Político** é formada a relação entre pastor e tecelão.

No início do texto temos a retomada de Sócrates para legitimar ou intimidar a produção do texto:

“Quanta gratidão te devo, Teodoro, por me haveres apresentado Teeteto e o estrangeiro!” (257 a 1-2). Como se vê, Sócrates, fazendo jus à caracterização de “imitador irônico”, aparenta, ainda ironicamente, não haver percebido nenhuma acusação nas argumentações e conclusões do estrangeiro. Apontado como sendo a essência do sofista, não se enfurece e, ao contrário, se mostra agradecido!⁷⁷

Não pretendemos nos aventurar a afirmar que a gratidão de Sócrates ou o seguimento do diálogo em que o mesmo personagem comenta sobre a geometria pedindo maiores esclarecimentos seja uma forma de ironizar o ataque do estrangeiro, pelo contrário, se Sócrates não abriu ataque claro ao novo personagem analisamos essa passagem como uma transição pacífica e, mais importante, um aceite das propostas lançadas no texto anterior. Se Sócrates inclusive indica alguém para acompanhar os argumentos do hóspede, ele está estabelecendo um vínculo de pertencimento no diálogo e de algum modo conduzindo a

⁷⁷ Tradução do texto e comentário BENOIT, Hector A. **A Odisséia dramática de Platão**: do novo Édipo ao saber da morte. (Livro terceiro da tetralogia do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004.p.85.

produção intelectual que está se formando: pois instruiu Teeteto em diálogo anterior homônimo ao instruído e acredita que em algum sentido o Jovem Sócrates participa de uma comunidade consigo por partilhar o mesmo nome.

Talvez chamar Theodoro para discutir assuntos de geometria seja uma deixa dialógica para a construção do **Timeu** ou um recurso para demonstrar que o ambiente de diálogo propiciava uma discussão auxiliar que resultasse na proposta inicial, como uma “divagação” filosófica que Sócrates percebia como necessária para o entendimento da proposta. Não pretendemos propor mais uma cronologia platônica, mas buscar o sentido dessas relações para uma forma de recepção do pensamento.

O modelo de eleata é, no entanto, aclamado pelos demais. O eleata retoma sua discussão e estabelece que o homem político seja um homem de ciência e que é uma mesma ciência que deriva do cuidado com a casa (*oikia*) ou do estado, sendo esse cuidado para com o estado uma mesma ciência tanto para o democrata como para o rei. A política é tratada como uma ciência teórica e por fim em 262d, após demonstrarem que a política é uma ciência que eleva um homem e/ou os homens, ela separa a raça helênica de todo o resto como se todos os bárbaros fossem um só povo que fala a mesma língua.

Numa classificação inicial da cidade, o bárbaro é desprovido de espaço de participação, equivalendo-se aos animais. Essa separação é mostrada em suas divergências, pois iguala como o próprio texto descreve, várias diferenças como sendo uma unidade. Se a ciência política é uma mesma ciência que deriva do cuidado da casa, é a política que promove o aceite, ou seja, a recepção dos termos além do seu devido aconchego às condições necessárias de convivência. Se os estrangeiros são bárbaros ou animais não domesticáveis, não são aptos à convivência pacífica e não participam da ordem política dos homens.

Em 264a, para redimir o problema da classificação forçosa entre os bárbaros como uma coisa só e reconhecendo as exceções, começam analisando novamente pelo caso dos animais em que os homens são um gênero e as demais bestas são o outro, mas entre as bestas existem as domesticáveis e as selvagens: {ΞΕ.} Ἦν δέ γε θηρεύομεν ἐπιστήμην, ἐν τοῖς ἡμέροις ἦν τε καὶ ἔστιν...⁷⁸. Mas várias outras divisões aparecerão como os animais que andam e outros que nadam, os que têm chifres e os que não têm, daqueles que podem ser cruzados ou não e que enfim o político ou rei precisa conciliar as diferenças.

⁷⁸ Político 264 a.

As diferenças são tratadas entre os animais: aquelas que podemos tratar de algum modo, e a essas o texto chama de domesticáveis, e aquelas que não podem ser tratadas de modo algum e por isso são tidas como selvagens. Uma divisão clara se mantém como método de pesquisa e o caminho favorável para a proposta de pesquisa se mostra na compreensão da diferença entre os seres que são de natureza diferente, mas são dóceis aos nossos modelos e os que são arredios demais para participarem do nosso convívio.

Realizando uma analogia dos homens estrangeiros como animais e a divisão dos animais entre animais domesticáveis e não domesticáveis, além das várias diferenças que eles apresentam em suas práticas, temos que os homens estranhos para os gregos também podem ser entendidos como de naturezas mais próximas da proposta política e com pontos necessários e úteis, cada um a seu modo e segundo as possibilidades de convivência que nossas diferenças permitirem.

No processo de busca de clareza pelo objeto do político, o texto faz referência do quanto agora se torna claro o objeto de pesquisa que fora tratado no diálogo anterior: “{EE.} Νῦν γάρ, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνό ἐστι καταφανές μᾶλλον τὸ ῥηθὲν τότε ἐν τῇ περὶ τὸν σοφιστὴν ζητήσει.”⁷⁹ Os métodos empregados no texto são continuação do diálogo **O Sofista** para demonstrar que também o político é um manipulador das massas.

O domínio das massas também é um domínio do tempo das pessoas e isso faz transparecer o mito de *Chronos* em 269 a, na tentativa de explicar como as coisas poderiam ser diferentes. Pois os corpos não são da mesma natureza do movimento do tempo em suas revoluções como que conduzidas por um demiurgo, como está expresso na passagem 269d-270b. O ciclo invertido do reino de *Chronos* não pertence a nossa esfera de tempo, mas de outra, pois não nascemos da terra. O ciclo de *Chronos* é descrito como começando da terra e terminando com o jovem entregando suas energias.

Se a ordem do tempo não descreve os anseios dos homens e parece seguir de modo inverso ao que vemos como ideal: aquele que dispõe de mais experiência possui mais vigor para realizar mais coisas; a ordem do tempo torna todos idênticos em suas incapacidades. A ordem a qual estamos submetidos é a mesma de um ciclo em que nos desenvolvemos e antes que possamos desfrutar da maturidade as nossas energias corpóreas começam a se esvaír. Talvez como uma estratégia de controle do “rebanho”, pois assim como aparecem relações de

⁷⁹ Idem 266 d.

nossas condições com animais em muitos textos platônicos: notadamente no diálogo **Fedro**, no diálogo **A República** e principalmente no presente diálogo **O Político**.

O diálogo toma boa parte da linguagem que será notabilizada no diálogo **Timeu**, nos movimentos dos astros e a linguagem astronômica tomam o lugar da discussão pontual por divisões. Em 275 c, após o mito, o pastor divino é dito como uma figura grande demais para ser comparada com o político: “{ΞΕ.} Οἴμαι δέ γ’, ὦ Σώκρατες, τοῦτο μὲν ἔτι μείζον ἢ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θεοῦ νομῶς”⁸⁰. O pastor divino encontra-se numa esfera de atuação e perfeição que os homens não são capazes de compreender, pois seus ordenados seguem um ciclo inverso do nosso e que se contrapõe ao nosso de modo tão ordenado que nos é dado compreender.

Diante de tantas qualidades para ordenação que parecem compor um líder, elas parecem distantes da nossa capacidade humana de compreensão ou capacidade de entendimento, dado que o líder perfeito teria modelos além dos humanos. Em 276 d-e aparece uma divisão importante para definir o líder: aquele que impõe a liderança pela força ou é livremente aceita ({ΞΕ.} Τῷ βιάω τε καὶ ἔκουσίῳ.). Isto é o que diferencia o tirano do rei. Sendo definido que o verdadeiro líder de estado seria aquele que foi aceito de modo livre e que não se impôs como tirano. O aspecto da liderança que aqui se apresenta é aquele que melhor entra em acordo com a ordenação das coisas ou que melhor se impõe para modificar a ordenação delas através de violência. O processo violento é um processo de inadequação do líder perante os seus ordenados e que se desenvolve para aqueles que buscam o poder desmedidamente.

O texto continua fazendo comparações com o modo infantil até tentar encontrar uma arte que seria equivalente metodologicamente com a política e encontra a tecelagem em 280 a. O tecelão tece roupas para proteger seus clientes, do mesmo modo que o político deveria gerar próteses para conforto de seus súditos. Dentre essas próteses para proteção, principalmente os artificios para proteção contra a guerra.

Relacionando a prática da tecelagem com a figura anterior do que obtém o poder pela força e do que obtém a força por reconhecimento, o líder que sabe construir redes com as pessoas e, usando seus potenciais, fará um tecido firme e coeso no qual os elementos se

⁸⁰ Idem 275 c.

ordenam harmoniosamente e demonstram o seu melhor, enquanto aquele que usa a força para impor seu domínio provavelmente valorizará apenas a força e criará divisões e lacunas no tecido, que podem resultar em fragilidades, pois ele não sabe manipular forças diferentes.

A comparação com os ofícios da tecelagem ganha consistência quando em 282 b-d o processo de separação dos curtidores de lã e as demais coisas necessárias para a costura precisa separar, reunir ou entornar e entrelaçar segundo os usos e as funções que as pessoas têm no processo e segundo as características que são manifestas nos “fios” conseguidos. Sem o preparo adequado dos fios a tecelagem se dá com problema e sem qualidade, retirando aquilo que vem a ser o mais nobre dos membros da proposta.

No seguimento do diálogo procedem as divisões para alcançar as funções do político, mas em 287 c-d se dão conta de que essas divisões devem ser feitas por “membros” ou artes auxiliares (ἔργον τέχνης), dado que são muitas divisões de funções distintas que qualificam o modo de agir dos políticos. Em 289 b as funções são por fim elencadas: gestão das matérias primas (ἀρχὰς τῶ πρωτογενέος εἶδος), as ferramentas (ὄργανον), o receptáculo (ἀγγεῖον), o transporte (ὄχημα), o suporte para conflito (πρόβλημα), o jogo (παίγνιον), o socorro (θρέμμα).

Relacionando a função de hospitalidade, o hóspede mostra que o bom resguardar de seus súditos em todas as funções dos políticos é que viabiliza o espaço para que os comandados se realizem e cumpram suas atividades. Se no diálogo **O Sofista** o entendimento das diferenças promove harmonia das partes para pensar as diferenças como partes do todo, em **O Político**, os indivíduos recebem a possibilidade de se realizarem pela reta ordenação dos recursos.

Os pontos lançados pelo hóspede são de reconhecimento geral para qualquer âmbito de política, independente do estilo de governo ou das diferenças locais. Se os atenienses reconhecem esses pontos como os instrumentos de uma ação política reta, mesmo vinda de um membro que não participa da política local, está se ensinando métodos reconhecidos para os cidadãos de como devem gerir seus próprios recursos reconhecendo elementos para ajustarem as participações dos governantes. O hóspede está participando, através da discussão de modelos de governante, do modelo de política que Atenas deve ter fomentando em atenienses, com critérios aceitos pelos mesmos.

Quando os ordenados possuem as matérias primas para suprir suas necessidades, ferramentas para realizar suas funções, local de asilo para descansar e estarem devidamente

resguardados, transporte para que essas coisas funcionem de modo ordenado, suporte para conflitos, diversões e recursos de socorro, o líder conciliou as necessidades primordiais. A reta ordenação desses princípios é a maior meta do líder e resulta numa gestão eficiente dos membros, que algumas vezes pode chamar a atenção de outras organizações não tão ordenadas como essa. O hóspede chama atenção ao fato que todos intencionam em suas organizações dos muitos cidadãos e que motivam pensar a relação com os outros. A partir da relação com os outros surgem às relações de necessidade de outras artes ou modos de vida do entorno, motivando a expansão das necessidades das cidades com produtos diversos.

Além de outras artes como as de ornamentação, surge a questão dos distintos tipos de mão-de-obra: os escravos e os homens livres mercadores, que são parte da política comercial. O contato com o estranho em 291 (ἄτόπους) referencia hábitos de magia e de adivinhação e os limites do conhecimento do mundo do eleata que confessa que diante de tanta diferença parecem seres fantásticos como: leões (λέουσι), centauros (Κενταύροις) e sátiros (Σατύροις)⁸¹. O hóspede retoma aqui o lado da diferença extrema sendo comparado a animais ou a seres misteriosos: o leão devorador de homens e caçador voraz, o centauro poderoso e vigoroso que inspira medo aos homens por sua belicosidade e o sátiro que inspira perversão de limites e embriaguez de cultos estranhos.

Retomando a arte de divisão do político a qual o sofista é bem treinado em descobrir,⁸² os tipos de político começam a ser esboçados: o governo do monarca (μοναρχίαν); o governo dos poucos (ὀλίγων δυναστείαν) e o governo dos muitos ou a democracia (πλήθους ἀρχή, δημοκρατία) aos quais se acrescentam algumas divisões mais corruptas. Para o caso da monarquia temos o tirano e o rei (τυραννίδι, τὸ δὲ βασιλικῆ) e para o caso do governo dos poucos temos a aristocracia e a oligarquia (ἀριστοκρατίᾳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ).⁸³

Nos resultados encontrados a arte de governar é a mais rara, sendo que os debatedores entram em acordo que em cada 1000 homens nem 100 são capazes de governar. A falta de chefes com conhecimento é que conduz as pessoas aos conflitos e à pobreza, o bom governo será quando os homens imitarem os bons modelos de seus governantes.

Sócrates jovem toca num ponto importante em 293 e, sobre a dificuldade de entender um governo sem leis. O eleata responde mostrando as dificuldades de a lei corresponder a

⁸¹ Político 291 b.

⁸² Idem 291c

⁸³ Idem 291 d-e

todos os indivíduos e suas ações, além de impossibilitar o caminho de superação dela mesma por ideias novas que os homens venham a ter chegando a se indagar na passagem 294 d sobre a necessidade da lei, dado que ela não é o meio mais justo. Se a justiça nesse sentido é adequação às coisas que ainda poderão vir, não há como uma norma criada num momento em que as necessidades ainda não existem ou não foram percebidas estar adequada. A realidade da boa gestão é o constante diálogo das diferenças de modo a impedir as divisões e conflitos trazendo o melhor de cada situação para os momentos que estão por vir.

Após longas discussões mostrando que a Lei é uma possibilidade para que os mais ricos tenham legitimidade no uso de violência para manter seus métodos e ganhos com as mais diferentes artes, das quais são citadas principalmente a medicina e a navegação, o trecho 299 c-e deixa claro o destino de qualquer um que desafie o “Estado” usando técnicas diferentes: será morto como um sofista falador (*ἄδολέσχην τινὰ σοφιστήν*) e acusado em tribunal por corromper os jovens. A Lei é demonstrada como ignorante de inovações e, para qualquer conhecedor médio dos diálogos platônicos, essa explicação casará bem com a acusação contra Sócrates, pois Platão demonstra como o estado é injusto com os pensadores e faz desse diálogo seu instrumento de repúdio às suas ferramentas de opressão.

Também transparece uma forma em que o sábio é um inimigo do estado injusto, pois os pensadores contrários são os primeiros a serem mortos na disputa pelo poder. Além de um governante inapto, ou que conseguiu o poder pela violência, não compreender as diferenças que se apresentam em suas potencialidades, ainda cria divisões apenas por sua incapacidade de manter “os tecidos” de validade social dos indivíduos.

O modelo que é favorecido na discussão é o de um homem ou um pequeno grupo em que aquilo que está escrito como lei, a arte de governar bem e os costumes dos ancestrais sejam cumpridos em 301 a. Pela impossibilidade dos homens de acreditar em que apenas um possa exercer tamanhas coisas é que são criados tantos sistemas políticos. Mesmo os oligarcas se pretendem, através de simulacros, projetar que representam o estado, fato que faz com o hóspede os nomeie como os maiores charlatães e os maiores sofistas (*μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας μεγίστους γίνεσθαι τῶν σοφιστῶν*).⁸⁴

Em 304 d aparece que o conhecimento que persuade a população é a retórica e depois há um conflito: se a guerra e a capacidade pacificadora são iguais e partes da ciência de

⁸⁴ Político 303 c.

governar. Pela incapacidade de responder isso diretamente, o texto analisa como entender as virtudes em suas relações: quando muito brandas ou muito fortes elas se tornam defeitos.

A conclusão do texto é mostrar o caminho da moderação das qualidades com características fortes e moderadas para o político e asseverar que a arte real se faz pela amizade e concórdia de não negligenciar as necessidades das pessoas e a felicidade da cidade. O caminho para a política adequada é descrito como um caminho para uma “Filosofia” do acordo e da amizade em comunidade (*ομονοία καὶ φιλία κοινον*), dado que são qualidades eminentemente filosóficas de conhecimento das leis antigas e de adequação do pensamento e da ação.

O texto político deixa transparecer os problemas da política de modo a mostrar que os políticos que se corrompem assim o fazem por não seguirem a Filosofia, dado que a política se permite controlar pela retórica vazia e pelas qualidades desmedidas num contexto sem formação. O político precisa ter uma formação que contemple aspectos maiores do que a simples persuasão e que permita ao representante do Estado o reconhecimento de sua situação como uma falsa imagem de poder total e de representatividade total.

O político precisa ter noção do quanto precisa ser aberto e de quanto as leis são restritivas para grupos que ele deveria abrigar e entender em seus anseios. A tarefa deveria ser a de conduzi-los para melhores condições de vida e não o contrário como se configura nos estados atuais, em que o poder político se configura numa possibilidade de ascensão social, aproveitando-se dos recursos que são de todos.

Encerramos o texto apresentando enfim uma discordância que se mostrou clara durante todo o texto; isto é a concepção de Cornelius Castoriadis de que o texto do político apresenta determinadas opiniões que são deixadas de lado para contemplar outros pontos mais seguros e claros sobre o tema do texto:

A boa definição está escondida no diálogo; é como uma charada. Há além disso, três digressões e oito incidentes. E se fôssemos pitagóricos poderíamos dizer que oito é dois elevado à terceira! Então é normal que haja oito incidentes já que há duas definições de três digressões...⁸⁵.

⁸⁵ CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre o Político de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p.52.

Ainda que o autor tenha lançado a ideia de que o modelo do texto possui uma simetria matemática que explicaria um plano maior do texto, discordamos que a definição seja apenas aquilo que está escondido no texto e que devemos entender por incidente a proposta das explicações, dado que compreendemos a relação delas com o plano do diálogo anterior.

Partilhamos da ideia de que o texto apresenta visões distintas que se complementam na construção das características do político e que também possui alegorias como recursos de referência às tradições que tratam do assunto. Pensamos que a maior marca do estilo platônico presente no texto é a retomada do assunto em vários sentidos reforçando os temas inicialmente propostos por várias vias, pois o próprio diálogo **O Político** é um desvio necessário para a circunscrição da proposta inicial de pesquisa do sofista, do político e do filósofo. A pesquisa precisa que as diferenças se tornem evidenciadas para compor um quadro com mais detalhes dos problemas levantados, por isso o modelo dialógico permeia de muitas maneiras vários temas para analisar a questão.

Se os temas do diálogo **O Sofista** continuam com seu estilo e método na análise da natureza do político, os temas constroem uma unidade de entendimentos que apresenta um caminho, com percalços e acertos mais claros, que são necessários para o processo de análise do tema.

As concepções de Platão acerca das ações do estado devem ser pensadas principalmente a partir dos diálogos **A República**, **O Político** e **As Leis**, mas não prescinde de entendimentos importantes lançados no diálogo **Alcibíades** e mesmo no diálogo **Apologia de Sócrates**, por exemplo. Apesar dos textos tratarem os temas de modos distintos e por vieses diferentes a cada texto, buscamos compreender participações comuns que possibilitem relações de textos até de fases distintas como a socrática e a fase da maturidade.

A justa medida das partes e o entendimento que partilhamos apenas de uma etapa dentro do grande sistema do universo e que as leis que nos regem são transitórias e contraditórias em relação às regras do senhor do tempo; assim permite pensar que o homem que conduz o estado jamais será perfeito, e que precisa receber e acolher de modo adequado àqueles que dividem o espaço e os recursos da cidade. Pensar o bem-estar de seus comandados como um verdadeiro pastor faria, com o entendimento das partes de que se

compõe a ciência de governar como o ato de tecelão e suprindo as sete necessidades básicas para o bom governo são o maior legado do bom governante.

Todas as ações humanas podem ser convertidas em defeitos, quando elas são praticadas fora da medida adequada, daí o conceito de *húbris* ser tão ligado à política. Mesmo os modos de governo mais justos podem ser inadequados quando os homens não possuem a característica de uma educação que oriente as ações em conformidade com as partes da gestão da cidade e com a justiça enfim. Monarca ou aristocrata, representante da democracia ou simples indivíduo, o representante da política precisa se orientar para a compreensão de quais partes são e de como elas são, para realizar a melhor gestão de suas divisões e recursos.

O entendimento da gestão política encaminhada por um hóspede, e que nem comenta com muito afincado a democracia, pode ser diagnosticada como um modelo de descrença por parte de Platão no já tão gasto modelo da democracia e apresenta que a corrupção se dá pelo descumprimento das funções que muitos homens sem habilidades no governo podem realizar. Poucos são os homens com habilidades de gestão, então como acreditar num modelo em que a maioria possa governar se apenas alguns tem os requisitos para realizarem isso?

Não é em vão que a gestão dos homens é ligada com a ação divina em várias passagens do texto. Esta é uma tarefa delegada a poucos e possui um caráter fundamental que passa pelo entendimento de vários princípios e comandos. Os deuses participam do comando por serem perfeitos na “hierarquia⁸⁶” platônica, os homens são governados por ainda caminharem para a perfeição de suas condições.

Talvez o silêncio do Sócrates velho tenha outro sentido: Sócrates não é um exemplo de participação na política de Atenas ou de qualquer outra parte. Platão pode ter pretendido mostrar que um personagem com uma leitura de organização estrangeira tinha mais a mostrar para Atenas sobre este tópico do que o filósofo consagrado em **A República**. O papel de Sócrates para com os políticos foi sempre um papel velado, já que não temos notícias de grandes participações na política de Atenas, por exemplo, a qual ele nunca abandonou como lar.

⁸⁶ Hierarquia retomando o sentido etimológico de ordem divina das coisas ou respeito aos comandantes dos processos.

A experiência de viajar para conhecer outros modelos é possível para um hóspede e a juventude de Sócrates seria necessária para fazê-lo pensar o pensamento de seus mestres com o olhar daqueles que ele nunca contemplou em seus diálogos, os sofistas e políticos que outrora foram seus rivais. A posição do hóspede não esclarece rivalidade ou embate direto com os sofistas ou com os grandes homens da organização política, pelo contrário, o hóspede foi capaz até mesmo de apresentar os pontos positivos e as necessidades que precisam ser cumpridas por esses personagens.

Cabe aqui problematizar também outra questão, também é o fim do hóspede de Eléia como personagem. Se compreendermos o diálogo **O Político** como um diálogo que anteceda **As Leis**, Sócrates e os eleatas desaparecem da construção platônica, mas muitos diálogos com presença de Sócrates poderiam aparecer na continuação, dentre eles até mesmo o diálogo **O Timeu** com o personagem Theodoro reaparecendo. Como um sofista que foi alavancado para realizar sua análise e expor a validade do argumento do não ser, também o hóspede acaba destronado por sua própria proposta e talvez nunca tenha conseguido terminar.

Como comentamos anteriormente, a ordenação dos diálogos ainda guarda muitas chaves interpretativas e infindáveis possibilidade de argumentos ratificados por determinada ordem ou estilometria que se pretende adotar como a preferência. Talvez resida nessa constata tensão que Platão tenha deixado um quebra cabeça inconcluso, problematizando seus próprios personagens e em alguns casos hospedando rivais em seus diálogos.

Qual é o limite da hospitalidade? Aparentemente no diálogo é quando a proposta da vinda do hóspede se encerra. Com as lacunas que permanecem do hóspede cabe uma outra diferença bastante elementar, mas ainda não comentada: o hóspede é temporário, não um habitante cidadão. O hóspede vem como uma eventualidade no seu caminho de conhecimento e representa uma ocasião, ou um conjunto cíclico de ocasiões, em que ele visitava determinada família ou indivíduo com o propósito de viagens de conhecimento, econômicas ou até mesmo como uma visita amigável. Lembremos a ligação que foi discutida no início deste texto do *xénos* com a compreensão de amigo, mesmo um amigo não pode permanecer rivalizando o espaço por muito tempo, ele é convidado a sair quando o motivo de sua visita chegou ao fim ou tem tempo determinado para voltar.

O hóspede não participa do sistema político e pode comentá-lo livremente, pois não será influenciado por ele. O hóspede não sofre os problemas da política, a não ser que esteja em situação de guerra. Platão não deixaria um modelo para nosso desenvolvimento e para uma etapa de análise que todos deveriam passar? Se passarem pela situação de visitantes e analisarem diferenças, as quais não participam, para fundamentar uma visão das diferenças enriquecedora do conhecimento de mundo, de seus hospedeiros e de si mesmo?

Pensamos que sim, a proposta do hóspede é a de se reportar para situações distintas e compreender em que aquelas situações se assemelham ou se distanciam das nossas realidades. Um exercício filosófico de análise se dirige tanto às diferenças as quais vivenciamos nos campos diferentes, quanto ao entendimento das características que nos formam e nossos campos preferenciais de análise: nossos costumes, hábitos, línguas, processos de formação e principalmente organização política. Não se trata de buscar a diferença pela diferença, mas de aprendermos com a convivência das diferenças a respeitarmos aquilo que temos de melhor e exercitarmos nossas capacidades de reconhecimento e abstração do mundo.

Concluída a segunda parte da proposta, o político foi pensado em diálogo seguindo a proposta do hóspede, mas fica a grande lacuna nos escritos platônicos: qual é a continuação da proposta? A pergunta inicial foi respondida e a armadilha deixou de fazer efeito? O hóspede definiu sem tematizar o Filósofo num diálogo sobre isso? Acompanhem as considerações sobre esse ponto no próximo capítulo que nomeamos: Filósofo: paradigma da relação. Mostraremos como pensar a ação do filósofo a partir dos pontos já lançados nos textos á luz de comentadores que responderam como entender o silêncio ou a fala constante, mas indireta sobre o filósofo.

4. FILÓSOFO: PARADIGMA DA RELAÇÃO

Tendo em vista que o problema central é esboçado nos textos de referência, **O Sofista** e **O Político**, fica a grande lacuna para tentar responder: afinal, como a problemática inicial foi resolvida? Como é que se responde à pergunta sobre a natureza do sofista, do político e do filósofo? Seria a possível resposta, um diálogo perdido referente ao modo do filósofo e uma possível conexão entre os arquétipos elencados? Seria uma teoria não escrita que contém veridades maiores das quais não deveria ser relegada a esfera dos escritos como quer Giovanni Reale ao trabalhar as teorias não escritas de Platão?

A pretensão é pensar em termos platônicos de que os diálogos não existem para responder questões de forma decisiva. O propósito que aparece é o de apresentar as perspectivas de análise que Platão decidiu representar com maestria e deixar os pontos abertos necessários para que se mantenha a fluidez necessária para discutir os diversos pontos, por todas as perspectivas que as questões merecem ser tratadas. Não pretendemos afirmar uma teoria mestra dos diálogos sob a égide do estrangeiro ou da hospitalidade, mas uma etapa necessária para projetar reflexões sobre temas sempre controversos e paradoxais dentro da obra platônica.

O tema foi sendo esboçado pelo hóspede no diálogo **O Sofista** sempre de forma misturada, no sentido de que alguns indicativos do que seria o filósofo aparecem no diálogo como pontos de confluência no argumento. Os teóricos da sofística⁸⁷ procuram defender uma postura de Platão como mais um pensador dentro da convulsão de pensadores que pensam o *logos*, suas implicações são uma disputa política por um local de pertencimento do saber instaurado por Platão como Filosofia em detrimento dos sofistas⁸⁸.

⁸⁷ Ponto em que Gilbert Romeyer Dherbey e Barbara Cassin concordam: Platão constrói uma identidade dos sofistas sendo que a única coisa que pode agrega-los em suas diferenças estilísticas é que todos estudam o *logos*.

⁸⁸ CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed.34, 2005.

É notório desde Kerferd⁸⁹, por exemplo, que Platão não é simplório em seu posicionamento sobre a sofística, se permitindo até mesmo apresentar Sócrates e Protágoras para trocarem opiniões de modo aberto no diálogo **Protágoras**. A linha esboçada por Platão em **O Sofista** apresenta os defeitos dos sofistas, nas suas dificuldades em compreender os problemas e de tornar as questões mais simples do que deveriam ser para caberem num paradigma fechado. Desde o diálogo **O Teeteto**, boa parte das questões e o estilo argumentativo que frisa a relatividade que advêm do modo dos homens validarem seus argumentos por padrões próprios é discutindo, apresentado os problemas das abordagens de Protágoras. Acaba vindo à tona o “parricídio de Parmênides”, como artifício para deixar a opinião dos sofistas fluir, mas esse parricídio se mostra um modo de usar o argumento dos sofistas contra eles mesmos e mostrar como o argumento de pensar o ser de Parmênides é o enfoque do texto, como uma ontoepistemologia platônica⁹⁰.

A construção dos diálogos se faz da constante revisão dos termos apresentados, para que novos pontos possam aparecer na busca pelo conhecimento e permitam a fluidez de reflexão necessária para o diálogo sempre ter espaço.

O filósofo está diluído enquanto problema em toda a obra platônica e está estabelecido como padrão pelo sentido inverso: ele definiu muito mais aquilo que o filósofo não deveria pensar ou fazer e de como sua orientação deveria seguir ao contemplar o desconhecido, mas não uma rigidez estanque de suas teorias ou verdades acabadas. O filósofo seria um diálogo constante com as diferenças e que teria o aspecto da abertura e “*philia* ao saber” que o tornariam aproximado da esfera das coisas divinas.

Não é à toa que **O Sofista** começa com o jogo do divino e que **O Político** também apresenta *Chronos* como um expoente para pensar a gestão dos homens, pois o divino é uma representação muito cara para Platão por conter as partes essenciais daquilo que se quer entender. O desligamento dessas causas primordiais, dos *archai*, é um dos distintivos mais claros do filósofo em relação aos outros: o sofista e o político.

⁸⁹ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

⁹⁰ SANTOS, José Trindade. **Para Ler Platão I: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo: Loyola, 2008. Termo que retiramos da abordagem do professor Trindade a adaptamos a partir da abordagem de uma teoria do conhecimento derivada da herança do modelo parmenídeo.

Outro esquema que sofre continuação é uma distribuição das funções primárias de uma cidade que são expostas nas alegorias fundamentadoras dos diálogos. Em **O Sofista**, caçadores e coletores das mais variadas espécies angariam rebanhos através de recursos violentos e aprisionam as pessoas em simulacros de realidade; enquanto em **O Político**, os rebanhos são cuidados por pastores das mais diversas naturezas e seu proveito é retirado diretamente através do uso da lã ou do consumo de suas carnes. Uma obra sucede a outra em procedimentos e uma coisa não caminhará sem a outra: um sofista que ensina as artes de aprisionamento para que a política possa exercer a arte de domínio sobre as massas.

O entendimento dos elementos essenciais dos seres ou os seus grandes gêneros: ser, movimento, repouso, mesmo e outro, assim como as necessidades primordiais da política: gestão de matérias-primas, ferramentas para os trabalhos, receptáculos adequados, transporte, suporte para o conflito, jogo e socorro estão adequados aos grandes gêneros: percebemos o gênero do movimento adequado à necessidade do transporte e do jogo, como promotores de bem-estar e o caminho necessário para as realizações por onde as riquezas se manifestam; pensando o gênero do repouso relacionamos as necessidades de matérias-primas e os receptáculos nos quais a estabilidade e o conforto necessário se conjugam; com o princípio do mesmo temos as ferramentas e o socorro como modos de padronização das coisas para formar uma identidade e por fim do gênero do outro temos o suporte para o conflito em que nos armamos ou nos adequamos a outras realidades de modo adequado para tratá-las, seja por enfrentamento ou negociação.

Parece-nos que os espécimes de gênero outro tendem a ser tratados apenas com o suporte para o conflito, ignorando os aspectos em que eles participam das outras necessidades ou a saída negociada. O político histórico transparece ignorar a necessidade de constante relação e o justo uso dos recursos para servir a todos, pois todos fazem parte do uso dos recursos e são fundamentais para promover o fluxo necessário de artes e recursos.

Quem pode visualizar um esquema tão grande senão alguém que não faz parte do rebanho ou dele não tira proveito indevido? Por isso a importância da figura de um estrangeiro ou hóspede que conduz o diálogo: para fazer transparecer o universo do mau uso do ensino e da política e para fazer pensar como o filósofo deveria interferir nisso. Se o filósofo interferisse nesse processo, compreendendo as etapas e buscando o conhecimento das

diferenças, poderia gerar um modelo que atribuísse com mais propriedade aquilo que é devido para todas as partes e não usaria os recursos locais como se fossem seus, mas de todos.

O político deve pensar: as funções daqueles espécimes que mudam muito rapidamente de atuação ou participação e daqueles que estão ligados à manutenção de costumes, práticas e tradições; daqueles que podem ser tidos como aliados por suas semelhanças de princípios e a relação com aqueles tidos como diferentes de suas propostas, diferentes que deve planejar ações de entrosamento e adequação. O político não pode esquecer que todos participam, não são apenas aliados ou inimigos para serem vencidos ou convencidos, mas membros da comunidade.

Ao nosso modo de pensar a escrita filosófica das diferenças, contempla a hospitalidade para com o eleata que é a ligação que permite pensar o filósofo entre adequação ontológica e política. O hóspede relaciona modelo de saber e modelo de atuação quando mostra que a diferenciação dos gêneros é feita pela constante relação e separação dos membros. O filósofo e a filosofia seriam pensados para adequar essas relações, dialogando e discordando nos pontos essenciais das questões que aparecem na obra platônica.

Alguns pesquisadores responderiam ao problema da não existência do texto o Filósofo como uma doutrina não escrita, notadamente Giovanni Reale⁹¹, isso implicaria em analisar outros textos que difundissem uma cultura oral que seria o mecanismo pelo qual Platão teria legado a etapa final de sua teoria: os assuntos sérios ou aqueles cuja linguagem tem mais dificuldade de expressar.

Não se pretende partilhar dessa opinião pelo dado que a escrita platônica tem um método muito ligado à oralidade e que descreve o objeto do conhecimento de modo muito mais denso do que um simples jogo de linguagem, como é descrito na **Carta VII** o tratado que não tem seriedade sobre coisas sérias. Se o Filósofo é um elemento intrínseco na busca pelo Sofista e aparece como modelo no diálogo **O Político**, se analisarmos as características que o texto elenca ao político ideal e ao rei ideal no fim, veremos que a proposta é enunciada.

⁹¹ REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

Busca-se compreender que o entendimento do fazer filosófico está imbricado principalmente nas concepções lançadas para o sofista e para o político que não realizam com a seriedade necessária a reflexão sobre os problemas humanos. É notável que no fim dos diálogos, personagens sendo chamados de *xene* se tornam cada vez mais notados, sobretudo nos diálogos já trabalhados e nos diálogos **O Banquete** e **As Leis**. Esses personagens trazem concepções mais acertadas dentro de seus diálogos por ser a forma que Platão encontrou para gerar o estranhamento necessário para a reflexão e a abertura necessária para o Filósofo de outro entender: o Filósofo como analista das diferenças e sempre buscando os elementos de concordância entre as diferenças, como alguém que deve ser convidado por sua capacidade de ver além daquilo que os moradores são capazes e com experiência em situações distintas das que se vivenciam no local para conciliar os problemas.

Falar como porta-voz de pensamentos já pensados e que ainda serão pensados, mas principalmente, falar para explicitar as diferenças e as similitudes com o intuito de estabelecer os pontos de discórdia e acordo necessários para compreender os fenômenos que nos cercam. Os fenômenos que nos cercam seguindo esse esquema expositivo se situam primeiramente na fronteira de qual conhecimento orienta as práticas que são seguidas (**O Teeteto**); depois na esfera de identidade e de alteridade que nos orienta para sabermos quem somos (**O Sofista**); depois ainda nas estratégias e modos pelos quais vamos negociar as diferenças e as possibilidades de sustentação delas (**O Político**) e a possibilidade de superação das diferenças no sentido do bem (**O Filósofo**).

O curioso é que, apesar de não ter um diálogo que teorize o Filósofo como objetivo de pesquisa, a ação dele é que permeia o esforço empreendido desde **O Teeteto** até **O Político**, como se o Filósofo fosse um quarto elemento que surge do equilíbrio e para o equilíbrio desses termos. É por intermédio dos filósofos que as ações são tomadas e é filósofo todo aquele que partilha de noções adequadas baseadas no saber e no pensar. O conhecimento é feito por filósofos em seu trabalho para explicitar os aspectos importantes da ordenação e do caos, surge no seio de intrigas identitárias quando se pensa naquilo que identifica os seres humanos através da cultura, principalmente, como remédio para toda xenofobia e ordena os critérios justos dos bons educadores, legisladores, políticos e reis.

No diálogo **A República**, nos livros 5 e 6, o filósofo aparece exatamente após teorizar o bárbaro e o processo educacional, como se Platão ligasse propositalmente esses temas dos

estrangeiros e da educação, seja pela falta ou pela revisão das teorias da cidade. O Filósofo aparece como aquele que deve governar e que no passo 475 e, são afirmados como os que gostam de contemplar a verdade.

Destacamos a tradução de Eleazar Magalhães que situa o Filósofo frente as questões do ser e se prontifica: “Está bem; mas se então logo assim como ser e não-ser, ele não se encontraria entre o ser puro e o não-ser absoluto? Entre os dois” (A REPÚBLICA, 477 a)⁹². Trecho em que se evidencia que o filósofo, se entendermos o hóspede desse modo, está nessa esfera entre o ser o não-ser pesquisando os seus sentidos.

Sobre a abordagem do filósofo dentro dos livros do diálogo **A República** o humor é uma marca muito forte do modo como Sócrates conduz o diálogo, mas principalmente a tensão entre *doxa* e *episteme*:

Desse modo, se admitimos a possibilidade de educarmos os olhos através do *lógos*, é forçoso inferir que no intercâmbio dos gêneros – neste caso específico o cômico e o filosófico –, entre o fazer rir do poeta, a farsa filosófica do Sócrates *gelotopoieîn* e a definição do filósofo como “amante da verdade”, há o espaço educativo da “aprendizagem”, que envolve as diferenças de *dýnamis* entre a *dóxa* e a *epistême*, entre o *philodóxos* e o *philósophos*, e que, uma vez vistas e conhecidas, possibilitam a definição do *philósophos*, nos Livro VI e VII da República, como aquele que vê as idéias, e, justamente por isto, estará sempre à mercê do riso do poeta⁹³.

Os pensadores da *doxa* não permitem o pensamento sobre os princípios, reais conhecimentos que os conhecedores tanto buscam. A natureza filosófica está assim ligada a questão daqueles que possuem a natureza de buscar a *episteme* e não as opiniões. O estrangeiro está hospedado entre os membros dos diálogos **O Sofista** e **O Político** por serem indivíduos que buscam e abrigam os familiares da reflexão, como o *xénos* se manifesta por seus juízos brandos e sua busca incessante para determinar os objetos de pesquisa, ele é um membro compatível ao propósito dos amigos de Sócrates.

⁹²PLATÃO. **A República**. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste, 2009.

⁹³MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. O FILÓSOFO CÔMICO. In: **KLÉOS** N. 2/3 : 84-99, 1998/1999. p. 97.

Se foi comentado no poema de Parmênides que o conhecimento real se dá pela aproximação com a divindade e que a filosofia estaria próxima do estudo das coisas divinas na **Metafísica** de Aristóteles, é nas ações humanas moderadas pelo saber e permeadas pela atitude contemplativa e ética que reside o fazer filosófico. Quando conseguimos estranhar as coisas e analisar as causas da estranheza a fundo, estamos realizando um projeto filosófico que é maior do que um indivíduo e não pode ser “categorizado” sem pensar as ações que o originaram, seja pela diferenciação ou pela semelhança.

A única conclusão que se pretende é que o filósofo é aquele que estranha e pensa sobre pontos diversos os problemas que aparecem, permitindo um olhar estrangeiro que só será possível se os demais interlocutores hospedarem a prática e pensarem conjuntamente. O Filósofo está contido, subentendido, descrito e analisado dentro da obra platônica e é percebido quando seus membros (principalmente os personagens eminentemente filosóficos como Sócrates ou o Hóspede de Eléia) são convidados para realizar a ação contemplativa em todos os métodos e modos de realizar o pensamento.

Não conseguimos pensar o Filósofo sem o processo que o conduz ao modo de pensar as diferenças e a identidade e entendemos na etapa do estrangeiro um passo importante para entendermos que o pensamento filosófico precisa situar as diferenças e as semelhanças em um processo em que esses termos se tornem dialogáveis e acrescentamos a seguinte opinião:

Eu penso que Platão frustrou nossas expectativas e deixou o diálogo não escrito com propósito de encorajar-nos a fazer o que Teeteto deveria ser estimulado a fazer no fim do Teeteto: tomar as várias matérias-primas das discussões precedentes e ferramentas que foram providas e pensar como combiná-las e usá-las para construir uma definição adequada. A tarefa de Teeteto foi definir o conhecimento em geral...⁹⁴

⁹⁴ GILL, Mary Louise. Models in Plato's Sophist and Statesman. **Journal of the International Plato Society 6 (2006)**. http://www.nd.edu/~plato/plato6issue/Gill_1.pdf p. 3. *I think Plato aroused our expectations and left the dialogue unwritten on purpose to encourage us to do what Theaetetus should be stimulated to do at the end of the Theaetetus: take the various different threads from the preceding discussion and tools that have been provided and figure out how to combine and use them to construct an adequate definition. Theaetetus' task was to define knowledge in general...*

A expectativa que a citação anterior mostra é uma perda necessária para o processo de formação de um pensamento. Analisando pela *lexis*, a sucessão desses diálogos resultaria na morte de Sócrates e no processo de frustração da filosofia da continuidade dos diálogos que foram lançados e um esperança na proposta do futuro: Teeteto, orientando-se para seguir caminhos socráticos e entender seus mestres. Se Teeteto foi chamado para conduzir o conhecimento em geral com o último diálogo demarcado pela ironia e maiêutica socrática (**O Teeteto**) demonstra parte do nosso esforço, pois é dito que ele muito pouco compreende dos sofistas e precisa continuar sua caminhada para se apropriar do conhecimento que foi apresentado.

Concluindo a partir de O Sofista, pouco se diz sobre o filósofo, mas é um diálogo essencial para essa compreensão:

O sofista fala pouco sobre o filósofo, mas o diálogo como um todo mostra algo do que o filósofo realmente é. Os inquiridores tentam ser filósofos na definição dos sofistas, por usarem dialética, separada de seu caminho, não existe semelhança de nenhum outro caminho de revelação da essência do filósofo; por isto é para confrontarmos o sofista dentro de nós mesmos que a filosofia pode ser seguramente estabelecida.⁹⁵

Se não há outro meio próprio para falar sobre o filósofo se não a dialética dos elementos diferentes, dois elementos essenciais já foram apresentados e ambos contém as duas grandes dimensões do filósofo: a dimensão teórico-ontológica e a dimensão político-ética. O confronto que vivenciamos em nós dos modos como o sofista opera e de como devemos pensar enquanto filósofos é o confronto necessário e constante que nos foi legado pelo estrangeiro. Mas também pensando os sentidos que participamos dos cinco gêneros supremos, devemos pensar sobre todas as diferenças e os modos como elas operam, bem como os sentidos úteis que elas apresentam sobre as nossas vidas.

Sobre a escrita dos diálogos em sua relação para o modo da escrita:

⁹⁵NOTOMI, Noburo. **The Unity of Platos Sophist**. Between the sophiste and the philosopher. Cambridge: CUP, 1999. p. 386. *The sophist says little about the philosopher, but the dialogue as whole shows something of what the philosopher really is. The inquirers try to be philosophers in definition the sophists, by performing dialectic, apart from this way, there does not seem to be any other proper way of revealing the essence of the philosopher; for it is by our confronting the sophist withing ourselves that philosophy can be secured and stabilished.*

Platão nunca escreveu o diálogo do Filósofo, mas ele jamais escreveu sobre outra coisa. Se ele não escreveu, é por que sem dúvida esta diferença, a Filosofia, não poderia ser alcançada de outro modo senão indiretamente, sobre as múltiplas diferenças que elas se impõe e que elas produzem, e que esta força não poderia ser conhecida senão por seus efeitos. Dos três gêneros, das três raças, apenas o político era definível pois sua ciência era distinta da ciência que ele se empenhou em definir.⁹⁶

A tentativa de escrever sobre o Filósofo está sempre contida nos textos platônicos, mas deve ser retirada das relações e conflitos necessários para que o diálogo das concepções promova conhecimento e mudança no modo de entender os problemas. Apresentar as diferenças dos argumentos e o diálogo dessas diferenças é muito característico do modo como Platão conduz seu pensamento e talvez a súpula deste entendimento só possa ser compreendida numa leitura completa do corpus onde a questão é discutida constantemente.

O interesse dessa pesquisa foi mostrar o espaço privilegiado que o hóspede possui dentro da construção dialógica: ser porta-voz mais evidente de diferenças e modelos de pensamentos, auxiliando no constante processo de discussão e mostrando uma mudança estilística platônica de mudar o foco de Sócrates para a continuação de um projeto filosófico que vai além de um personagem ou modelo de construção, mas pelo constate embate da tentativa de conhecer.

Se o caminho está no confronto dos métodos já apresentados, a conclusão buscará além de retomar pontos lançados no texto, mostrar suas contribuições no sentido de uma teoria de receptividade ou da hospitalidade como tratamos durante o texto: o modo de reconhecer as diferenças como parte do processo filosófico.

⁹⁶ DIXSAUT, Monique. **Le naturel philosophe**: Essai sur le dialogue de Platon. Paris: VRIN, 2001. p.363.

Platon n'a pas écrit le dialogue du Philosophe, mai il n'y a jamais écrit autre chose. S'il ne l'a pas écrit, ce sans doute parce que cette différence, la philosophie, ne pouvait se saisir qu'indirectement, dans le multiple différence qu'elles pose et qu'elle produit, et que cette force ne pouvait être connu qu'a sés effets. De trois genres, des trois races, seul le politique était definissable parce que sa science était distincte de la science que enterprenait de le definir.

CONCLUSÃO

Além de analisar o estrangeiro como um hóspede, mostramos que a hospitalidade das diferenças é uma tentativa de buscar definições mais confortáveis e de diversos modos para os problemas da definição do que vem a ser o gênero do sofista do político e do filósofo; numa simplificação: o lugar de atuação ou princípio em que devemos situar o sofista, o político e o filósofo. Esses lugares são distintos? Essas noções são separadas? A divisão desses temas é tarefa difícil e mostrada como se os três fossem termos que se relacionam todo o tempo.

Como os textos mostram essas relações? O começo dos textos de referência sempre remontando ao diálogo anterior, mostrando uma continuidade e parte do método como um comprometimento ao compromisso de dar cabo da discussão. O diálogo **O Sofista** remonta ao discutido no diálogo **O Teeteto**, enquanto o diálogo **O Político** remonta ao texto do diálogo **O Sofista**.

A continuidade do exercício do estrangeiro sempre se inicia mostrando o estranhamento perante as posturas estrangeiras. No texto **O Sofista**, o *xénos* é tido como um mecanismo de punição divina e no diálogo **O Político**, ao começar a definir a divergência com os bárbaros, eles são comparados a animais ferozes, pois a ciência política cria diferenças entre essas “raças”.

O texto **O Sofista** começa na comparação entre os ofícios como primeiro grande exercício dialético, procurando entender as profissões que tratam de captura de animais para relacionar com os humanos e seus modos de produzir conhecimento político; o texto **O Político** fala o tempo todo nas estratégias de criação desses animais. Essas estratégias são apropriações por produtos culturais de identidade que criam diferenças.

A purificação dos homens no diálogo **O Sofista** passava pelas artes produtivas tipicamente dadas como sofisticas, como a medicina, enquanto o político trata das artes de domesticação e seleção dos homens segundo suas atribuições naturais no diálogo **O Político**. Tanto os sofistas como os políticos tem um ponto em comum na construção dos textos, eles de algum modo selecionam e treinam os homens com fins de obtenção de poder. Seja “purificando” o corpo ou a alma retirando aquilo que não fosse convidativo ao projeto

sofístico ou técnico, seja domesticando através dos instrumentos da política; esses personagens possuem propósitos para a cidade em suas ações.

Se a sofística é relacionada às artes das musas provindas da Jônia, e também a arte da caça, o ofício do Político vem do ser que controla o tempo e devora os filhos e que ordenava o mundo antes dos tempos de Zeus na política, se usarmos as alegorias que melhor apresentam os respectivos personagens. O universo mitológico fundamenta o pensamento da importância desses dois ofícios, além de um compromisso de divindade que foi instituído no início do texto **O Sofista**, como uma mitologia que fortalece a noção de multiplicidade e pertencimento dos homens a realidades tão múltiplas que ele é obrigado a respeitar e buscar compreender, abrigo e combatendo em momentos distintos.

Como grande chave interpretativa, o modelo no diálogo **O Sofista** apresenta cinco gêneros supremos e a posição no diálogo **O Político** apresenta o entrelaçamento do tecido e encontra sete níveis de condução dos “pastoreados”. O primeiro diálogo apresentado definições que são necessárias para compreender o filósofo e o segundo noções necessárias para entender o sentido do sofista.

O político é relacionado ao uso que fazemos das imagens, projetando ideias de unidade e imagem de participação para todos os súditos. O sofista tem uma relação tão intrínseca à imagem que o texto fala do problema da imagem de modo bastante evidente, mostrando como o sofista manipula a imagem para mostrar algo como sendo maior do que de fato é. Ambos operam através de imagens e mecanismos de caça e aprisionamento, forjando modelos de argumentos que escondem ou limitam a realidade a um recorte confortável aos seus argumentos.

O grande embate dos textos e a grande pergunta: como o filósofo é diferente destes anteriores? Se compreendermos que são filósofos os debatedores nos diálogos socráticos teremos uma ampla noção do embate que travamos até aqui. Filósofos buscam a justa medida das ações dos grandes “arquitetos” das estruturas sociais das cidades, lidando com a educação e a política, com os costumes e o saber e com a organização dos homens através do estudo de suas leis.

O grande problema, talvez da obra platônica toda, está em circunscrever nossos limites e mostrar as falhas do homem em relação aos modelos que ele deveria seguir ou caminhar. O

filósofo é essa ferramenta divina para corrigir, apontar e redesenhar o modo como os homens pensam suas ficções e trabalham seus conceitos e hierarquias. Não podemos nos esquecer que, apesar da importância que a filosofia platônica lega ao filósofo, ele também partilha dos modelos imperfeitos e das falhas que alguns outros pensadores manifestam.

O filósofo precisou trabalhar os problemas de sua *physis* para tornar seus julgamentos mais acertados e o faz através de constantes relações. As relações da Filosofia são relações dos saberes e de como os constituímos e também relações identitárias e de alteridade. É pensando nas relações de alteridade que vemos o recurso dramático do estrangeiro ainda mais premente na tentativa de caminhar na direção do filósofo, pois esse precisa pensar no lugar do outro e de seu lugar de origem todo o tempo para gerar a adequação das diferenças.

Só compreenderemos como as coisas se relacionam ao realizarmos exercícios de constante relação e separação, motivados pelo constante indagar das coisas na forma como se apresentam e em suas essências. Daí a percepção de unidade da proposta do diálogo **O Sofista** relacionando-o ao diálogo **O Político**, pois percebemos que existem recursos dramáticos e teóricos complementares nas discussões desses textos que nos conduzem ao entendimento de uma Filosofia atuante.

Talvez uma Filosofia que opere compreendendo os termos que nos diferenciam e nos aproximam uns dos outros e que possa explicar o método para tornar esse constante processo necessário e presente na maior parte das ligações da natureza, de separação e união e da união em blocos coesos ou permeáveis na medida mais justa possível seguindo nossas predisposições.

Aí está a chave argumentativa que nos faz concordar com Cornford ao pensar que a uma teoria platônica do conhecimento para ser expressa no quarteto simétrico “**O Teeteto - O Sofista - O Político - O Filósofo**”⁹⁷, expressando uma teoria do conhecimento que perpassa pela proposta e pelos personagens dos textos.

A proposta de pensar como o sofista e o político diferem do filósofo e como o hóspede auxiliou nesse processo, evidentemente, não se encontra encerrada, mas se mantém aberta e inconclusa como precisamos lembrar que a questão deve permanecer para pensar a proposta

⁹⁷ CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's Theory Of Knowledge**. Paris: Routledge & Kegan Paul, 1957.

com maleabilidade, flexibilidade, pensando as diferenças e as semelhanças em suas características de agrupamento e separação.

A mitologia grega está cheia de exemplos que Platão retomou em seu processo de construção das teorias, mas uma noção que avaliamos como a que orienta essa proposta de forma alegórica é a parábola do tecelão, talvez derivado da noção grega das moiras tecendo o destino e definindo a vida dos homens como fios na tapeçaria do tempo. A conciliação dos homens perfaz a esfera do modo divino e do mesmo modo que um tecelão agrupa os fios segundo suas possibilidades e afinidades, nós nos agrupamos e agrupamos os menores por afinidades e características, compondo um amálgama de relações.

No processo de composição do tecido social, alguns são engenhosos na forma como agregam elementos que são reconhecidos para gerar fios estáveis e costuras sólidas da sociedade, esses poderíamos chamar de sofistas. O uso da retórica é uma forma sábia de construir individualidades, mas perfaz um artifício cruel quando não reconhece seus limites e perde o sentido de unidade e pertencimento que os homens precisam em sua função de acometer os homens em comunidades.

A conclusão que chegamos é que devemos ser domesticados gradualmente para convivermos com a docilidade necessária para evitarmos conflitos e desentendimentos, abdicando de nossa convivência com semelhantes que tenham características outras agressivas ao nosso modo de viver. Não devemos, no entanto, tratar as diferenças como inimigas, pois são parte do processo no qual participamos e devemos retirar das diferenças importantes lições dos modos como pensamos a totalidade das coisas.

Talvez a partir do constante processo de análise das diferenças nos modifiquemos e modifiquemos aos outros de modo menos agressivo e consigamos obter o mútuo ganho que advém daqueles que partilham grandes bens de tradições distintas, que partilham seus produtos e crescem juntos. As diferenças sempre existirão, mas pensar como devemos tirar proveito delas na relação com os outros através do pensamento é o resumo da proposta que buscamos desenhar.

Esse processo só é possível se pensarmos o fazer humano através da hospitalidade para com o estranho, reconhecendo dentro do estranho algumas similaridades e esferas com as quais ele participa do nosso processo de desenvolvimento. O exercício de falar através do

outro e se reportar às diferenças deve sempre ser mantido, como alternativa para que o próprio fluxo das coisas se mantenha, como alternativa para promover justiça aos que dela são merecedores e para adequar a nós mesmos, enquanto outros, em vários esquemas de conhecimento.

Ao lembrarmos que também somos outros e que em determinadas esferas de participação os outros são melhores participantes do que nós, poderemos conciliar as diferenças de modo menos xenófobo e com críticas severas ao próprio modelo quando for necessário.

No fim, esse trabalho fala de política em Platão, de ontologia em Platão e de receptividade em Platão. Temas que são capitais para o fazer filosófico, o filósofo é muitas vezes mal recebido por seus diferentes e precisa se portar com polidez e cautela para ganhar seu espaço. Pensar a ontologia ajudou a realizar o cenário que explicitou o ponto em que o sofista não pode se defender: que seu argumento é diferente e não o não ser, pensar a política mostrou como a organização dos governantes precisa ser focada nas necessidades dos governados e principalmente pensar que essas teorias precisam ser convidativas aos indivíduos, pois todos somos diferentes e estranhos uns aos outros, todos precisamos ser hospedados por uma Filosofia que compreenda seu papel de leitora e avaliadora das diferenças.

Cabe a Filosofia esse papel de relação com o ensino e a ordem, mas principalmente da coerência do uso dos termos, recursos e forças para compor com equidade o cenário de nossa vivência. A Filosofia não é exclusiva dos atenienses, nem pode ser entendida em sua plenitude, segundo Diotima, sem a relação com o além mar. Se a relação de hospitalidade ocorre apenas entre os de origem comum ou entre os mais distintos o mais importante e pensar nas posturas e estratégias adequadas aos modos como os diferentes se manifestam.

O diálogo **O Político** mostrou que alguns animais são arredios a proposta de domesticação, mas não fortaleceu a ideia de excluir os diferentes, devemos nos afastar deles e não forçá-los a participar de um ambiente ao qual não estão prontos para participar. A leitura desses animais pode ser de homens estrangeiros ou mesmo cidadãos, mas como falamos com a citação no início do texto: o homem bom tem como pátria todo o mundo e isso se relaciona

com a aceitação das diferenças e a experiência para lidar com os conceitos que são mais caros à humanidade.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE PLATÃO

PLATO. **Plato Complete Works**. S.L: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. **Theaethus – Sophist**. LOEB Classical Library. Trad. Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 2006.

_____. **Der Sophist**: Griechisch-deutsch. Trad. Felix Meiner Verlag Philosophische Bibliothek Band: 1985

PLATON. **Oeuvres completes**. Paris :Les Belles Lettres, 1930.

PLATÓN .tomo 4: **El Sofista**, Medina y Navarro, Madrid 1871.

_____. **Sophiste**. Trad. Nestor Luis Cordero. Paris: Flammarion, 1993.

PLATÃO. Diálogos I: **Teeteto/Sofista/Protágoras**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

_____. Diálogos III: **Fedro/Eutífron/Apologia de Sócrates/Críton/Fédon**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

_____. **O Sofista**. In: Diálogo: O Banquete; Fédon ; Sofista ; Político. seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza (O Banquete), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). -. São Paulo :Abril Cultural,1979.

_____. **O Sofista**. Trad. Juvino Maia e Henrique Murachco. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **A República**. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste, 2009.

OUTRAS OBRAS

ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. **O não-ser na ontologia de Platão**: um estudo da ‘República’, (475d1- 480a13) ao ‘Timeu’ (47e3 - 53d4). Campinas, SP: [s.n], 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Bauru: Edipro, 2006.

BENOIT, Hector A. **A Odisséia dramática de Platão**: a questão metodológica das temporalidades. (Livro primeiro da tetralogia do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004.

_____. **A Odisséia dramática de Platão**: do novo Édipo ao saber da morte. (Livro terceiro da tetralogia do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004.

_____. **A Odisséia dramática de Platão**: as aventuras e desventuras da dialética socrática. (Livro segundo da tetralogia do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004.

_____. **A Odisséia dramática de Platão**: do retorno de Dioniso à physis originária. (Livro quarto da tetralogia do pensar) Tese de livre docência, Unicamp, 2004.

_____. **Sócrates**: o nascimento da razão negativa. São Paulo: Moderna, 1996.

CANFORA, Luciano. **Um ofício perigoso**: a vida cotidiana dos filósofos gregos. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da Verdade em Platão**. São Paulo: Loyola, 2010.

CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed.34, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sobre o Político de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

CORNFORD, Francis MacDonald. **Plato's Theory Of Knowledge**. Paris: Routledge & Kegan Paul, 1957.

CORLETT, J. Angelo. **Interpreting Plato's dialogues**. Great Britain: Classical Quarterly, 1997. Vol. 47, No. 2.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Trad. André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio/Brasília: UnB, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DHERBEY, Gilbert Romeyer. **Os Sofistas**. Lisboa: Edições 70, 1999.

DIÈS, A. **La definition de l'être et la nature dès idées dans Le Sophiste de Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932.

DIXSAUT, Monique. **Le naturel philosophe**: Essai sur lê dialogue de Platon. Paris: Lês belles lettres, 1985.

FINLEY, Moses I. **Aspectos da Antiguidade**: Descobertas e controvérsias. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Política no Mundo Antigo**. Lisboa: Edições 70, 1997.

- GILL, Mary Louise. Models in Plato's Sophist and Statesman. **Journal of the International Plato Society 6 (2006)**. http://www.nd.edu/~plato/plato6issue/Gill_1.pdf p. 3.
- GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HADOT, Pierre. **O que é Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HARTOG, François. **Memória de Ulisses : narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- _____. **Le miroir d'Herodote**. Essai sur la representation de l'autre. Paris: Galimard, 1980.
- HAVELOCK, Eric A. **Preface to Plato**. Harvard: Harvard University Press, 1963.
- HERÓDOTO. **História**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- JOLY, H. **Etudes platoniciennes: la question des étrangers**. Paris: VRIN, 1992.
- KRAUT, Richard (Ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KOYRE, Alexandre. **Introduccion a la lectura de Platon**. Madrid: Alianza Editorial, s.d.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.
- MACCOY, Marina. **Platão e a Retórica dos Filósofos e Sofistas**. Trad. Lívia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença: Uma leitura do sofista**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- MATTÉI, Jean François. La subversion sophistique chez Platon. In: **Noesis**. N. 2. 1998.
- _____. **L'étranger e le simulacre: essai sur la foundation de la ontologie platonicienne**. Paris: PUF, 1983.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. O FILÓSOFO CÔMICO. In: **KLÉOS** N. 2/3: 84-99, 1998/1999.

_____. “Hefesto, vem cá , depressa, Platão precisa de ti”. (D.L., III, 5). In: **KLÉOS** n.9/10: 67-87, 2005/6.

_____. O Filósofo e o sofista no Mênon de Platão. In: **KLÉOS** n.1: 211-229, 1997.

MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. Trad. João Batista da Costa. 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

O'BRIEN, Josiah. **Democracy and Knowledge**: Inovation and Learning in Classical Athens. Princeton: Princeton University Press, 2008.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2003.

PEREIRA FILHO, Gerson. **Uma Filosofia da História em Platão**: O percurso histórico da cidade platônica de As Leis. São Paulo: Paulus, 2009.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

SANTOS, José Trindade. **Para Ler Platão I**: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Para Ler Platão II**: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Para Ler Platão III**: Alma, cidade, cosmo. São Paulo: Loyola, 2009.

SCHALCHER, Maria da Graça Franco Ferreira. MITO E PARTICIPAÇÃO NO TIMEU DE PLATÃO. In: **KLÉOS** N.1: 157-165, 1997.

SILVA, José Lourenço Pereira da. **Sobre o Método dialético da divisão por espécies no “Sofista”**. Unicamp: Dissertação de mestrado, 2000.

_____. **O Sofista de Platão**: uma revisão da hipótese das formas. Tese de doutorado. Campinas, 2005.

SILVA, Markus Figueira da. Sedução e Persuasão: os “deliciosos” perigos da sofística. **Cadernos Cedex**: A Filosofia e seu ensino, v. 24, n.64, dez. 2004.

SISSA, Giulia; DETIENNE, Marcel. **Os Deuses Gregos**. Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo:

Perspectiva, 2005.

SOARES, Antonio Jorge. **Dialética, educação e política**: uma releitura de Platão. São Paulo: Cortez, 2002.

SOUZA, Eliane Christina. **Discurso e Ontologia no Sofista**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

TAYLOR, A. E. **Plato**: The man and his work. London: Methuen & Co, 1949.

TRABATTONI, Franco. **Escrita e oralidade em Platão**. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente, Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial/Ilhéus: Edipro, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1992.

VLASTOS, Gregory. **O Universo de Platão**. Trad. Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

_____. **Platonic Studies**. Princeton: Princeton University, 1973.