

ANTIFONTE

E O MOVIMENTO SOFISTA *

- * O texto que agora se publica, constitui a versão integral do *Trabalho de Síntese* apresentado nas Provas de Aptidão Científica e Capacidade Pedagógica, realizado nesta Faculdade, nos dias 21 e 22 de Julho de 1994, cujo júri foi presidido pelo Professor Doutor Ferreira de Brito, Presidente do Conselho Científico, e pelos vogais Professora Doutora Maria José Vaz Pinto, da Universidade Nova de Lisboa, e Professor Doutor Álvaro dos Penedos, da Universidade do Porto.

Por razões óbvias, omite-se a *NOTA PRÉVIA*. Todavia, não queremos deixar de reiterar os nossos agradecimentos aos Professores Doutores Maria José Vaz Pinto, da Universidade Nova de Lisboa, Álvaro dos Penedos, da Universidade do Porto, Romeyer Dherbey, da Universidade de Paris Sorbonne (Centre De Recherches Sur La Pensée Antique), Michel Adam, da Universidade de Bordéus, Levi Malho, da Universidade do Porto, assim como, à Dr.^a Ana Paula Quintela, da Universidade do Porto.

I

"HORIZONTE DE PRÉ-COMPREENSÃO"

A significação normal das palavras em relação aos actos muda segundo os caprichos dos homens.

(Tucídides, III, 82)

1. Ausências

Como nota introdutória ao tema deste trabalho sublinhe-se desde já, que o desconhecimento acerca de Antifonte é conflagrador! Para lhe atribuímos uma data, partimos do princípio de que ele é contemporâneo, pelo menos, de um outro Antifonte, o orador, figura proeminente do golpe constitucional de 411. Este pressuposto remete-nos, imediatamente, para um outro: tomar como segura a existência de dois homens do mesmo nome, coexistindo no mesmo tempo e lugar e com uma linha de pensamento antagónica.

Qualquer abordagem ao pensamento de Antifonte tem de partir sempre de certos pressupostos. Na nossa interpretação, tomámos alguns como seguros, ainda que como hipóteses de trabalho, para, a partir daí, promover a verificação das mesmas.

A tentativa de recriação do seu pensamento prevê a convicção da existência de uma filosofia propriamente antifônica, com a força e alcance necessários à sua integração no grupo dos filósofos gregos mais notáveis. A razão pela qual Antifonte se coloca, ainda, numa posição adjacente, radica no facto dele se constituir como um dos pensadores mais atingidos por esse "holocausto", razia surda e milenária, que se abateu sobre os escritos dos primeiros filósofos (2).

Do seu espólio biográfico depredado, falaremos mais adiante. Mas, como referimos, este esquecimento, esta fragmentação, atinge, inclusivamente, a sua própria identidade. Ele corre o risco de se ver confundido com mais do que um dos seus contemporâneos.

Nessa medida, o reencontro definitivo deste Antifonte seria, também, a redescoberta de uma data precisa, de uma filiação, de um demo, que se perdeu ou foi esquecido.

Aceitemos a metáfora: dois mil e quinhentos anos depois, damo-nos à cabeceira deste silêncio, marcado por fracturas e ausências, omissões e ténues sinais de ... vida. Cumpre-nos "ler" nas entrelinhas dos segredos, das fissuras, arriscar a concordância e a reunião, esperando pelos bons ofícios de uma certa "iluminação" intuitiva.

Não obstante, nunca deixará de ser um prognóstico reservado. O trabalho a desenvolver, no sentido do estabelecimento de um perfil seguro e verosímil de todo o pensamento pré-platónico, reveste-se de uma extraordinária e, por vezes, incontornável complexidade. Geralmente, destes filósofos, resta-nos pouco mais que um nome, um lugar, uma data aleatória e alguns períodos, frases, truncadas e sem contexto. É, em larga medida, um *diálogo* surdo, ausente, quase impraticável, no limiar imaginário de um silêncio profundo. Perante tais dificuldades, o ensaio de um percurso que conduza, tão próximo quanto possível, ao núcleo do pensamento do filósofo, impõe a necessidade de um amplo "horizonte de pré-compreensão", ou seja, deve conhecer-se, com a máxima precisão, o contexto em que o filósofo *pensa* (3).

O filósofo grego pensa num cenário muito preciso. Nos limites claros e distintos da Cidade; numa relativa abertura aos outros mundos, mas, em última análise, em guarda na defesa das virtualidades e superioridade do seu próprio *centro* (4). Quando a Polis desaparece como unidade autónoma e independente, surpreende-se nas filosofias desse período uma nítida ressonância, uma cumplicidade, entre uma integridade físico/psíquica perdida e as novas perspectivas de readaptação a um espaço menos delimitado, quicã hostile, dificilmente controlável. A Cidade, como organização supostamente em *desalinho*, funciona, contudo, como um espaço perfeitamente ordenado, como o único local onde o grego detém o direito à privacidade, em última instância, o *sítio* onde reencontra sempre as (suas) *coisas* à medida do seu pensar: «(...) *La raison grecque* (...), *Dans ses limites comme dans ses innovations*, (...), *est fille de la cité*. (...)» (5).

Recuemos até ao dealbar da época arcaica. Apercebemo-nos de uma certa dispersão dos *peões*, sem rei nem *roque*, com alguns sacerdotes e cavaleiros à mistura.

A destruição do império micênico arrasta consigo a própria figura do Anax, detentor incontestável de uma archê absoluta. Essa devastação causa uma terraplanagem do próprio espaço, um decapitar das torres, uma transladação da Acrópole como centro do poder e como ponto médio privilegiado entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses.

A Cidade emerge de um obscuro caos, do desconforto do desabrigo, de um passado perdido, sem memória, como o melhor arranjo, denominador comum que reúne e reconcilia peões, cavaleiros e sacerdotes. Edificar-se-á, então, um outro espaço, homocêntrico e discorrente, donde emergirá o filósofo, como uma das criações mais peculiares da polis. A sua arquitectura mental, a estrutura do seu pensamento, obedece, em larga medida, a uma determinada esquadria confinante com os próprios limites da Cidade. Este quase decalcamento, esta filial similitude é-nos dada, numa primeira abordagem, pelo seu próprio *curriculum*. Na sua bibliografia surge-nos o *politikos*, na sua condição de *politês*, como criador ou reformador de uma *politeia* ⁽⁶⁾. Em desespero de causa, é ele mesmo que participa numa alteração violenta dessa politeia ⁽⁷⁾.

Quando todos os recursos forem esgotados, ele empreenderá a fuga na busca de uma outra Cidade, Constituição, governo ou governante ideal. Após todas as frustrações e exílios, ele guarda ainda a chave de uma porta idealmente inscrita, saída de emergência, através da qual salva das cinzas os "haveres" filosóficos, para uma outra dimensão ainda *possível*. Utopos, esse lugar de parte nenhuma, dócil e temperado, do lado de lá da ignorância, do amadorismo, da agreste realidade. Desta última passagem, para a outra margem, mantêm-se ainda, os limites, as proporções, o espaço conformante da Polis!

2. Glórias e Miasmas

Partindo da hipótese da existência de, pelo menos, dois indivíduos do mesmo nome, contemporâneos um do outro, a data de 411 representa um ponto de partida relativamente seguro, na tentativa de esclarecer o que designaríamos como "O Caso Antifonte" ⁽⁸⁾.

Esta data corresponderia à fase de maturidade, à acmê, no sentido de plenitude intelectual, tanto do orador como do sofista.

Nesta altura, em Atenas, o orador Antifonte é um logógrafo altamente conceituado. Esta consideração de que desfrutava, junto da classe política e intelectualmente diferenciada, teria contribuído para que assumisse um papel tão proeminente, inclusivamente como teórico do movimento, na subversão oligárquica dos 400 ⁽⁹⁾. Ora, constatando-se por vezes, junto de determinadas fontes, uma certa hesitação, uma clara dificuldade numa separação inequívoca das duas personagens ⁽¹⁰⁾, concluiríamos, numa primeira análise que, na eventualidade da existência de dois indivíduos do mesmo nome, a fase de maturidade do sofista verifica-se, igualmente, neste período.

411 representa um ponto intermédio entre datas decisivas: 461, o ano da instauração do regime democrático em Atenas; 404, o ano dos "trinta tiranos", período de todas as manchas e feridas. A linha que une as duas margens é aquela que vai da inocência ao pecado, com uma multiplicidade de perigosas tentações ao longo do percurso. É uma curva demasiado apertada, que conduz a um plano cada vez mais inclinado. É uma ruptura inicial, um primeiro golpe descompressor no desvario grassante na área democrática. Esta operação repetir-se-á em 404, de uma forma ainda mais dolorosa e contundente, sem suturas.

De um ano de terrores, emerge uma democracia tolerada e fragilizada, cuja tarefa inicial consistirá em gerir culpas e pesares. Dobrada sobre si mesma, a Cidade apaga nódoas e miasmas promovendo o exorcisar de todos os fantasmas. Esta psicose purgativa, a busca redundante de um nivelamento apaziguador, promove o aparecimento de outros espectros inoportunos, que o poder político, de novo e em nome de uma illusória aquietação, encarregar-se-á de silenciar.

Não se trata, contudo, de uma actuação sem precedentes. No período que decorre de 461 a 411, figuras prestigiadas das artes e das letras, são objecto de processos semelhantes. Anaxágoras, Protágoras, Fídias (e até Aspasia!), são alvo de sinuosos conluios que, por interposta pessoa, visam, numa primeira fase, desgastar a imagem de Péricles, como referência tutelar da democracia e, em última instância, colocar em causa o próprio regime. Todavia, durante boa parte deste período, estamos numa conjuntura diferente. É uma época de gestão e aprofundamento de glórias recentes, que coincide com o estado de graça da democracia ateniense.

A Péricles pertence a tarefa de trabalhar e aprofundar a reforma democrática de Clístenes. A sua actuação política caracteriza-se pela necessidade de incrementar modelos de desenvolvimento e modernização da cidade em todos os quadrantes, a todos os níveis. Na consecução desses objectivos, tem de capitalizar, com inteligência e eficácia, os lucros decorrentes da solidariedade, anteriormente expressa, às cidades gregas da Ásia Menor. O resultado desta política salda-se pela eclosão inevitável de uma dupla conjuntura, antagónica e dilacerante, onde os valores da liberdade e autonomia não coincidem com prepotência e sujeição.

A esta distância, não deixam de ser motivo de espanto e admiração, os níveis de prosperidade e desenvolvimento atingidos por Atenas sob a égide do partido democrático, tal como a profunda extensão da democracia.

Vejam, entre outros, alguns aspectos significativos:

- a) a possibilidade dada a todos os cidadãos de participarem na condução dos negócios políticos, através de uma intervenção activa tanto na Assembleia dos 500, como na Assembleia Popular;
- b) a instituição de uma remuneração a todos aqueles que eram eleitos para o exercício de um cargo público (*misthophoria*);
- c) a importância cada vez maior dos tribunais populares no julgamento dos processos, com a correspondente remuneração aos que aí exerciam a sua actividade, através da instituição do *misthos heliastikos*;
- d) a criação de um subsídio para os indigentes, que lhes assegura a presença nas representações teatrais;
- e) a redacção de um estatuto que assegura uma boa protecção aos estrangeiros residentes;
- f) a progressiva *humanização* da escravatura, que vai permitindo a liberdade a alguns escravos (11).

Atenas exerce assim, um enorme fascínio. Constitui-se como ponto obrigatório de passagem ou como nova morada, tanto para comerciantes de diferentes pontos do mundo grego, como para a fina-flor da nova sabedoria, que passeia a sua ciência na praça aberta a cidadãos e estrangeiros, ou então, até altas horas, no

simpósio, onde os espíritos em "alvorço", são capazes de todas as discorrências e conjecturas!

Todavia, na face oculta desta exuberância, vão-se reunindo as cidades insurgentes numa revolta em cadeia.

A criação da Liga de Delos, era o resultado natural de uma aliança tácita que havia funcionado plenamente durante as guerras pérsicas. O objectivo essencial da Liga seria assegurar a independência e o funcionamento das instituições democráticas das cidades aliadas, isto é a Liga pretendia apresentar-se como um bloco político-militar representante do mundo livre grego. Mas, como diz Tucídides, «(...) a *significação normal das palavras em relação aos actos muda segundo os caprichos dos homens* (...)» ⁽¹²⁾, ou seja, nesta associação de conveniências e boas vontades, concretizada através de consideráveis depósitos monetários no chamado tesouro de Delos. Atenas apropria-se rapidamente desses bens em benefício próprio, transferindo até, numa fase posterior, o tesouro para a cidade! Como consequência, surgem levantamentos de fundos, que são aplicados tanto na recriação urbanística e monumental da cidade, como no funcionamento do próprio sistema político. Se acrescentarmos ainda, a progressiva asfixia do comércio das cidades perante a acção monopolizadora de Atenas, temos criadas as condições necessárias ao assomar de um vasto descontentamento, assim como a eclosão, intermitente, de bolsas de resistência e contestação activas ao império ateniense ⁽¹³⁾.

A partir deste momento, Atenas está já sitiada, se bem que ainda ao largo. Vinte e sete anos (431-404), é o tempo suficiente para que este cerco se vá fechando até uma humilhante e incondicional rendição.

Ao longo deste percurso, assinalámos a presença de espectadores atentos, perspicazes, certamente críticos perante a série de acontecimentos chocantes e contundentes: Guerra do Peloponeso; anos de peste; desaparecimento de Péricles (429); prepotência de Atenas perante as cidades aliadas, com um pungente rol de genocídios, violentações e medo. A lista é impressionante: Plateias, Lesbos, Samos, Mitilene, Delos, Naxos, Tasos...; e, por fim, o desfile de chefes políticos ambiciosos, por vezes corruptos, demasiado emocionais, avivando a cada momento a memória de Péricles, como um chefe político insubstituível, acima de todas as suspeitas.

Antifonte, tanto o orador como o sofista, são, certamente, testemunhas e espectadores atentos. O seu pensamento e a sua

acção estão profundamente ligados ao evoluir dos acontecimentos e ao exame por eles realizado dos mesmos. Se o orador entra em ruptura com o sistema de uma forma violenta, no sentido de impor, talvez, o regime dos altamente diferenciados (*Kaloi Kagathoi*)⁽¹⁴⁾, igualmente o sofista representa, no plano das ideias, uma ruptura com os limites tradicionais do sistema democrático. O orador e o sofista, ainda que no plano das ideias tenham seguido caminhos diametralmente opostos, encontrar-se-iam de acordo num ponto: em função da análise dos acontecimentos, foram levados a concluir que *aquela* democracia perdera a credibilidade. Enquanto o orador, como alternativa, envereda pelo caminho mais curto, o sofista arrisca a proposição do aprofundamento e da reinvenção da própria "ideia democrática"!

II

O MOVIMENTO SOFISTA

1. Os Sofistas em Atenas

«(...) *Comme il y a des poètes maudits, il y eut des penseurs maudits, et ce furent les Sophistes (...)*» Romeyer-Dherbey⁽¹⁵⁾

Os pensadores Pré-Socráticos mais proeminentes são naturais das zonas ultramarinas ou de emigração. A ligação que eles estabelecem com Atenas é muito ténue. Parménides e Zenão de Eleia teriam aí estado de passagem, encontrando possivelmente o jovem Sócrates⁽¹⁶⁾; Anaxágoras de Clazómenas aparece em Atenas como uma espécie de hóspede de Péricles. E pouco mais. Inclusive Protágoras de Abdera, tal como Anaxágoras, teve uma estadia relativamente longa na cidade a convite de Péricles.

É sobretudo com a chegada dos Sofistas, e muito particularmente com a vinda de Protágoras, em meados do século V, que Atenas estabelece um contacto permanente, quotidiano com a Filosofia. Só que aí não havia um interesse particular pelas questões de ordem cosmológica⁽¹⁷⁾. A prioridade é dada aos problemas de ordem política e social decorrentes da instituição do regime democrático.

Péricles, o solitário "aristocrata democrata" (18) terá tido a clara percepção da urgência de uma formação teórica e de uma preparação activa dos cidadãos e, nessa medida, da necessidade de incentivar aquilo que hoje designaríamos de um recrutamento de novos docentes (19).

Professores (*sophistês*) no sentido de formadores, transmissores de um saber de segundo grau, mais específico, orientadores de um estágio de especialização necessário ao futuro líder partidário, ao "parlamentar", ao político de carreira. Em última análise ao *politês* em geral, ao cidadão comum que, em qualquer circunstância, podia ser chamado a exercer funções na *Boulê*, na *Ekklêsia* ou na *Hêliaia* como jurado, acusador ou réu (20).

O regular funcionamento das instituições tinha implícita a capacidade do cidadão, enquanto emissor, "saber falar", no sentido do saber *como* e *do que* "fala", e enquanto receptor, compreender aquilo acerca do que se "fala" (21), no sentido da descodificação, da inteligibilidade dum *logos* pronunciado (22).

Ora esta exigência comunicativa era intrínseca à própria formação da Polis. Todavia, se durante um largo período de tempo este meio altamente influente no exercício da administração estava fundamentalmente circunscrito a um grupo aristocrata, hereditariamente identificado com a posse e gestão da *archê* — sobretudo porque na base da mesma estava implícita a reivindicação de uma ligação genealógicamente divina — com a instauração do regime democrático há como que um cair do "poder na rua"! "Na rua", ainda que um tanto metaforicamente, na medida em que o próprio regime democrático ateniense pressupunha qualquer coisa de semelhante a um "poder popular", onde soldados, marinheiros e cidadãos em geral tinham, ao nível do poder, uma capacidade não só deliberativa como executiva, evidente (23). Péricles sabia que para ganhar esta **aposta** não era suficiente criar as instituições, colocar aí os cidadãos e esperar, então, que os mesmos "fizessem", **sem mais**, a Democracia. Tornava-se necessária a existência não só, de uma sólida base material de sustentação, como já vimos (cap. I), mas também, de um suporte intelectual suficientemente consistente.

Uma das chaves do êxito residia na possibilidade de uma formação geral dos cidadãos. Ou seja, criava-se a necessidade de elevar de uma forma significativa os índices de **cultura** (em geral) (24) dos atenienses ou, na circunstância mais do que provável, de um tal projecto se verificar globalmente impraticável,

dotar dessa mesma formação aqueles que, eventualmente, pudessem vir a desempenhar um papel mais destacado na condução dos negócios públicos ⁽²⁵⁾.

Essencialmente, o entendimento que aqui está subjacente é que este tipo de sistema político só se consegue e efectiva através de uma ampliação significativa dos horizontes intelectuais, onde se reduzam substancialmente as margens de risco constituídas pela ignorância, a insensatez e a intolerância. A manutenção e o regular funcionamento de uma democracia, assim concebida, só é possível, se na balança de um corpo social instável e em mutação, os valores da ilustração, da temperança (*sôphrosynê*) e da prudência, aliados a uma competente capacidade persuasiva (*peithô*), pesarem mais do que os seus contrários.

Torna-se assim necessária a distenção do horizonte mental, elevando-se significativamente a capacidade amortecedora do intelecto através dum maior "poder de encaixe" e gestão da informação recebida ⁽²⁶⁾.

Resta saber, numa primeira análise, se os Sofistas eram os educadores de que Atenas necessitava e se, por outro lado, Atenas mereceu os Sofistas que, de facto, teve.

2. A Importância De Um Nome

«(...) *Le terme de "sophiste", au V siècle, était appliqué indifféremment aux "bons" et aux "mauvais"* (...)» C. Ramnoux ⁽²⁷⁾

Os Sofistas não criaram um novo conceito para designarem quem eram e ao que vinham. Limitaram-se a adoptar um termo que possuía uma poderosa significação na caracterização de personalidades ilustres ⁽²⁸⁾. O termo *sophos*, da família de outros termos como *sophia*, *sophistês*, *sophizesthai* que se relacionam ainda com *deinotês*, é utilizado na linguagem corrente, aquando da chegada dos sofistas a Atenas ⁽²⁹⁾.

Chamando-se pelo nome que julgavam melhor adequar-se à função que exerciam, recusaram-se à falsa modéstia de, pensando-se uma coisa, dizerem-se uma outra.

Das palavras de Protágoras ⁽³⁰⁾, sabemos o que Platão referiu (quis?) que ele disse, mas poder-se-ia conjecturar, numa base de relativa segurança, acerca daquilo que não estando expresso no Diálogo, poderia permanecer implícito no discurso que ele aí profere.

Na sua maior parte, os sofistas chegam a Atenas oriundos de diferentes pontos do Mundo Grego. Esta circunstância jogava simultaneamente contra e a seu favor. Se a sua estadia na cidade criava em muitos jovens um misto de xenofilia, excitação e regozijo, como seria o caso do jovem Hipócrates ⁽³¹⁾, também é claro que a sua presença junto de determinados sectores atenienses, mais idosos e conservadores, suscitava uma característica reacção xenófoba, evidenciada pela suspeição e hostilidade a tudo aquilo que, parecendo novo ou diferente, não era ainda controlável ⁽³²⁾.

Parece assim, que os Sofistas sabendo-se tolerados e consentidos, experimentavam a precaridade do seu estatuto de estrangeiros ilustres porque, no essencial, "ignoravam" regras básicas do *costume*. Exigia-se-lhes que participassem no jogo de sombras e simulacros onde cada um pensando-se aquilo que era, não o revelava, aguardando atrás de um biombo ou de uma máscara qualquer, que outra personagem o fizesse por si.

Deste modo conseguia-se através de um processo de hetero-identificação subtrair o visado à responsabilidade e transparência de assumir a sua própria função, salvaguardando-se assim o índice de pudor e moderação necessários ⁽³³⁾. Ou seja, os Sofistas não só se pensavam como se diziam professores (*sophistês*), ainda que, julgando-se uma tal coisa, devessem revelar uma outra, escondendo-se «sob o disfarce ou o véu da poesia, como Homero, Hesíodo, Simónides, ou dos mistérios e dos oráculos como Orfeu, Museu e seus discípulos», ou ainda sob o manto da ginástica ou da música! ⁽³⁴⁾.

Ora, o que simultaneamente une e separa os Sofistas dos seus antecessores é não só o nome e o uso que fazem do mesmo, como o profissionalismo com que encaram a sua própria actividade. Eles pretendem ser associados à tradição que reunia na mesma designação aquilo que se poderia considerar o escol da intelectualidade grega ⁽³⁵⁾. *Sophos* e *sophistês* eram termos sinónimos que se aplicavam, sem objecções, aos poetas, aos Sete Sábios, aos pré-socráticos e mesmo aos videntes, rapsodos e músicos, isto é, a todos aqueles que se notabilizavam pela sua *sophía* e pela prática que faziam da mesma (*sophizesthai*) ⁽³⁶⁾. *Sophistês*, como um substantivo derivado do verbo *sophizesthai*, significava professor, alguém que tem algo a ensinar ou a comunicar, uma vocação pedagógica. Com este sentido havia sido utilizado para caracterizar Homero, Hesíodo, Sólon, Pitágoras, Parménides ou Empédocles.

Inclusive, em relação aos dramaturgos do século V, pensava-se que tinham uma função pedagógica a desempenhar ⁽³⁷⁾. Em síntese, dir-se-ia que os Sofistas pretendiam inserir-se numa linha sapiencial que reunia a tradição intelectual anterior e que era caracterizada, essencialmente, por determinados traços comuns: uma capacidade intelectual acima do normal; acesso privilegiado a conhecimentos inacessíveis ao resto dos homens; um saber útil, necessário, revelador e **comunicável**.

Por outro lado, onde eles se afastam da anterior galeria de mestres é no momento em que assumem a sua actividade numa perspectiva eminentemente profissional e, nessa medida, como algo susceptível de merecer a atribuição de uma remuneração. Esta circunstância suscita duas questões: saber se havia "espaço" e justificação para o tipo de ensino por eles ministrado, e tentar determinar a causa da discussão levantada acerca dos seus ganhos. A presença e a necessidade dos sofistas em Atenas já terão sido em certa medida justificadas. Eles estavam a preencher, **de facto**, uma lacuna do "sistema educativo ateniense" ⁽³⁸⁾.

Aos jovens era administrado um ensino que poder-se-ia designar como uma instrução básica, que consistia essencialmente na actividade do paidotribés (educação física e actividades desportivas), do citharistés (música) e do grammatistés (leitura, escrita, aritmética e memorização das obras dos grandes poetas). Ora, os Sofistas representavam uma nova classe docente ⁽³⁹⁾ apta a fornecer um ensino de nível superior, possivelmente a uma faixa etária a partir dos catorze anos ⁽⁴⁰⁾ e que, visando o aprofundamento de alguns aspectos dos conhecimentos anteriormente adquiridos, abriam a possibilidade não só do aluno a participar de uma forma activa na vida política e cultural ateniense, como também a de poder vir a assumir um papel destacado, de liderança na vida pública ⁽⁴¹⁾.

3. Anátemas

«(...) *In all the essentials of this quarrel it was Plato judged to be right and the sophists who were in the wrong (...)*»

G. B. Kerferd ⁽⁴²⁾

Apesar disso, ou por isso mesmo, os Sofistas constituíram-se como objecto de maledicência e detracção. A causa visível, publi-

citada para essa hostilidade, relacionava-se sobretudo com a remuneração que recebiam pelo seu ensino e, como consequência disso, alegava-se que se demitiam da liberdade de escolher os seus alunos. Este aspecto representa quase uma obsessão em Platão ⁽⁴³⁾, encontrando-se nos seus escritos 31 referências aos proventos dos Sofistas ⁽⁴⁴⁾.

Tendo em conta os antecedentes e partindo do princípio de que na sua maior parte eles não possuíam "fortuna pessoal" ⁽⁴⁵⁾, sendo ainda prática corrente e pacificamente aceite a remuneração de outras profissões, poder-se-ia conjecturar que esta preocupação em assegurar-lhes as "mais amplas liberdades" na escolha do corpo discente, dissimulando a razão profunda, contém, de uma forma implícita, uma boa dose de hipocrisia e falsidade.

Logo à partida a condição de estrangeiros colocava-os numa situação de desvantagem ⁽⁴⁶⁾. Não tinham direitos políticos e a sua capacidade de intervenção era extremamente reduzida, não passando de intrusos forasteiros que, por interposta pessoa, ensaiavam influenciar a condução dos negócios públicos. Este estatuto de metecos contribuiu frequentemente de uma forma velada para a elaboração do processo incriminatório. Como já se referiu (cap. I), teria sido o caso, entre outros, de Anaxágoras, Protágoras, Fídias, Aspásia ⁽⁴⁷⁾ e Aristóteles ⁽⁴⁸⁾. Mas houve Sofistas que mesmo naturais de Atenas não evitaram a inculpação e posterior condenação. Damon que é um sofista praticamente desconhecido — possivelmente porque tudo se fez para esquecê-lo — foi igualmente objecto de ostracização. Pertencia ao círculo de Péricles e teria funcionado como seu leal conselheiro ⁽⁴⁹⁾. Igualmente acerca do sofista Antifonte nada sabemos do seu destino, não sendo entretanto motivo para admiração se o mesmo tivesse sido em tudo semelhante ao dos seus colegas ⁽⁵⁰⁾.

Não terá sido a questão dos honorários que encheu a taça do repúdio. Esta representava o recurso a um expediente fácil no sentido de forçar o odioso dos ganhos. O limite havia sido já excedido por uma outra questão consideravelmente mais grave. O cerne do problema estava nos próprios conteúdos que eles ministravam, na medida em que tomavam a seu cargo o ensino da *aretê política* ⁽⁵¹⁾. Assumiam assim o ónus da ruptura, a responsabilidade de inverter os dados de um problema tido como hereditariamente resolúvel ⁽⁵²⁾.

A resolubilidade verificava-se através de processos pretensamente naturais: a *aretê* não se ensinava; transmitia-se naturalmente, dos pais aos filhos, através do exemplo dos antigos. Tratava-se de uma forma de estabelecer a linha separadora entre os filhos d'algo e os outros. Dir-se-ia que a excelência era em princípio desejada por todos mas, segundo a tradição, uns tinham-na, outros não!

Ora, uma das consequências a extrair da actuação dos Sofistas é que, pelo menos teoricamente, e ao contrário daquilo que tradicionalmente estava instituído, era possível a qualquer cidadão a aquisição do conjunto de valores que consubstanciavam o modelo da excelência e nesse sentido, o fim de discriminações de ordem social e política⁽⁵³⁾. Mantendo-se o espírito de luta (*agôn*) como algo de constantemente presente, contribuíam, entretanto, de uma forma decisiva, para o estabelecimento de uma sociedade em que a regra sem excepção, consistiria na supremacia da palavra (*logos*) sobre a tirania do sangue, invocado ou derramado!⁽⁵⁴⁾.

A alteração qualitativa do espírito agónico num sentido de crescente **civilidade** atinge com os sofistas o seu grau mais elevado. A ideia de *archê*, de força, de poder da palavra é cada vez menos estática e progressivamente mais dinâmica pela introdução da imponderabilidade no próprio *logos*. A superioridade do discurso não será mais uma pré-condição inerente à sua própria enunciação. É um domínio que se conquista, através de um combate de argumentos, de uma intersecção conflituosa de linhas de argumentação. O **discurso forte** (*kreittôn logos*) será então aquele que, ganhando a batalha da Persuasão (*peithô*), cria, ex-põe o plano mais esclarecido pela gestão "científica" dos pontos (de vista), das linhas secantes de opinião (*doxa*)⁽⁵⁵⁾. Ou seja, no momento em que se retira o tapete à "linhagem", o plano isonómico substitui o edifício hierárquico, e a relação directa e tripartida que se estabelecia entre a mesma, o discurso e o poder desaparecem, ou melhor, são deslocados para um plano que se caracterizará à partida pela indefinição e complexidade. Ainda que uma tal relação subsista, defrontar-se-á doravante com outro tipo de relações ou com a sua ausência.

A condição prévia a todo o trabalho do *logos* consistirá assim, numa actuação precária, sem rede, onde cada discurso estando a concurso, deverá urdir a sua própria tecedura, através do melhor enredo, da melhor exibição (*epideixis*), da máxima persuasão

(*peithô*). A linha que separará o aplauso (assentimento) da pateada (rejeição) será também a da seriação das actuações opo- nentes. Ora, a contribuição da sofística neste campo consistirá na cedência de um *methodos* (de ensino), um "caminho através do qual" se chega a algum lado: o "lado" do poder.

A erística ⁽⁵⁶⁾ e a retórica constituem-se então como elementos essenciais deste método. Pressupõem um saber multidisciplinar, uma "cultura geral" ⁽⁵⁷⁾ acima da média, uma actualização constante dos conhecimentos. A erística é essencialmente adestramento, treino, sistematicamente orientado no sentido de "armar" o aluno para um **combate** de argumentos (*agôn logôn*). Desenvolve o índice de agilidade e resistência do tecido mental aos golpes (argumentos) contrários, fornece "presença de espírito", capacidade de resposta: o (contra) argumento certo, no momento preciso, pelo melhor flanco. A erística ensina a "estar" numa dimensão plenamente conflitual mas, não só, ela ensina a superar todas as resistências! ⁽⁵⁸⁾.

Por outro lado, a retórica ⁽⁵⁹⁾ suscita ao nível do discurso uma "dinâmica de vitória", pela criação de um texto oral ou escrito de assentimento necessário, arrebatador ⁽⁶⁰⁾. Pressupõe um profundo conhecimento da língua, dos processos estilísticos, do vocabulário e da gestão científica das palavras, na perspectiva da rentabilização máxima do seu significado. Mas ela é, também, conhecimento da alma (*psyche*) e nesse sentido representa uma certa forma de intervir ao nível das suas disposições mais profundas, numa perspectiva diagnóstica ⁽⁶¹⁾. A similitude estabelecida entre o trabalho do médico ⁽⁶²⁾ e a actuação do sofista encontra assim plena justificação «(...) *Car, de même que certaines drogues éliminent du corps certaines humeurs (...), et peuvent mettre fin soit à la douleur, soit à la vie, de même aussi certains discours peuvent tantôt calmer, tantôt charmer, tantôt terroriser, tantôt plonger les auditeurs dans la hardiesse, tantôt, en recourant à la néfaste Peithô, droguer l'ensorceler (...)*» ⁽⁶³⁾.

Dir-se-ia que a erística representa o suster de todas as ondas, enquanto a retórica constitui o momento sonante da grande cheia, através de um discurso que corre para a alma, na medida certa. Esse discurso será aquele que tem o poder de inflectir num sentido ascendente ou descendente um dado "estado de espírito". Isso dependerá da competência, do profissionalismo e dos desígnios do especialista, o sofista. Essa poção mágica (*peithô*) é, como já

se viu, em tudo semelhante ao *pharmakon* do médico: a primeira actua ao nível da alma, a segunda ao nível do corpo. Mas, nas mãos de qualquer um deles reside um poder venerado, apetecido, ainda que temido. Associando-se os dois temas, dir-se-ia que ao nível da alma ou do corpo, o duplo significado de *pharmakon* indica uma linha extremamente ténue entre remédio e veneno, saúde/doença, vida/morte, encanto/desencanto.

Referir-se-ia ainda a *epideixis* ⁽⁶⁴⁾ como um momento importante da actuação de alguns Sofistas. Consistia essencialmente numa exibição ou representação, numa demonstração pública de eloquência e sabedoria. Tratava-se concretamente de um espectáculo, onde o domínio audiovisual assumia importância decisiva. Ao nível da expressão, o registo oral era dominante, enquanto no plano das impressões visuais a componente aderecista parecia merecer uma preparação cuidada ⁽⁶⁵⁾.

Quando se noticiam os mantos púrpura de um Hípias ou de um Górgias, paramentados expressamente para essas ocasiões, não há nisso qualquer originalidade ou moda inovadora. Constata-se uma certa continuidade ou revivalismo de uma tradição profundamente enraizada. Era o prolongamento de uma linha cultural onde se haviam já inserido poetas, rapsodos e pré-socráticos.

A importância desta *mise-en-scène* nos poetas é bem conhecida e, diga-se, pacificamente aceite. Mas, Xenófanes representa um caso extremamente interessante na recusa de uma qualquer "dedicação exclusiva". Consideremo-lo um filósofo, inserindo-o no conjunto dos pré-socráticos; aceitemos nessa medida as suas incursões nos domínios da teologia, cosmologia ou gnoseologia; mas, não esqueçamos que ele é também (sobretudo?) poeta-rapsodo, que se veste e prepara a preceito para as suas aparições públicas, representações ao vivo dos seus trabalhos poéticos/filosóficos.

Algo de muito similar se terá passado com Empédocles. "Acumulando" diferentes cargos, ele não é exclusivamente «o filósofo». Constitui-se preferencialmente como «homem-de-cultura», que se veste e caracteriza a rigor aquando das suas elocuições poéticas/filosóficas.

Insinua-se aqui esse traço contínuo, quase imperceptível, que reúne toda a tradição sapiencial anterior. O fascínio, a apetência, essa quase inevitabilidade do espectáculo. Representação, gestualidade, aparência (algo que se ex-põe ao plano visual e auditivo).

Há como que a assunção natural, da vida, do quotidiano da Polis como um Palco em sessão contínua, onde, em última instância, se processa uma simbiose e alternância plenas entre cena e plateia, prelector e auditório ⁽⁶⁶⁾.

Os sofistas surgem-nos como os filhos legítimos desta peculiar postura, deste modo "muito-grego" da sucessão de planos na dimensão do falar, ouvir, polemizar ⁽⁶⁷⁾.

Como professores, dir-se-ia que a "reforma educativa" que protagonizaram, teve um largo sucesso, porque se ao nível dos conteúdos, pretensamente científicos, introduzem inovações, no plano pedagógico vão de encontro às profundas aspirações dos alunos que eram, antes de tudo, gregos.

Ontem, não tanto como hoje, a Escola dos sofistas, ainda que restrita, foi sob determinados aspectos uma Escola de sucesso. Eles descobriram a tempo, que até na emergência dessa profunda empatia, assiduidade e hospitalidade dos alunos, a regra da alternância, do sim e do não, também existia. Suscitando a antipatia de muitos, eles sabiam, como gregos que eram, não ser possível nem saudável, angariar a simpatia de todos! ⁽⁶⁸⁾.

III

NOTAS SOBRE UMA IDENTIDADE PRECÁRIA

«(...) *Un consensus semble bien établi aujourd'hui pour les distinguer (...)*» Romeyer Dherbey ⁽⁶⁹⁾

«(...) *De même, on tire argument du fait que l'orateur marque du respect pour les lois, alors que le sophiste est "contre". Hélas, trois fois hélas! (...)*» Jacqueline de Romilly ⁽⁷⁰⁾

1. Antifonte orador e sofista

Uma das maiores dificuldades que se relacionam com o estudo do pensamento de Antifonte radica na questão da sua identidade. Não pretendendo uma ingerência prematura numa problemática que se tem colocado aos eruditos como de difícil resolução, cingir-nos-emos, essencialmente, à sucinta enunciação de algumas dessas teses.

Em 1917, Alfred Croiset procedendo a uma análise detalhada de *Les Nouveaux Fragments D'Antiphon* ⁽⁷¹⁾, ao tratar do tema em análise, coloca em causa a tese que defende a diferenciação dos dois autores. Segundo ele, a tradição que estabelece a distinção entre orador e sofista radica numa determinada interpretação dos testemunhos, assim como num conjunto de impressões de natureza diversa. Em relação aos primeiros, ele procede a uma análise crítica e circunstanciada dos textos de Xenofonte e de Hermógenes.

Para Croiset, o facto de Xenofonte referir-se nas *Memoráveis* (I, 6) a Antifonte como "o sofista", significa que experimentava a necessidade de distingui-lo de um seu homónimo. Existindo, à data, uma série de indivíduos do mesmo nome em Atenas, havia, contudo, um de entre eles, que tinha adquirido uma certa notoriedade. Tratava-se de Antifonte, o poeta trágico. Para este autor, a distinção que Xenofonte pretende estabelecer é exactamente entre o poeta trágico e o orador/sofista; sobretudo, porque se o objectivo fosse determinar a diferenciação entre orador e sofista, Xenofonte não teria cometido a imprudência de optar por um qualitativo, "sofista", que no fundo servia à designação tanto de um como de outro.

Analisando o testemunho de Hermógenes, Croiset não lhe atribui uma credibilidade segura na medida em que o mesmo é formulado a partir de um outro, o testemunho do sábio Didímo. Ora, o que liga estas duas informações é a ausência de provas positivas, o que leva tanto Hermógenes, como Didímo, a socorrerem-se de provas de ordem literária, as quais, segundo ainda Croiset, são extremamente falíveis.

Assim, ele poderá afirmar que «(...) *Au total, par conséquent, on peut dire que nous n'avons pas un seul témoignage précis en faveur de l'existence d'un sophiste notable, homonyme et contemporain d'Antiphon de Rhamnonte. (...)*, todavia, «(...) *D'où vient donc qu'une tradition si douteuse s'est si généralement accréditée? (...)*» ⁽⁷²⁾.

Para este autor existiriam ainda duas fortes razões que teriam funcionado como suporte à tese "separatista". Por um lado, uma "dificuldade instintiva" em reunir no mesmo homem actuações tão díspares como a produção de uma obra de filosofia naturalista e a participação activa numa conjura política; por outro, uma difícil conciliação entre a imagem que nos é dada por Tucídides de

Antifonte de Ramnunte, como homem e escritor, e aquela que nos é transmitida pelos escritos sofisticos.

Porém, segundo Croiset, não estaríamos perante divergências insanáveis mas, ao contrário, tratar-se-ia de "nuances facilmente explicáveis".

No sentido de fundamentar o seu próprio ponto de vista, interpreta primeiramente o testemunho de Tucídides (VIII, 68) aproximando-o de algumas passagens *Da Concórdia*, obra atribuída ao sofista; em seguida, estabelece uma ligação concordante entre a doutrina histórica de Tucídides e a teoria antifônica sobre a lei natural, presente no Tratado *Verdade*.

No final da sua argumentação, Croiset pensa que existem razões suficientemente válidas para não acrescentarmos apressadamente mais um nome à lista de escritores gregos. «(...) *Il n'y a donc aucune contradiction décisive (...)*», todavia, «(...) *Suit-il de là que nous devons considérer Antiphon de Rhamnonte, sans doute possible, comme l'unique auteur de tous ces écrits? En matière littéraire, une affirmation de ce genre n'est possible que si elle est appuyée sur des faits extérieurs bien établis. (...)*» (73).

Recentemente, Fernanda Declava Caizzi (74), no tratamento desta mesma questão, defende que há que aceitar como um dado adquirido a identificação do orador com o sofista. Inclusive, afirma que, partindo do princípio de que Antifonte de Ramnunte é também o autor da "Verdade", tornar-se-á possível compreender melhor o sentido desta obra.

É sobretudo o fragmento B 44 que lhe merece uma análise detalhada. Refutando a interpretação dada do mesmo por Willamowitz pensa, entretanto, que é precisamente através deste texto que os defensores da existência de um só indivíduo poderão encontrar um apoio consistente.

Parece-nos que o objectivo de Fernanda D. Caizzi consiste na abertura simultânea de todas as frentes de polémica, de todos os "dossiers". A partir daí suscita como que uma acareação entre os diferentes testemunhos demonstrando que, se existem oposições de facto, insanáveis, constatam-se ao mesmo tempo áreas que, sendo tradicionalmente tratadas como de conflito, não são mais do que evidentes concordâncias de pontos de vista.

O material utilizado na sua investigação, é constituído, essencialmente, pelas obras *Verdade* e *Tetralogias*, que ela atribui ao

Antifonte, pseudo-orador/sofista, assim como pelos diálogos de Platão, *Menéxeno* e *Leis*.

Nestes diálogos, segundo a autora, é claramente perceptível a importância que Platão teria atribuído a um Antifonte orador/sofista, o qual é nomeado explicitamente no *Menéxeno*, pelo primeiro qualificativo.

Esta especial atenção dedicada por Platão à doutrina político-filosófica do orador/sofista não constituiria, entretanto, qualquer motivo de admiração. Ao contrário, seria extremamente singular, se Platão, constantemente atento às diferentes contribuições do pensamento político-filosófico, não tivesse tido em conta a importância das questões levantadas pela obra de Antifonte.

Assim, no *Menéxeno* teríamos uma clara oposição entre a concepção de **physis** aí defendida e aquela que se encontra presente nos textos antifônicos. Neste diálogo, enquanto o conceito de **physis** implica uma determinada concepção de **nomos**, fomentando e justificando a divisão e a seriação dos grupos, as consequências extraídas por Antifonte, no tratamento deste mesmo tema, seriam diametralmente opostas. Para ele, a antítese entre a **natureza** e a **lei** é radical, sem pontos de consenso possível. Se à luz da **natureza** o denominador comum é a igualdade, sob o domínio arbitrário da **lei** constata-se a perigosa eclosão de seriações artificiais, onde os homens sendo espartilhados, morrem e... não são felizes⁽⁷⁵⁾.

A autora pensa igualmente que a sombra do autor da *Verdade* e das *Tetralogias* está bem presente nas "Leis", sobretudo nos livros IX, X e XII⁽⁷⁶⁾.

Estabelecendo os pontos de concordância entre determinadas passagens da *Verdade* e das *Tetralogias*, tenta demonstrar que, um dos objectivos de Platão nas *Leis*, consiste precisamente no combate dessas perspectivas. Entre outras referências, a autora assinala que no Livro X (888 e - 890 a) constata-se uma ressonância da teoria antifônica acerca da origem das leis, presente na *Verdade*⁽⁷⁷⁾; no Livro IX (858 b), quando se invocam aqueles que tentam derrubar a Constituição ou que chegam inclusivamente a consegui-lo, haveria aí uma alusão tácita ao golpe constitucional de 411, no qual Antifonte de Ramnunte teve um papel destacado; no Livro IX 865 sq.) acerca da lei sobre os homicídios, tanto Platão como o autor das *Tetralogias* abordam o mesmo tema: a contaminação provocada pela efusão de sangue da vítima. Segundo Fer-

nanda D. Caizzi em qualquer deles encontra-se um motivo comum, «(...) *la contamination qui est normalement provoquée par le sang de la victime sur les mains du tueur se change en colère du mort, colère qui s'abat sur la communauté (...)*»⁽⁷⁸⁾; a respeito das relações entre religião e direito, estabelece um paralelismo entre as *Tetralogias* e o Fr. B 44 A da *Verdade*, indicando algumas passagens das *Leis* onde se constataria a oposição de Platão a algumas das perspectivas difundidas naquelas obras: (...) *les rapports parents-enfants* (B 44 A, col. V; *Lois* IX, 869 c; 880 e - 881 a); *la violence des vieux sur les jeunes* (*Tétralogie et Lois*, 879 c); *l'emploi du serment* (B 44 A, col. V; *Lois* X, 908 e et XII, 948 e)⁽⁷⁹⁾; transcreve ainda a passagem 889 a - 890 a referindo que existem aí provas concretas de uma referência a Antífonte. Citamos algumas: a identificação de *physis* com *alêtheia*; a aproximação de *technê* a *nomos*; a subordinação ontológica da arte em relação à natureza.

«(...) *Pour terminer, il esta permit de se demander si la tentative célèbre d'Antiphon de "rendre esclaves" les lois en renversant, par un act de violence, la constitution d'Athènes n'aparaisait pas, en fin de compte, aux yeux de Platon, comme le débouché inévitable de ses théories sur la nature et la loi (...)*»⁽⁸⁰⁾.

Muito recentemente, Jacqueline de Romilly⁽⁸¹⁾ referindo-se ao tema em análise afirma que «on tranche en fonction d'une interpretation orientée et déformée des fragments»⁽⁸²⁾. Segundo a autora é bem possível que tenham existido dois homens mas, as razões encontradas para fundamentar uma tal perspectiva estão feridas de mal-entendidos. Interpretam-se fragmentos claramente objectivos e descritivos, forçando-se em demasia *toda a espécie de subentendidos moralizantes*. Em desespero de causa, promove-se a distinção de vários indivíduos. O facto de essa diferenciação remontar ao século III ou I d. C., não lhe confere maior credibilidade. Por outro lado, as referências às diferenças de estilo, assim como a presença em determinados testemunhos do qualificativo "sofista", não fornecem qualquer prova segura. Sublinha até a sua estranheza perante a ausência em Tucídides de qualquer tentativa para desfazer a confusão.

Relativamente aos escritos, critica («*Hélas, trois fois hélas!*») a interpretação que é dada ao texto antifônico, querendo ver-se aí concepções democráticas, que forcem a extrapolação sobre as suas concepções políticas («(...) *est pour ceci ou contre cela (...)*»),

favorecendo assim a oposição ao orador. Não aceita também («*Hélas, trois fois hélas*»), que se afirme que enquanto o orador era um indefectível partidário das leis, o sofista seria "contra" («*il n'est pas "contre"*»). Todavia, «*l'habitude a prévalu: chacun émet en passant un vague doute sur la distinction entre les deux Antiphon, mais se rallie pourtant, par prudence, à ce qui paraît être une hypothétique "majorité des opinions"*» (83).

2. Antifonte orador. Antifonte sofista

Para W. K. C. Guthrie (84), seja qual for a solução que se dê a este caso, não se pode ignorar que as referências das «autoridades» a Antifonte, o sofista, nunca chegam a promover uma distinção entre o sofista e o orador, acrescentando ainda o facto de, na Antiguidade, o termo *sophistês* aplicar-se indistintamente na designação tanto de um como do outro.

Mas Guthrie parece não atribuir uma importância primacial a esta questão das identidades, remetendo para uma nota suplementar "facultativa" a discussão do problema (85).

Aí (86), começa por referir-se à tese de Hermógenes, dizendo que a distinção que ele aí empreende, já havia sido sustentada por Didímo, duzentos anos antes. Hermógenes atribui ao orador, entre outros logoi, *Discursos* sobre casos de homicídio e *Discursos* políticos, enquanto pensa que o sofista, que era tido por adivinho e intérprete de sonhos, era o autor da *Verdade*, da *Concórdia* e de um *Político*. Ainda que lhe surjam algumas dúvidas ao ler o testemunho de Platão, Hermógenes continua a defender a separação, na medida em que crê existirem diferenças de estilo substanciais na totalidade das duas obras.

No conjunto das teses contemporaneamente defendidas sobre esta questão, Guthrie considera que é em Bignone (87) que se encontra a perspectiva «(...) *mais completa e judiciosa* (...)» (88).

Poder-se-ia dizer que se Bignone encontra argumentos que insinuam a identificação, constata igualmente a existência de outros que sugerem exactamente o contrário, considerando que o peso dos segundos ultrapassa a verosimilhança dos primeiros.

Em relação aos primeiros, ele pensa que é estranho que perante duas personagens tão notáveis, vivendo na mesma altura em Atenas, não haja nenhum contemporâneo que estabeleça a distinção entre

eles ⁽⁸⁹⁾. Acresce ainda que são fornecidos alguns dados sobre o orador (nome do pai, Sofilo; nome do demo, Ramnunte), enquanto acerca do sofista nada se diz. O facto do Pseudo-Plutarco referir que o orador dialogou com Sócrates e encontrarmos essa mesma referência em Xenofonte, com a única diferença de que Antifonte é aí apelidado de "sofista" não obriga, segundo Bignone, à diferenciação ⁽⁹⁰⁾. Por outro lado Aristóteles ao referir-se a Antifonte nomeia-o exclusivamente pelo nome, parecendo que não sente necessidade de acrescentar o designativo "orador" ou "sofista" ⁽⁹¹⁾.

Perante o exposto e tendo em conta que a cronologia dos dois é praticamente a mesma, «(...) *Non potrebbe dunque egli esseri dedicato nella prima parte della sua vita alla filosofia, seguendo l'educazione paterna, e più tardi alla politica ed all'arte oratoria? (...)*» ⁽⁹²⁾. É que tanto o orador como o sofista exerciam a docência, teriam possuído escolas e aufeririam honorários. Por outro lado, tanto o orador como o sofista, denotam uma clara apetência pela intervenção na vida política.

Há ainda a questão do estilo ⁽⁹³⁾. Numa primeira análise, Bignone, ainda que concorde com a observação de Hermógenes no que concerne à diferença de estilo, pensa que se trata de uma prova instrumental, que aumentará a sua credibilidade na medida em que for reforçada por outras, uma vez que o mesmo indivíduo pode sofrer alterações de estilo ao longo da sua vida. Todavia, segundo Bignone, «(...) *l'esame stilistico che io farò nello studio seguente, credo ci conduca a concludere per la diversità dei due Antifonti. (...)*» ⁽⁹⁴⁾.

Todavia, existe uma segunda ordem de factores, que para este autor se constituem praticamente como determinantes, na resolução deste problema. O orador era um aristocrata e oligarca determinado, pleno de orgulho e suspeito ao povo. Após traçar o perfil do homem, Bignone conclui: «(...) *Non pare probabile dunque che Antifonte oratore abbia mancato mai, nella vita e nell'opera, all'idea oligarchica per cui combattè e morì. (...)*» ⁽⁹⁵⁾. O sofista, através do fragmento B 44, exprime convicções profundamente democráticas, radicalmente contrárias às defendidas pelo orador: «(...) *infatti difficilmente potrebbe trovarsi una professione di fede più arditamente democratica di quella contenuta nelle ultime linee (l. 267 sgg.) del primo papiro Ossirinco (pap. 1364) (...) la dottrina etica ha altri caratteri egualitarii e sentimentalmente democratici. (...)*» E conclui, «(...) *Con ogni probabilità dunque*

Antifonte oratore ed Antifonte sofista si puõ dire ormai siano non solo due persone diverse, di opinioni contrarie. (...)» (96). De acordo ainda com esta posição de princípio, o orador revela-se como um fervoroso defensor das leis, conforme se constata nos *Discursos*, ao contrário do sofista, cuja obra representa uma das críticas mais contundentes e corrosivas ao corpo de leis estabelecido. Bignone sublinha, em conclusão, que o orador e o sofista eram duas pessoas diferentes, admitindo ainda que o sofista poderia ter sido, também, **adivinho e intérprete de sonhos** (97).

Ainda que Louis Gernet (98) pense que «(...) *Au point de vue de l'histoire des idées, la question de savoir si Antiphon le Sophiste ne serait pas le même qu'Antiphon l'orateur a surtout un intérêt de curiosité (...)»* (99), ao tomar posição sobre este assunto, não tem muitas dúvidas ao subscrever a tese "separatista", na medida em que «(...) *Tout compte fait, nous ne voyons pas de forte probabilité en faveur de l'affirmative. (...)»* (100), (isto é., da identificação do orador com o sofista).

Gernet considera que a ocorrência de determinados qualificativos, poderão indiciar a necessidade de fixar a distinção.

Ele valoriza fundamentalmente os testemunhos de Xenofonte e de Hermógenes. Reportando-se ao texto das *Memoráveis*, no qual se faz uma alusão à conversa de Sócrates com Antifonte, este autor considera que tratando-se de um texto praticamente contemporâneo, seria estranho que Xenofonte querendo referir-se ao Antifonte orador e político optasse pelos vocábulos. Esta designação significaria precisamente o contrário, «(...) *suppose bien plutôt la nécessité de distinguer celui-ci de celui-là. (...)»* (101).

Refere igualmente, que o testemunho de Hermógenes expõe de uma forma «exacta» e «muito coerente» a diferença de estilos (102). Deste modo, Gernet poderá concluir que «(...) *Devant les textes concordants qui opposent les deux Antiphons, nous considérons que la preuve incombe à qui soutient la thèse de l'identité (...)»* (103).

Para Romeyer-Dherbey, a questão está competentemente tratada em Bignone (104). Na medida em que estamos perante uma autoridade nesta matéria (105), passaremos a expor a sua posição sobre o tema em análise.

Segundo o autor, o orador e o sofista eram frequentemente confundidos na Antiguidade. Orígenes, por exemplo, confunde-os, mas é traído ao citar a *Verdade*, inferindo-se daí que estaria a

referir-se ao sofista. Nessa medida, «(...) J. S. Morrison a encore soutenu il y a une vingtaine d'années l'identité du sophiste et de l'orateur () (*Antiphon*, Proceeding of the Cambridge Philological Society, 1961, p. 49-58)»⁽¹⁰⁶⁾. Todavia, Romeyer-Dherbey pensa que é com Bignone⁽¹⁰⁷⁾ que este problema é resolvido em termos satisfatórios e seguros. Acerca deste problema ele situa-se, em larga medida, na linha de W. K. C. Guthrie, ou seja, perante uma tese consistentemente estabelecida, não encontram qualquer obstáculo em subscrevê-la. 'Será nesta perspectiva que eruditos como Untersteiner, Luria, Guthrie, etc. ..., apoiam actualmente as conclusões de Bignone'⁽¹⁰⁸⁾. Desta forma, os argumentos mais fortes em defesa da tese "separatista", devem ser procurados nas concepções políticas e religiosas, radicalmente opostas no orador e no sofista, isto é, «(...) alors que l'orateur est un farouche partisan de l'oligarchie, conservateur et religieux, le sophiste met en question la législation traditionnelle de la Cité, semble plutôt favorable à la démocratie et se montre hostile à l'idée de Providence (...)»⁽¹⁰⁹⁾.

Curiosa é a posição de A. Levi⁽¹¹⁰⁾, para quem «(...) Spetta al Bignone il merito di avere portato un forte argomento per risolvere la questione (...) se Antifonte il sofista fosse o no la stessa persona di Antifonte Ramnusio, l'oratore (...)»⁽¹¹¹⁾. Na discussão dessa posição, sugere, a dado passo, que «(...) le dottrine di Antifonte hanno carattere non soltanto egualitario, ma anche anarchico (...); ma non è impossibile che un uomo che vede nell'anarchia l'ideale della convivenza umana, ma per una condizione ideale di sviluppo dell'umanità, riconosca la necessità dello stato e delle leggi e anche di un ordinamento rigidamente oligarchico o di un governo assoluto per gli uomini dell'età sua (...);», acabando, todavia, por concluir que, «(...) In ogni modo esse sono le più forti che siano state addotte per distinguere i due Antifonti e conservano un notevole grado di probabilità, perché da una parte non è facile che un uomo giunga a sacrificare la vita per un ordinamento che, pur ritenendo necessario, critica e condanna in sé, e dall'altra non sono comuni le trasformazioni di pensiero che raggiungono la contraddizione completa (...)»⁽¹¹²⁾.

3. Alternativas

É legítima a estranheza que se manifesta perante a ausência, tanto em Platão como em Tucídides, de uma referência clara e

explícita ao sofista; tem de aceitar-se como uma hipótese credível, o argumento daqueles que consideram a prova do estilo vulnerável e provisória; é sempre e naturalmente polêmica a interpretação, a tentativa de desvelar/intuir o que frequentemente se apresenta poder estar por detrás de períodos sem contexto.

Mas é igualmente evidente, que se não pode negar legitimidade e verosimilhança ao esforço hermenêutico de muitos eruditos, no sentido de recriarem controladamente o pensamento do sofista. O argumento da ausência em Platão de uma alusão directa, não será determinante. Platão monopoliza uma boa parte da informação sobre os sofistas, gerindo-a frequentemente, longe da "verdade histórica". Acerca de Tucídides, os defensores de dois autores, poderão evidenciar a clivagem política, sublinhando que se ele não se refere ao sofista, fá-lo claramente em relação ao orador oligarca. Por fim recordemos, que em relação ao estilo, Louis Gernet, sendo uma autoridade nesta matéria, atribui um significado especial à diferença entre os mesmos.

Subscrevemos com a prudência e convicção possíveis, a perspectiva daqueles que privilegiam a existência de dois homens. Aceitando a interpretação dada aos fragmentos pela «hipotética maioria de opiniões»⁽¹¹³⁾, onde se incluem, entre outros, Bignone, Guthrie, Gernet, Romeyer-Dherbey, torna-se extremamente difícil considerar a possibilidade de um só homem. Contemporâneos um do outro, é improvável que o Antifonte autor da *Verdade* fosse simultaneamente, o Antifonte interveniente no golpe oligárquico de 411 e um dos elementos mais intolerantes do grupo dos 400⁽¹¹⁴⁾.

Ainda assim a identidade de Antifonte ficará sempre assinada pela precaridade e diferença de pontos de vista. Perante a inexistência de um número minimamente consistente de testemunhos que autorizem uma tese definitivamente credível, constatamos que aos eruditos tem pertencido a difícil tarefa de reunir peças esparsas de um puzzle sem epílogo. Promove-se uma seriação de "dados" testemunhos, investindo-se segundo quadros pré-estabelecidos de prioridades. Nessa medida, todas as perspectivas suscitam sempre alguma sedução, rivalizam em verosimilhança.

É impossível ignorar a importância das teses que, segundo Croiset, nos são "instintivamente difíceis" de aceitar. Em 1917 ele abria em definitivo uma frente de polémica, que está longe do consenso. Prova-o a recente argumentação de Fernanda Declava Caizzi.

Posto que procure fundamentar a diferenciação em testemunhos ainda "mais" indirectos, com base nas *Leis* e no *Menéxeno* de Platão, é indiscutível o peso e a solenidade da argumentação. Ainda Platão! Os Diálogos são palcos com diferenças de nível, por vezes quase imperceptíveis, onde se alternam recintos abertos e bastidores ocultos, figuras claramente distintas e sombras implicitamente presentes. Não somos mais o «avisado público espectador-ouvinte» (Koyré). Separados pelo longo intervalo de 2500 anos, resta-nos a ousadia da (alguma) leitura, o risco da conjectura, a esperança do provável. Fernanda D. Caizzi foi por aí. No final, obriga à consideração ponderada e atenta de uma tese "a ter em conta".

Mas, por que não "ceder" às «dificuldades instintivas» referidas por Croiset, uma vez que são exactamente as impressões instintivas que desempenham aqui um papel fatalmente imprescindível e desbloqueador? Qual a dimensão e a força dos testemunhos e demais fundamentos, que possam inviabilizar, ou interditar ou sustentar o desenvolvimento das tendências **instintiva e inelutavelmente** conjecturais?

Mas, será que estamos sequer a colocar correctamente o problema? Será que Antifonte (dito) "sofista" é **sofista**? Esta questão surge-nos decorrente da análise a que procedemos dos fragmentos e testemunhos sobre Antifonte e que nos conduzem a conjecturar estarmos perante um pensamento "próprio", autónomo⁽¹¹⁵⁾, concretamente, mais do que "sofista", é propriamente antifônico.

Acresce a esta suspeita o facto **relativamente** misterioso de se não poder afirmar, em definitivo, que Platão faz qualquer referência explícita a Antifonte⁽¹¹⁶⁾. Ora, se a linha de interpretação do seu pensamento, a que adiante procederemos, seguindo aliás de muito perto o trabalho realizado pelos eruditos, está correcta, então não restam dúvidas sobre a importância e originalidade deste pensador⁽¹¹⁷⁾.

Tendo como dado adquirido que Platão é um **devorador** de informação multidisciplinar, dotado de uma paideia e envergadura filosófica invulgares, é pertinente interrogarmo-nos sobre as razões que estarão na base desta omissão.

Será que Platão considera Antifonte um sofista de segunda ordem? Nessa circunstância teríamos de reconhecer que a linha de interpretação que é seguida por certos eruditos e que será,

como referimos, acompanhada de muito perto por nós, pecava por excesso ⁽¹¹⁸⁾.

A questão está em colocar ou não o problema. No segundo caso, silencia-se, menospreza-se a prefiguração do quadro descrito neste capítulo. No segundo, torna-se impossível obnubilar que nessa "luta" desigual pela verdade-dos-factos, o lado "oficioso" progride e multiplica-se na razão inversa da escassa e estagnante vertente "original".

Intérpretes de sinais imprecisos, instrutores de processos sem pista nem fim, cumpre-nos o obscuro ofício de ensaiar a gestão verosímil das hipóteses, conter as tentações "totalitárias" conjecturais e impedir a capitulação dos (poucos) dados como relativamente "fidedignos". Não seria então uma rendição, talvez um armistício, em que os testemunhos e as fontes, assumindo a sua escassez e precaridade, devem consentir a ocupação controlada, "civilizada" da urgência conjectural.

IV

ANTIFONTE, FILÓSOFO

Ao intitularmos assim, o presente capítulo, pretendemos insistir na tónica que temos vindo a defender, da existência de uma filosofia propriamente antifônica, socorrendo-nos para isso, dos fragmentos, testemunhos e interpretações eruditas de extractos do seu pensamento. A este conjunto escasso de informação, acrescentámos o nosso próprio percurso, feito de reflexão e de algumas intuições conjecturais.

A reedificação de uma doutrina, cujo corpo se encontra irremediavelmente mutilado, compele ao preenchimento conjectural desses *esquecimentos*, dessas ausências, que constituem o perigoso e incerto espaço de criação do historiador da filosofia.

Antifonte é um dos maiores sofistas, se o relacionarmos com esse grupo, esse movimento que se designou como sofista; é, certamente, um dos filósofos mais proeminentes que, por direito, deve ser incluído nessa plêiade de pensadores que marcaram decisivamente a segunda metade do século V e inícios do século IV.

Num primeiro momento, depois de uma leitura repetida dos testemunhos e fragmentos, experimenta-se uma certa dispersão, dispersão essa que, num estágio posterior, revela-se mais correctamente como multiplicidade, diversidade, riqueza de pontos de vista... *ideias!* Após uma reflexão mais aprofundada, ponderada esta pluralidade de pontos de vista, intui-se uma unidade de pensamento dominado pelo problema fundamental das relações entre verdade e aparência, essencial e accidental, natural e convencional, perene e precário. É neste pano de fundo que se desenvolve toda uma problemática da filosofia, sob o ponto de vista cosmológico, antropológico, axiológico, hermenêutico e político (119).

1. Os Escritos

Actualmente(na opinião da maior parte dos autores, parece seguro poder atribuir-se ao filósofo as obras, *Verdade* (120), *Da Concórdia*, *Político* e *Sobre a interpretação dos sonhos*. Diels refere ainda dois escritos, *Artes da Retórica* (121) e *A Arte da Libertação da Dor* (122). Como adiante teremos oportunidade de sublinhar, a ter existido tal tratado, a atribuição de Diels revela-se inteiramente pertinente. Este autor refere ainda um trabalho *Sobre os Antigos Poetas e Músicos*, atribuído a Antifonte de Ramnunte. Todavia, segundo Diels, tal atribuição visaria concretamente Antifonte sofista ou o autor de tragédias do mesmo nome (A6). De qualquer forma, o estudo do pensamento de Antifonte depara-se com as dificuldades já tradicionais na abordagem de todo o pensamento pré-platónico: uma confrangedora ausência de escritos (123).

2. A Vida

De seguro, nada se sabe. Numa passagem da *Vida dos dez oradores*, Pseudo-Plutarco (A6), refere, na sua fase de juventude, uma estadia em Corinto, onde se teria dedicado a um tipo de terapêutica que visava a cura do desgosto e do sofrimento. Ainda segundo o mesmo testemunho, tendo constatado que uma tal prática não se encontrava à sua altura, teria, então, enveredado pela retórica.

Todos estes testemunhos têm muito de conjectural e opiniático. Diríamos que nos inclinamos para aceitar a verosimilhança da primeira parte, colocando sob reservas a autenticidade da segunda, ou seja:

- a) neste testemunho temos, mais uma vez, a confusão entre orador e filósofo-sofista;
- b) é prematuro admitir,, desde já, sem condições, a asserção que refere o abandono desta prática por Antifonte, pelo facto da mesma *não se encontrar à sua altura*.

Uma outra passagem das *Memoráveis* de Xenofonte (A3) relata-nos um diálogo entre Sócrates e um sofista Antifonte. O tema constitui um dos elementos mais caros da cruzada platónica contra todo aquele suspeito de *tendências subversivas*, (leia-se sofisticas): a velha questão da remuneração e seus desenvolvimentos. Este testemunho merece-nos três apontamentos:

- a) o valor dos testemunhos de Xenofonte não é um assunto pacífico junto dos eruditos (¹²⁴); veja-se a divisão de opiniões sobre o valor da fonte Xenofonte no caso de Sócrates;
- b) como já referimos, confunde-se com extrema facilidade sofista, retórico, tragediógrafo...;
- c) também, já abordada, a questão da remuneração: Sócrates, o mártir e impoluto cidadão ateniense, versus o sofista, explorador da alma e do bolso de jovens castos e inocentes; Sócrates, o paradigma do filósofo, humilhado e vilipendiado pelo sofista, paradigma de um novo-riquismo do (não) saber, cozinheiro de discursos deletérios.

Em última análise, poder-se-á afirmar que Antifonte é originário de Atenas e aí terá permanecido a maior parte da sua vida. Em Suidas (A1) é mencionado duas vezes como Antifonte de Atenas; também, um fragmento da obra perdida de Aristóteles *Sobre a Poesia*, confirmaria essa naturalidade (A5). Aí, Antíloco de Lemnos e Antifonte o *adivinho*, são apresentados como rivais de Sócrates. Esta passagem sugere os seguintes comentários:

- a) Aristóteles refere a nacionalidade de Antíloco (Lemnos). Se Antífonte não fosse natural de Atenas, ele teria igualmente mencionado a sua nacionalidade ⁽¹²⁵⁾;
- b) Aristóteles não se referia ao eminente retórico e político simplesmente como um adivinho ⁽¹²⁶⁾;
- c) a frequente referência ao demos de Ramnunte, para identificar o orador, poderia ser necessária para distingui-lo de um outro concidadão do mesmo nome, provavelmente habitando o *centro* da cidade ⁽¹²⁷⁾.

3. O Pensamento

O MUNDO — Não são os aspectos técnicos ou astronômicos da cosmologia antifônica, que fornecem as perspectivas mais originais e relevantes do seu pensamento sobre o assunto. O ponto essencial da sua reflexão cosmológica radica, sobretudo, na ideia de macrocosmos e microcosmos através das relações entre o Mundo, as coisas e o Homem ou, como diz Romeyer Dherbey, entre as *figuras e o seu fundo*. A perspectiva fundamental, é a da realidade de um princípio (essência) subjacente ao ilusório de todas as coisas (aparência) ⁽¹²⁸⁾. Contudo, para Antífonte, cada uma destas dimensões tem, à sua maneira, **realidade** ⁽¹²⁹⁾.

O fragmento B15 permite-nos um ponto de partida para a exposição:

Alguns crêem que a natureza e a essência dos seres que existem por natureza são o primeiro constituinte de cada um, por si mesmo livre de estrutura (ἀρρυθμiston) ⁽¹³⁰⁾; por exemplo, a natureza da cama é a madeira, da estátua o bronze. A prova está, declara Antífonte, em que se alguém enterrasse uma cama e a putrefacção pudesse fazer brotar um rebento, não se produziria uma cama, mas madeira: um existe por acidente, é a ordem que depende da estrutura (ῥυθμον διαθεσιν) e do fabrico, enquanto a realidade é a que permanece de uma maneira contínua sob essas modificações ⁽¹³¹⁾.

Os primeiros comentários que esta passagem nos sugere são os seguintes:

- a) para o filósofo, a essência, o princípio constituinte de todas as coisas é *arrhythmiston*, algo 'livre de estrutura',

informe ou, ainda melhor, como acentua Romeyer Dherbey (132), "a-morfo", isto é, que se recusa a fazer figura e cuja consistência se caracteriza pela materialidade, persistência e perenidade;

- b) o conjunto das coisas são *rhythmoi*, isto é, acidentes, ocorrências circunstanciais, estruturas, formas, figuras/figurantes que a matéria original pode ou não contrair e cuja consistência se caracteriza pela precaridade e debilidade (133);
- c) esta natureza primeira e fundamental é, também, *apeiron*, algo de indeterminado (*ἄπειρον*), ilimitado, de reservas inesgotáveis, celeiro do mundo constituído, uma vez que, *privada das suas reservas (ou meios), a natureza teria organizado (ou disposto), mal muitos dos seres (ou coisas) belas.* (B14);
- d) o exemplo a que Antifonte recorre, de que se se enterrasse algo com a forma semelhante a uma cama, brotaria daí pura e simplesmente madeira, isto é, a matéria de que é feita, serve exactamente para acentuar, como já referimos em nota anterior, essa prevalência absoluta da matéria sobre a forma, ou seja, o *a-parecer* da forma procede do *ser* que é a matéria (134).

Todavia, os termos *arrhythmiston* e *rhythmos* exigem uma investigação mais detalhada.

1. sobre *arrhythmiston*:

Em B10 diz-se que, *não tendo necessidade de nada: a que não falta nada e dispõe de tudo. (...) Desta maneira, ele não carece de nada, não recebe nada em acréscimo, antes é ilimitado, e não necessita de nada.* Ou, segundo a tradução de Romeyer Dherbey, *É por isso que não tem necessidade de nada, nem recebe nada de qualquer outro, mas é indeterminado e sem falha* (135).

Em B22, *em equilíbrio eterno (...), designa assim a eternidade e o facto de permanecer sempre idêntico, da mesma maneira que ele chama bom estado (bem estar) à felicidade.*

Em B24, *indiferenciado para o que não é ainda nem diferenciado nem separado.*

- a) Romeyer Dherbey chama à colação a perspectiva de E. Benveniste, para quem, Aristóteles, a partir de *rhythmos*, teria produzido *arrhythmistos*. Romeyer Dherbey refuta esta tese, com base numa passagem da *Física* (II, 1, 193 a 9 sq.), defendendo que o vocábulo é da autoria de Antifonte ⁽¹³⁶⁾;
- b) são claras as *influências* do *apeiron* de Anaximandro, desde que salvaguardadas algumas distâncias. Estas consistem essencialmente no facto de, para o milésio, o *apeiron* não se constituir como uma fonte constantemente necessária de matéria mas, ao contrário, como a fonte inicial de matéria, terminando a partir daí a sua prestação;
- c) partindo do princípio de que o sujeito das asserções anteriormente referidas, é *arrhythmiston*, então, podemos sintetizar as suas características essenciais, nos seguintes pontos:
1. não tem necessidade de nada, já que de nada carece; sem falha(s);
 2. não recebe nada em acréscimo;
 3. dispõe de tudo; é ilimitado e indeterminado; *indiferenciado (...)* a *construção indiferenciada* (B24) ⁽¹³⁷⁾;
 4. é algo de *não separado*, (*isto é, contínuo*) (B24);
 5. e, por que não?, faz parte dessas coisas *não vistas: em lugar de invisíveis, mas que parecem ser vistas* (B4).

2. sobre *rhythmos*:

Contudo, o mundo não é algo de indeterminado, não está isento (*livre*) de forma ou estrutura ⁽¹³⁸⁾. Antes, é o resultado da regra da individuação, é caracterizado por uma certa *disposição* (*diathesis*), que lhe dá con-figuração. É o conjunto das coisas (*rhythmoi*) que adquirem diferentes formas, contornos, figurações ou, melhor, uma **determinada** estrutura (*diathesis*) ⁽¹³⁹⁾. Ora, figura, forma, contorno, estrutura, é *ritmo*. Mas, que sentido atribuir a *ritmo*? Para entendermos o seu significado em Antifonte, remon-

temos ao século VII a. C., através de uma passagem de Arquíloco (B67 a):

*Coração (Thymos), meu coração (thymos) que afligem
penas sem remédio,
eia! Afasta os inimigos, opondo-lhes um peito
adverso. Mantém-se firme ao pé das ciladas
dos contrários. Se vences, não exultes abertamente.
Vencido, não te deites em casa a gemer
Mas goza as alegrias, dói-te com as desgraças,
Sem exagero. Aprende a conhecer o ritmo que governa
os homens (140).*

*

*Aguarda paciente, coração, pois já passaste o mais vergonhoso!
(...) Não te deves pavonear perante o mundo, quando vences,
nem abater-te e lamentar-te quando fores vencido; alegre-te
com o que é digno de alegria, não desfaleças em excesso, na
desgraça, conhece o ritmo que mantém os homens nos seus
limites (141).*

Em Arquíloco, esta asserção caracteriza o aparecimento de uma nova mentalidade, produto dos novos tempos; uma nova estrutura mental decorrente de uma nova estrutura urbana; é a emergência e preponderância de uma nova classe, portadora de um corpo de valores que se impõem à tradição antiga; é a prevalência da infantaria sobre a cavalaria; o triunfo da contensão, do auto-domínio, sobre os impulsos vitais, da *sôphrosynê* sobre o *thymos*; é a chegada do grupo dos sete e das suas máximas délficas. São os novos conselheiros de Estado, que vêm proclamar que *hybris* nunca foi boa conselheira e que há um limite para tudo! (142).

Certamente, em relação ao problema em análise, interessa-nos saber o significado técnico, o sentido preciso em que é utilizado *rhythmos*. Ora, é aqui, que Werner Jaeger ministra um contributo decisivo para a dilucidação do termo (143).

O eminente helenista constata a ocorrência da palavra não só em Arquíloco, como também em Ésquilo e Demócrito.

Em *Os Persas* (745), Dario, referindo-se a seu filho Xerxes, diz:

*Ele, que ambicionou deter com cadeias de escravo
o curso sagrado do Helesponto, o Bósforo de corrente divina,*

ele, que queria transformar em estreito, e, com amarras forjadas a martelo abrir ao seu numeroso exército um vasto caminho (144).

Parafraseando Ésquilo, Werner Jaeger diz que *Xerxes amarrou a corrente do Helesponto e «deu outra forma (ritmo) ao curso da água», isto é, transformou-o em ponte e sujeitou-o com firmes ataduras* (145); e sobre a passagem (241) de *Prometeu Agrilhado*, «(...) *Pensemos em Prometeu, imóvel e amarrado ao seu rochedo com grilhões de ferro, e que diz: aqui estou encadeado neste "ritmo"»* (146).

Se derivarmos ritmo de *rheo*/fluir ou de *rhein*/correr, desviamos-nos do seu significado fundamental. A tendência seria para associar primacialmente ritmo a movimento, dança, música. Todavia, esse caminho encobre o seu significado essencial. W. Jaeger sublinha que traduzindo na ocorrência em Arquiloco, ritmo por "manter", concretamente, o que mantém o homem nos seus limites, afasta qualquer aproximação a fluir; o mesmo se constata em *Os Persas*, quando se diz que Xerxes amarrou a corrente do Helesponto e deu outra forma (ritmo) ao curso da água, e em *Prometeu*, quando, amarrado ao rochedo diz-se encadeado nesse ritmo.

Ritmo é, então, o que impõe firmeza e limites ao movimento. Como diz Romeyer Dherbey, se o nosso ritmo nos remete para o domínio da música, o *rhythmos* refere-se à experiência visual das formas, designadamente a paragem entre limites que fecham um traçado (147). Inclusivamente, no que concerne à experiência musical, W. Jaeger diz-nos que para os gregos o ritmo da dança e da música não se reporta à fluência destas, mas, ao contrário, às suas pausas e à sua constante limitação do movimento (148).

Um último argumento, que fixa em definitivo o sentido do termo, é dado por Aristóteles (149), a respeito da teoria atômica de Leucipo e Demócrito. Sobre os átomos diz-se aí que *Eles sustentam que estas diferenças são três: forma (ou figura), disposição e posição; o ser, dizem eles, difere só em «ritmo, contacto e revolução» dos quais o «ritmo» é a forma, o «contacto» é a disposição e a «revolução» é a posição; (...)* (150).

É com base nestas passagens, que W. Jaeger nega qualquer relação de ritmo com movimento, defendendo o sentido primitivo do termo que, segundo ele, já Aristóteles havia correctamente interpretado como «esquema» (151). Assim, *rhythmos*, significa para

os atomistas, segundo Aristóteles, o contorno dos átomos, a linha que circunda, o perfil, o perímetro ⁽¹⁵²⁾.

CONCLUSÃO: — O *arrhythmiston*, como natureza, representa uma reserva fundamental e inesgotável de matéria. É *indiferenciado, para o que não é ainda nem diferenciado nem separado, diz Antifonte* ⁽¹⁵³⁾. Como *apeiron* é algo de indeterminado, fonte inexaurível de matéria inicial, à maneira de Anaximandro, mas também, manancial permanente dessa mesma matéria. Auto-suficiência, prodigalidade (abundância) de recursos e outorga, são características essenciais do *arrhythmiston*.

Sob um ponto de vista estritamente cosmológico este é o (único) mundo possível ⁽¹⁵⁴⁾, acrescentaríamos até, o melhor dos mundos possíveis, uma vez que *privada dos seus meios (ou reservas), a natureza teria organizado (ou disposto) mal muitos dos seres (ou coisas) belas* ⁽¹⁵⁵⁾.

O mundo é possível pela conjugação de uma série de factores:

- a) existência de uma natureza indeterminada (*arrhythmiston*) de reservas ilimitadas;
- b) natureza essa, que resiste à delimitação, que não se compromete com a configuração, ou seja, *Encontra-se em equilíbrio eterno: designa assim a eternidade e o facto de permanecer sempre idêntico (...)* ⁽¹⁵⁶⁾;
- c) dispensadora dos meios necessários à constituição e organização do mundo;
- d) um mundo que, sob o ponto de vista cosmológico, é uma bela harmonia, constituído pelos belos seres, pelas formas (*rhythmoi*) que o *arrhythmiston* vai dispensando ⁽¹⁵⁷⁾;
- e) um mundo frágil e precário, caracterizado pela fugacidade das próprias formas, feitas para logo serem desfeitas. Todavia, este quadro não nos deve levar à conclusão de um puro acaso. A riqueza da perspectiva de Antifonte, autoriza-nos a dizer que, até no acaso e no ocaso há *sentido*.

Um sonho de mundo? Concerteza, porque o mundo é uma bela ilusão de consistência e perenidade que nos cumpre conhecer,

respeitar e fruir, como um episódio irrepetível, como um momento sem retorno.

O sábio será aquele que tem um conhecimento pleno do fundo, da essência, do que está em jogo ⁽¹⁵⁸⁾. Essa essência que o transcende, a aparência que o limita e em que se encontra encerrado e que ele próprio é ⁽¹⁵⁹⁾.

É nesta linha que se insere o espírito de B63:

- a) segundo Diels, *Mas quando eles conhecem a disposição (...) eles obedecem*; ou, *A verdadeira ordem das coisas deve ser explicada: quando as pessoas a entendem escutam* ⁽¹⁶⁰⁾;
- b) segundo Untersteiner, *Mas aqueles que conhecem a ordem do Universo podem ouvi-la (a lei da harmonia)* ⁽¹⁶¹⁾; ou, *mas quando conhecem a organização (diathesis) (da natureza), então escutam* ⁽¹⁶²⁾.

Em qualquer dos casos podemos conjecturar o seguinte:

- a) estamos perante uma máxima de ressonância nitidamente heraclitiana. Para o caso, chamemos à colação o fr. 50 de Heraclito, segundo o qual *Dando ouvidos não a mim mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma*;
- b) nesta perspectiva, a interpretação das duas passagens aponta no mesmo sentido: esta estrutura, esta ordem, esta disposição (*diathesis*) ⁽¹⁶³⁾, esta lei da harmonia é a expressão de algo que **não é visto mas parece ser visto**, *coisas não vistas (...) mas que parecem ser vistas* (B4). No caso de Heraclito, o *Logos*, em Antifonte o *arrhythmiston*. Trata-se de algo que não é realmente dado na experiência palpável, mas que se insinua... *Que não podem ser experimentadas: em vez de: aquilo que não é realmente dado na experiência* (B5);
- c) o pensamento é algo que é comum a todos os homens, uma vez que *em todos os homens o pensamento comanda o corpo, tanto no que concerne à saúde e à doença, como para todo o resto* (B2);

- d) Todavia, isso não significa que o pensamento seja correctamente utilizado por todos os homens. Melhor dizendo, a utilização correcta do pensamento não é algo de comum a todos os homens, ou seja ainda, muitos fazem uso de uma inteligência particular porque (...) *se bem que o Logos seja comum, a maioria vive como se tivesse uma inteligência particular* (Heraclito) ⁽¹⁶⁴⁾, o que significa em Antifonte *um pensamento sem preparação* ⁽¹⁶⁵⁾;
- e) mas, o que significa um pensamento sem preparação?
1. não sintonizado;
 2. de compreensão parcelar e limitada da realidade.

Explicitando melhor: um pensamento que não está em sintonia com o universal, com a essência, tem um horizonte de compreensão da realidade limitado e linear, na medida em que não se dá conta que, de facto, *todas as coisas são uma* (...) ⁽¹⁶⁶⁾. Não ascendendo à intelecção do englobante, daquilo que contém/sustém todas as coisas e que, sendo cada uma delas, recusa simultaneamente o comprometimento com qualquer singular, vê-se reduzido a um uso particular e deficitário do pensamento. O mundo surge, nesta perspectiva, como uma atomização de particulares, como o conjunto de estilhaços de um puzzle de que não se suspeita nem adivinha, tomando cada um deles por universal. O mundo é assim, uma grande e inóspita miragem para quem pretende encontrar-lhe o sentido através da eleição de cada particular à categoria de universal.

Um pensamento preparado, nem por isso nos dá uma cosmovisão mais estável e tranquilizadora. Pelo contrário, facultamos uma visão mais trágica, porque sinóptica, definitiva e sem retorno. O mundo surge assim, como um grande mar, polvilhado de ilhas-boas-miragens, onde nenhuma é um seguro e bom porto de abrigo; ilhas que emergem para logo imergir. Resta, pelo menos, a certeza de que, através da aparência e da ilusão, se reserva para o pensamento preparado uma compreensão abrangente e totalizante do sentido profundo do mundo. Pelo menos é essa a *conjectura do homem sábio...* ⁽¹⁶⁷⁾.

O DIREITO. Para se compreender bem a perspectiva anti-fônica sobre esta matéria, recordemos que, para Protágoras, as

leis da cidade constituíam o vértice, a abóboda por excelência, de todo o edifício democrático. O seu cumprimento não oferecia contestação ⁽¹⁶⁸⁾. Protágoras apresentava-se claramente, como um constitucionalista firmemente convicto das virtualidades do regime democrático. Como anteriormente havíamos salientado, a Constituição representava o resultado de um acordo maioritário ou unânime, em dado momento da vida política da Cidade, o que não obrigava, contudo, à instauração de Constituições vitalícias. Sempre que as circunstâncias se revelassem propícias (*kairos*), assumia plena legitimidade uma *revisão* constitucional, desde que expressasse uma nova vontade maioritária ou unânime. O pensamento político de Protágoras enunciava, assim, quatro ideias-chave, que constituem quatro referências-base do espírito democrático:

1. dimensão relativista das leis;
2. carácter convencional das mesmas;
3. alternância dos momentos propícios (*kairos*);
4. preponderância exclusiva do *nomos* (lei escrita), como o resultado de uma convenção ou acordo entre os homens.

Acerca do mesmo tema, imaginemos o que pensaria Protágoras, se tivesse tido acesso à obra de Antifonte, das suas ideias políticas ⁽¹⁶⁹⁾. Certamente que se tratava, em sentido restrito, de um subversor dos genuínos ideais democráticos, e, em sentido lato, das leis, dos *nomoi* em geral ⁽¹⁷⁰⁾. E porquê? ⁽¹⁷¹⁾ Essencialmente porque, após as primeiras linhas de B44, o filósofo inicia uma crítica demolidora, contundente e em crescendo às fundações de toda a ideologia que institui os *nomoi* como o conjunto de normas, por excelência, que garantem a justiça na Cidade ⁽¹⁷²⁾.

As primeiras linhas não apresentam nada de controverso ⁽¹⁷³⁾:

A justiça consiste em não transgredir as leis da cidade de que se é cidadão; ou A virtude da justiça consiste em não transgredir o que a cidade, na qual se vive como cidadão, considera legal (...) ⁽¹⁷⁴⁾.

Todavia, a partir do período seguinte, começam a soprar os ventos da polémica. Diz-se aí que, *Um homem praticará, portanto, a justiça para bem dos seus interesses se, diante de testemunhas,*

fizer grande caso das leis (...), para, logo a seguir, acrescentar, mas se ele está só e sem testemunhas, o seu interesse obriga-o a seguir a natureza ou os desejos da natureza (175).

Numa primeira síntese, registamos as seguintes ideias:

- a) o conceito de justiça usualmente aceita, prescreve ao homem a não transgressão dos preceitos legais pelos quais se rege a cidade (176);
- b) se o indivíduo quiser colher bons dividendos disso, terá, tão-só, que aguardar presença de testemunhas para pôr em marcha a encenação;
- c) na ausência das mesmas não encena, não simula, não ilude nem aparenta. Segue e cumpre a *realidade*, que é a *natureza*, a qual se identifica com a *verdade* (177);
- d) e, qual é a diferença? É grande! Enquanto as primeiras são meros arranjos de "bancada", contratos/concertações de conjuntura (178), as segundas, são irrevogáveis, necessárias e universalmente válidas (179); estão acima de pactos e convênios (180). Os *nomoi* são o resultado de um cego frenesim legislativo, que ousa penetrar nos espaços consagrados à intimidade, privacidade e liberdade de cada um, *Legislou-se acerca dos olhos, sobre o que devem ver e não ver; acerca dos ouvidos, sobre o que devem ouvir e não ouvir; acerca da língua, sobre o que ela deve dizer e não dizer; acerca das mãos, sobre o que devem fazer e não fazer; acerca dos pés, sobre o que devem pisar e não pisar; e acerca do intelecto, sobre o que deve desejar e não desejar. (...) (181)*. Às leis da natureza, em contrapartida, representam normas *essenciais e necessárias*, pelas quais se devem conduzir, sem excessão, todos os homens (182);
- e) o não cumprimento das leis convencionais (*nomoi*), na ausência de testemunhas, não provoca dano; ao contrário, no que concerne às leis naturais, a presença ou não de testemunhas, é irrelevante, uma vez que não aumenta ou diminui o prejuízo. Recorde-se, mais uma vez, os *nomoi* são meras convenções, sem qualquer carácter vinculativo ou necessitante; as leis naturais são necessárias, porque

verdadeiras, dessa forma, *não é a opinião dos homens que mede o dano, mas a verdade*, identificada com a natureza (183).

Por que caminho optar? Depende. Será uma questão de ciência. Para os homens do sistema, para os serventuários do mesmo e para todo o resto de *pensamentos mal preparados*, parece haver um só caminho possível, porque ilusoriamente cognoscível, a saber, o do actual estado-de-coisas. O que vale esse caminho? Nada ou quase nada. Trata-se de uma dimensão exclusivamente opiniática, porque o instrumento ou critério de medida são os homens e não a natureza, que se identifica com a verdade (184). O que decorre daqui é que, a maior parte das disposições jurídicas, entram em conflito com a natureza (185) e, o que ocorre aqui de extremamente gravoso, é que este conflito com a natureza, reverte em conflito com o homem, do qual este sai sempre claramente derrotado! (186).

Veja-se porquê:

(...) *O que é formulado pelas leis como útil é uma prisão para a natureza; ao contrário, o que é formulado como tal pela natureza é liberdade. Portanto, raciocinando correctamente, a natureza não aproveita mais com os nossos sofrimentos do que com as nossas alegrias. Assim, o que causa dor não será mais útil do que aquilo que causa prazer. Porque o que é útil, em boa verdade, não deve prejudicar, mas servir. (...); concluindo, os nomoi implicam que se sofra mais quando se podia sofrer menos; que se tenha menos alegrias, quando se poderiam ter mais; que se suportem os males, quando se poderia não suportá-los. (...)* (187). Mas, consideremos que poder-se-ia ainda argumentar com as vantagens eventualmente decorrentes do cumprimento das leis, pesem embora, as tristezas e sacrifícios que uma tal opção inevitavelmente envolveria. Será que Antifonte descurou esta possibilidade? De maneira nenhuma, pois, *Se àqueles que escolhessem uma tal linha de conduta, lhes adviesse daí alguma protecção da parte das leis, e, àqueles que não a escolhessem, mas se lhe opusessem, adviesse daí algum prejuízo, então, a obediência às leis não deixaria de ter vantagens. Mas, na realidade, é patente que aqueles que adoptam esta linha de conduta, o direito oriundo da lei não é capaz de fornecer protecção. Desde logo, deixa a vítima sofrer e o atacante atacar; em seguida, (...) ele nada faz para impedir a vítima de*

sofrer e o atacante de atacar. E quando da aplicação do castigo, a justiça não está mais do lado da vítima do que do culpado; porque a vítima deve persuadir aqueles que aplicarão a pena, de que de, facto, é a vítima (...), enquanto se permite ao culpado refutar estas acusações (...) (188).

Numa primeira análise, salientemos os seguintes pontos:

- a) a justiça é cega no sentido mais negativo do termo, porque não é providente nem presciente (189). Chega (quando chega), depois do mal perpetrado; dir-se-á, "tarde e a más horas"... (190);
- b) ou seja, não impede a existência de vítimas e vitimários (191), ofendidos e ofensores;
- c) mas, esta impotência vai mais longe: tanto a vítima como o agressor têm a mesma cobertura jurídica. Chega-se à situação duplamente grotesca em que, por um lado, vemos a vítima apelando aos seus melhores dotes persuasivos no sentido de convencer um auditório de que, de facto, é vítima, enquanto, o agressor, colocado em pé de igualdade com a vítima, rebate as acusações e engendra outra versão dos acontecimentos!;
- d) no final, o resultado desta luta (*agón*) desigual, depende da afinação das retóricas em confronto, das perorações mais ou menos persuasivas (*peithô*), ou seja, de um mero jogo de palavras;
- e) nesta afirmação da impotência do direito, há um aspecto que é de sublinhar, quer pelo peso do argumento, quer pela actualidade de que o mesmo se reveste. Fica bem explícito que, por mais voltas que a justiça possa dar, a vítima perde sempre, porque, os danos que sofre, são sempre irreparáveis. A justiça como antídoto contra a injustiça não atinge níveis satisfatórios na prevenção e reparação dos crimes. A sua eficácia é de uma fragilidade extrema, uma vez que nunca acerta com o tempo de entrada. O resultado é o que anteriormente vimos: vítimas nunca desagravadas, ofensores sempre com novas possibilidades.

Como nota adicional, é curioso constatar que este problema do estatuto da vítima reveste-se de grande actualidade. Só muito recentemente é que têm sido criadas instituições de apoio às vítimas e familiares das mesmas, isto é, só muito recentemente é que se constatou que o papel da justiça, através dos tribunais, é insuficiente na reparação dos danos causados. Mas, o *sistema*, em nome de uma maior humanização das leis, tende a despenalizar e a acreditar, cada vez mais, numa certa reconversão ou redenção do agressor.

Devemos acrescentar ainda três aspectos claramente negativos neste sistema de justiça:

- 1) temos um sistema injusto que se pretende justo, caracterizado por uma clara hipocrisia, que massacra mais do que atenua;
- 2) esta hipocrisia torna-se também patente numa falsa ideia de igualdade dos cidadãos perante a justiça. Como Antifonte salientou, dando-se os mesmos direitos à vítima e ao agressor, não há qualquer equabilidade;
- 3) é neste contexto que se insere a afirmação acerca dos "maus pais", no passo em que se refere que (...) *todos aqueles que têm maus pais e lhes fazem, apesar disso, o bem; aqueles que deixam os seus adversários acusarem-nos sob juramento enquanto eles próprios não fazem isso; de todos estes exemplos, poder-se-á ver que muitos são contrários à natureza: todos implicam que se sofra mais quando se podia sofrer menos (...)*.

É evidente que há aqui um conflito entre o que, tradicional e convencionalmente se postula como conduta correcta, e aquilo que, à luz do *natural*, é transparente. De facto, por que razão, se não por imperativos de ordem convencional não racional, é que aqueles que são vítimas de maus tratos pelos pais, têm de ser bons filhos? Poder-se-á considerar uma tal conduta natural, diríamos, normal, franca, transparente? Não será ela a expressão de um desequilíbrio entre tradição/convenção e realidade? Essa disfunção não poderia ser traduzida por diferentes factores, sejam eles de ordem psíquica (medo, culpa) ou social (hábito, costume, convenção)?

Não é verdade que, sejam quais forem os factores, é sempre *que se sofra mais enquanto se podia sofrer menos, que se tenha menos alegrias, quando se podia ter mais; que se suportem os males, quando se poderia não suportá-los? E para quê? Em nome de quê? Para manter as aparências contra a verdade; o supérfluo contra o necessário; o convencional contra o natural, enfim, a tristeza em vez da alegria?*

Esta investigação sobre a incapacidade e ineficácia do direito toca ainda uma zona essencial do seu funcionamento, que se revela, contudo, de uma fragilidade e problematicidade dramáticas. Referimo-nos, concretamente, à figura do testemunho, elemento fundamental para o regular funcionamento dos tribunais. Antes de qualquer comentário suplementar, vejamos o que nos diz o seguinte extracto:

(...) Se se considera que o justo é assunto sério, testemunharem uns sobre os outros veridicamente, será considerado como justo e não menos útil à sociedade dos homens. No entanto aquele que aja assim não será justo, uma vez que, o que é justo, é não cometer a injustiça, se o próprio a não sofreu anteriormente (...) Ora, o homem que testemunha, mesmo se o seu testemunho é verídico, traz necessariamente um prejuízo a algum outro, e, ao mesmo tempo, expõe-se ele próprio a sofrer a injustiça ulteriormente por causa do que ele disse, porque, graças ao seu testemunho, aquele contra quem ele testemunhou, terá sido condenado e terá perdido ou a sua fortuna ou a sua vida, por causa da intervenção deste homem a quem ele nada tinha feito. Nesta perspectiva, portanto, o nosso homem causa um prejuízo injusto àquele contra quem ele testemunha, porque inflige esse dano sem que a ele lhe tenham feito seja o que for; mas ele arrisca-se, também, a sofrer a injustiça da parte daquele contra quem ele testemunhou, porque será objecto do rancor daquele contra quem ele tenha testemunhado (...).

(...) Mas é necessário que ou um dos dois seja justo, ou os dois injustos. É então evidente, que praticar a justiça, julgar, arbitrar, quaisquer que sejam as modalidades, não são actos justos: porque ajudar uns, é prejudicar outros. Nisto, aqueles que recebem o benefício não sofrem a injustiça, mas aqueles que sofrem dano, sofrem a injustiça (...).

Numa primeira análise poder-se-ia objectar que, à "boa maneira sofisticada", estamos perante um mero jogo de palavras, onde a vacuidade de conteúdos é patente!

Não nos parece. O que temos vindo a fazer até aqui, obedece a uma estratégia, que anteriormente delineámos. Estamos ainda na fase de "instrução do processo"... Pauta-se, essencialmente, pela recolha de provas, pela perseguição de pistas, cingindo-nos, praticamente, à sumariação das mesmas e a um certo comedimento crítico. Ainda não chegamos ao ponto de poder deduzir, em definitivo, a coerência global do raciocínio, e será também prematuro, começar, desde já, a estabelecer conclusões parcelares de carácter definitivo.

Regressemos ao extracto. Aproveitaríamos, até, o título de que J.-P. Dumont se serviu para iniciar a exposição desta passagem: *Contradição da justiça: não se pode ser justo, sem ser ao mesmo tempo injusto* (192):

É evidente que a problemática do Direito constituiu, desde o seu início, um dos problemas mais agudos que se colocaram à Cidade. Antifonte não ignora o esforço desenvolvido pelos legisladores, ao longo dos séculos, no sentido de *humanizar* o Direito, ou seja, de tornar mais-justa-a-justiça. Estamos já numa época em que, há muito, a justiça privada foi substituída pela justiça pública, isto é, o Estado, através dos tribunais, chama a si a tarefa de, em termos de equabilidade, legislar, aplicar e providenciar o cumprimento das leis. O objectivo era claro: tratava-se de pôr termo a essa *vendetta* ancestral, a esse rio trágico de sangue que afogava famílias e que foi magistralmente retratado por Ésquilo.

Ora, o que Antifonte vem questionar, é se este novo modelo de justiça funciona ou responde de uma forma satisfatoriamente competente e, sobretudo, **justa**, aos fins a que inicialmente se propôs atingir. A sua resposta é claramente negativa! É o resultado de alguém que reflectiu profundamente sobre o funcionamento do Direito. Trata-se da perspectiva de um espectador atento e, talvez, por que não?, de um interventor no combate pelas causas.

O resultado, já o dissemos anteriormente, não é um mero jogo de palavras ou simples exercício de erudição (*epideixis*), mas uma verdadeira crítica do Direito!

Vejam: ao nível da prova testemunhal, onde é que este processo fracassa, quais são os pontos de ruptura que impedem a homogeneidade, melhor, o *estancamento*, do sistema? ⁽¹⁹⁸⁾:

- a) para que o tribunal funcione regularmente, são necessários agressores, vítimas, defensores, acusadores, defensores, juízes e jurados, mas, também, testemunhas...;
- b) ora, que papel protagoniza a testemunha neste processo? Um papel fundamental! É sobretudo a ela que se fica a dever o desbloqueamento da situação, pela *dilucidação* da mesma. Mas, quem é a testemunha? Em geral, alguém que nada tem a ver, **directamente**, com a ocorrência: não participou, não molestou, não foi molestada;
- c) ainda que não tendo uma intervenção directa nos acontecimentos, o seu depoimento irá provocar, inevitavelmente, um grave prejuízo àquele que nada lhe infligiu;
- d) como refere Antifonte, apesar de nada ter sofrido, com o seu testemunho, o deponente condena-o ou à perda da liberdade, ou da fortuna, ou até, da própria vida. Em qualquer caso, ele acaba de criar um inimigo devendo colocar-se ao abrigo do seu ódio e da sua *vendetta*, e **isto não são danos sem importância, tanto para quem sofre, como para quem os causa (...)**. A dura realidade é que, *ajudar uns, é prejudicar outros (...)*. Das malhas em que a justiça se enreda, resulta sempre algo de negativo:
 - 1) ou resvalamos, novamente, para uma versão, revista e actualizada, dos rios de sangue;
 - 2) ou para um progressivo desvirtuamento da própria justiça, seja através do suborno das testemunhas ou duma clara resistência das mesmas a prestarem o seu depoimento, em função das inevitáveis consequências.

E, todavia, como anteriormente vimos, não se deve invocar uma crítica gratuita e menos responsável de Antifonte à ineficácia do Direito. Lembremo-nos de que este é, tão-só, um dos diferentes aspectos equacionados por Antifonte, com o objectivo de afirmar a incapacidade do Direito! Nem se poderá argumentar com o papel altamente cívico que compete à testemunha no sentido de resgatar a dignidade da vítima, uma vez que, como o filósofo já anteriormente referiu, a vítima será sempre (a) vítima, a reparação a que ela tem direito, **de facto**, não repara. Chega sempre "depois"... (194).

CONCLUSÃO. *Não se escreve direito por linhas tortas*, poderá ser, em suma, a grande máxima a extrair desta crítica ao Direito. A característica fundamental deste modelo é que ele opta sempre pelo caminho errado. Atola-se em veredas, enreda-se em meandros, atrasa-se ..., tem *falta*. E, assim, os homens vivem/ /morrem e não são felizes.

Um dos aspectos que nos convém sublinhar numa primeira análise, é que esta crítica toca de uma forma muito clara num dos temas mais caros ao pensamento *oficial* da sofística. Referimo-nos, concretamente, à relevância que tradicionalmente é conferida ao discurso, à palavra, ao combate de argumentos, ao poder invencível da persuasão (*peithô*) em cada momento propício (*kairos*). Esta tese, como se sabe, tem em Górgias um dos seus mais conceituados defensores. Ora, no fragmento em análise, a posição de Antifonte é patentemente crítica acerca desta matéria (195). Veja-se: *Para quem proferiu (...) é sobretudo (...) o poder da persuasão da acusação que pertence ao acusador, protege tanto a vítima como o culpado. A vitória é a das palavras (...)* (196).

Esta última asserção (*a vitória é a das palavras*), tem um sentido eminentemente negativo e antigorgiano (197), pela crítica implícita que encerra ao carácter artificial e opiniático do *logos* do sofista (198). Neste, o *logos* não é entendido como enunciado, como o dizer correcto, como enunciação da verdade, mas, ao contrário, como mero *recitar*, como aparência, no sentido de *apatê* (ilusão, engano), como *peithô*, no sentido de engodo persuasivo (199). Para Górgias, a vitória será sempre das palavras, porque são as palavras que criam a realidade (200). No Tratado *Acerca da Natureza ou do Não Ser*, as três teses formuladas levaram -no a concluir de que há uma barreira intransponível entre o objecto

do conhecimento e o objecto conhecido ⁽²⁰¹⁾. O homem está condenado a permanecer mergulhado numa dimensão eminentemente aparente, fenoménica ⁽²⁰²⁾. Ainda que, por hipótese, o Ser fosse cognoscível, não era susceptível de ser comunicável a outrem, uma vez que o aparelho linguístico não está competentemente preparado para transmitir o Ser. As palavras não *dão* as coisas, mas um leve simulacro das mesmas. Se estamos reduzidos ao universo do discurso, cabe-nos trabalhá-lo no sentido de criar o mundo. Não há relação unívoca entre Ser, Palavra e Verdade. Para os mais reticentes acerca desta perspectiva defendida no Tratado, Górgias tem, ainda, duas *provas* instrumentais suplementares: o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes* ⁽²⁰³⁾.

Antifonte não aceita esta resignação ao aleatório. Os fragmentos mutilados de difícil interpretação, que nos foram transmitidos, mostram o seu interesse pelo estudo da linguagem ⁽²⁰⁴⁾. Através da correcção dos nomes e da instituição de neologismos, surpreende-se a tentativa da criação de uma linguagem que expressasse a verdade ⁽²⁰⁵⁾. Porquê? Precisamente para que o homem, em áreas tão fundamentais como a do Direito, não ficasse à mercê da tirania de um *logos* ⁽²⁰⁶⁾ sem legitimidade natural, o qual exercia o seu domínio com base em momentos propícios (*kairos*), persuasões, psicagogias e ilusões *injustificadas* ⁽²⁰⁷⁾. Ao cozinheiro de discursos, Antifonte opõe o filósofo da linguagem ⁽²⁰⁸⁾.

A adequação da palavra à realidade, o *logos* como discurso verdadeiro e analítico, como expressão da verdade (*alêtheia*), é um trabalho que está, ainda, por fazer ⁽²⁰⁹⁾. A problemática relação entre as palavras e as coisas, a correcta adequação da linguagem à realidade, a procura de uma relação unívoca entre Ser, Palavra e Verdade ⁽²¹⁰⁾ constitui um tema do maior interesse na reflexão antifontica ⁽²¹¹⁾.

Tal como, anteriormente, a Cosmologia havia informado, também o Direito vem reafirmar a convicção de que não estamos inexoravelmente condenados à dimensão sombria e aparente (no sentido do que parece que aparece) da aparência. Parafraseando Heraclito, a verdadeira realidade gosta de ocultar-se.

Há todo um trabalho por fazer, que consiste no des-cobrimto dessa realidade e num posterior entendimento (com-preensão) entre a mesma e o discurso. A realidade (verdade) é possível e, na perspectiva de Antifonte, tal possibilidade significa uma recorrência para o supremo tribunal da razão, onde, não só a condenação

é indeferida, como a liberdade é decretada. Donde decorre uma conexão e harmonia entre verdade-liberdade-felicidade ⁽²¹²⁾.

4. O Homem

Per Antifonte dunque il vero uomo è colui che conquista la propria natura di uomo ⁽²¹³⁾.

Casertano

No Tratado *Verdade* encontrámos duas linhas de força: a) uma vertente explicativa e construtiva, configurada pela Cosmologia; b) uma posição claramente demolidora, ainda não totalmente construtiva, representada pela crítica ao Direito.

Por isso mesmo, os extractos do Tratado não nos forneceram ainda, sob o ponto de vista do Direito, uma alternativa solidamente congruente. Como vimos, faz-se a apologia da Natureza contra a convenção (*nomos*), diz-se que os homens sofrem quando podiam sofrer menos, concluindo-se pela inadequação absoluta do actual sistema de justiça.

Ora, pese embora o elogio da Natureza como o verdadeiro e necessário, da felicidade como o desejável e possível, surgem um conjunto de questões, plenamente pertinentes, para as quais não se vislumbram aí propostas competentemente alternativas.

Como é possível articular essa supremacia exclusiva do natural sobre o convencional, com a vida em sociedade? Qual o "esquema" que faculta ao homem, através do cumprimento da lei natural, a ausência de sofrimento com a prática da liberdade e a fruição da felicidade, uma vez que ele está inserido numa comunidade?

Seria legítimo, numa primeira apreciação, concluirmos que: a) a observância deste poder singular (*mono-archê*) da natureza, conduziria, inevitavelmente, a um estado de anarquia (*an-archê*); b) que o filósofo se teria quedado por uma crítica cerrada e contundente, não apresentando um modelo coerente alternativo e articulável com os princípios básicos que enuncia. Seria, de facto, a interpretação consentida, caso o nosso acesso à obra de Antifonte se confinasse ao referido Tratado ⁽²¹⁴⁾.

Ora, o Tratado *Da Concórdia* revela-se de uma importância capital, na medida em que dá resposta a estas questões ⁽²¹⁵⁾, apresentando-nos esse elo ⁽²¹⁶⁾, até agora ausente, para concluir-

mos, com razoável segurança, da totalidade e coerência da doutrina antifônica (217).

Acentuemos, uma vez mais: o pensamento dos sofistas é, essencialmente, um pensamento construtivo. Como tem sido sublinhado por diferentes autores, o problema é que, frequentemente, faz-se um arrolamento sem critério da sofística. Por outras palavras, por uma razão de conveniência pouco transparente, incluem-se no mesmo lote, peças originais e cópias toscas dos exemplares, ou seja, confunde-se sofistas com aprendizes de sofistas que, por razões de ordem conjuntural, não se coíbem de manipular, desfigurando, um pensamento que se caracteriza fundamentalmente pela sua vertente construtiva. Petiscam-se passagens, respigam-se ideias, descontextualiza-se, fragmenta-se um conjunto, um sentido coerente, em função de um imediatismo duvidoso, de uma negociata política suspeita, de uma peroração pública demagógica; joga-se às ideias, secciona-se um pensamento pelo meio, faz-se da crítica negativa doutrina, ignorando-se a alternativa construtiva e a coerência do sentido (218).

Ora, se é que houve, por hipótese, algum tempo em que se pudesse avançar com uma faceta "heróica" da sofística, de pensamento fogoso e descomprometido, com Antifonte, isso revela-se totalmente desadequado e anacrónico!

Conjecturemos com boa margem de segurança: Antifonte é um cidadão ateniense. Como cidadão tem atarefa de "participar". Mas, como *sophos* e/ou *philosophos*, tem a profissão de *pensar* e indicar. A reflexão política é indissociável de uma reflexão antropológica. A polis como criação inédita, sem precedentes, como o espaço único mais-que-perfeito, onde é reservado o direito de admissão, obriga a *pensar*. Em última análise, é a própria cidade que se constitui num permanente *simposio*! Aristófanes, ainda que com uma visão demasiado redutora, anda próximo dessa ideia. É evidente que há homens que pensam *mais* do que outros. Inclusivamente, na sua fantástica pantomina, aceitar-se-á até, a existência de um "cesto", se interpretarmos esse adereço ou figura alegórica como o recolhimento de que todo o pensador necessita, por mais *politês* que se revele. Há, contudo, um aspecto em que Aristófanes exagera, adulterando. A situação do "cesto" está incorrectamente encenada. Elevá-lo, sugerindo uma aproximação às *Nuvens*, é não ter em conta que, aquele que pensa *mais*, pensa cá em baixo, na e sobre a cidade, rente à coisa pública.

Ora, Antifonte, como todos os outros, é um pensador da Cidade. Se a sua reflexão o levou a extrapolar os limites da mesma, isso não inviabiliza a coerência da afirmação inicial. Recapitulemos: Antifonte vive numa época em que as experiências políticas chegaram à exaustão.

O regime democrático meteu-se em demasiados trabalhos. Era suposto que, com o advento da democracia se tinha atingido o melhor dos regimes possíveis, pela superação e substituição dos regimes monárquico e aristocrático precedentes.

Antifonte sabia de tudo isto, e, também, das oligarquias... E o que extrai daqui? Em primeiro lugar insere-se nesse conjunto de pensadores, lembremo-nos de Trasímaco, Platão..., que se identificam pela descrença em qualquer alternativa política dentro dos quadros já conhecidos.

Por outro lado, preconiza uma alternativa integral, porque radicaliza a própria ideia de democracia. Os homens estão naturalmente vocacionados para viverem em sociedade; não estão fatalmente condenados a uma existência comunitária, caracterizada pela crise, pela divisão, pela precaridade, alguns dos ingredientes característicos do regime democrático tradicional.

Como fundamenta o filósofo esta profunda convicção? Defendendo que a Natureza é concórdia, amizade, semelhança e igualdade. E, como têm os homens reagido a esta realidade necessária? Ignorando-a, perdendo tempo e energias.

É um dado adquirido, mesmo para o mais incipiente e *anti-natural* (no sentido de afastado da natureza) dos homens, que a sua existência só é possível em comunidade. Desde sempre o entenderam, procurando no mito e nas atribuições de Prometeu, Epimeteu e Pandora, uma justificação plausível. Até Protágoras, mais tarde, é a ele que recorre, numa versão revista e actualizada, para fundamentar o seu ideal político. Todavia, o essencial, o traço comum das diferentes versões, situa-se, primacialmente, no plano da (mera) sobrevivência. Mesmo em Protágoras, o que é dado aos homens, é uma base mínima, que deve ser trabalhada em ordem à obtenção de um consenso temporário, logo caracterizado pela precaridade, pela alternância, diríamos, pela fragilidade. Numa dimensão relativista, aquilo a que o homem se pode candidatar é a uma existência crítica, marcada pela mutabilidade dos contextos propícios (*kairos*). Ora, a posição de Antifonte é muito mais retumbante, contundente!

Uma vez que um conhecimento universal e intemporalmente válido é possível, uma vez que a Natureza se identifica com conhecimento, se o homem pode ser detentor desse conhecimento, então a via para a compreensão de si próprio e, conseqüentemente, da identificação com a natureza, está franqueada. Então, por que razão a situação *presente* surge aos homens com um caráter tão penoso? Porque os homens obnubilam o que é claro, furtam-se à realidade, entregando-se à aparência; deixam-se levar pela inércia de um *pensamento imprevisto*; não sintonizam o pensamento com a natureza. Opõem-se-lhe, hostilizam-na, criam uma espécie de segunda natureza, um simulacro da mesma, chamando a isso, a ordem natural das coisas, aceitando como uma fatalidade, o sofrimento, a tristeza e a dor, acabando por, *sofrer mais quando se pode sofrer menos, fruir menos quando se pode desfrutar mais, sofrer cruelmente quando se pode não sofrer* ⁽²¹⁹⁾. Neste contexto é justo concluir que *Toda a vida está sujeita a acusação (...): não lhe encontramos nada de belo, nada de grande, nada de nobre; tudo parece mesquinho, débil, fugidio e eivado de grandes desgostos* ⁽²²⁰⁾.

Passemos, mais uma vez, a palavra a Antifonte:

A concórdia, tal como o seu nome parece indicar, compreende em si mesma a reunião, a comunidade e a unidade de um espírito semelhante. É a partir daí, após ter adquirido todo o seu sentido, que ela se dirige para os Estados e habitações, para todas as comunidades tanto públicas como privadas, a todas as condições e todos os parentescos, tanto públicos como privados. Por outro lado, ela abrange o acordo que cada um tem consigo mesmo, porque se está em concórdia consigo mesmo quando se é governado por um pensamento e uma consciência coerente e una; ao contrário, quando se é dividido e quando se agitam pensamentos em desacordo consigo próprios, fica-se dilacerado. Ora, aquele que conserva incessantemente as mesmas disposições de pensamento, está em plena harmonia, enquanto que o inconstante nos seus cálculos, que não cessa de passar de uma opinião a uma outra, é instável e em conflito consigo mesmo ⁽²²¹⁾.

Observações preliminares:

a) elogio e defesa da Concórdia em termos inequívocos;

- b) a Concórdia entendida como acordo interior e como entendimento harmonioso geral;
- c) a Concórdia concebida como elemento essencial ao bem-estar particular e comum;
- d) a Concórdia como algo que não está sujeito a oscilações;
- e) identificação da Concórdia com a Justiça ⁽²²²⁾.

Um dos aspectos basilares da argumentação prende-se com o facto de, constantemente, se afirmar que a Concórdia não é algo que se conquista e mantém aleatoriamente. Recusa-se qualquer carácter temporário ou precário da mesma. Como, de que forma? Através da componente gnosiológica. O conhecimento permite a adequação do pensamento à realidade, cria a unidade entre Ser (Natureza) e Pensar. Ora, como já anteriormente fomos informados, a realidade chama-se Natureza. Portanto, um pensamento coerente e uno será aquele que aderiu, con-formou-se com essa realidade. O pensamento que adere àquilo que é sempre uno, reencontra a sua verdadeira postura no mundo; abrindo-se à realidade, reencontra a sua própria natureza, regressa à sua origem, repõe a sua própria imperturbabilidade.

O último período da passagem diz que (...) *aquele que conserva incessantemente as mesmas disposições de pensamento, está em plena harmonia, enquanto que o inconstante nos seus cálculos, que não cessa de passar de uma opinião a uma outra, é instável e em conflito consigo mesmo*. Pensamos que o extracto no seu conjunto e, concretamente, esta asserção final se poderá relacionar com os fragmentos B55: *Hesitar, quando não há lugar a hesitações.*; e B56: *(Eu hesito) ... e os oradores não se servem desta palavra por pusilanimidade e negligência, mas por receio e temor (...)*.

Observações preliminares:

- a) estabelece-se, implicitamente, uma separação entre aquele que de uma forma incessante (sistemática) encontra uma base sólida, que lhe permite uma constância de pensamento; e aquele que privado dessa segurança, oscila e... hesita;
- b) contudo, na realidade, não há lugar para hesitações;

- c) verifica-se este quadro na actuação dos oradores. Em princípio, são aqueles que pretendem, através do discurso, expor um corpo de ideias, uma doutrina, indicar um caminho, afirmar convictamente a validade dessa perspectiva. Todavia, constata-se que hesitam...

Antifonte não vê nessa hesitação, nesse passar de uma opinião a uma outra, um sinal de menor empenhamento ou negligência, mas, ao contrário, "hesitação", "temor", receio do logro: a base sobre a qual trabalham, não comporta o inequívoco da certeza, mas a contingência do provável: estamos perante *pensamentos imprevistos*.

Ora, em que é que consiste, o que caracteriza *um pensamento coerente e uno*? Como é possível o homem *conservar incessantemente as mesmas disposições de pensamento*, encontrando-se, assim, em *plena harmonia*? Pela "atitude" que assume perante *as coisas*. A que conduz essa "atitude"? Ao **filosofar**. E o que resulta do **filosofar**? Um *pensamento preparado*, que se diferencia pela compreensão sinóptica e abrangente da realidade, através dessa *co-presença no ser*. Esta identificação entre ser e pensar, não tem um carácter subjectivo, ou seja, o pensar não re-cria, não submete o ser à sua própria subjectividade. O pensamento acontece e (as)segura-se na Natureza. O pensamento é na condição de ser o ser (223).

Entretanto, devemos estar de sobreaviso perante a tentação de interpretar o pensamento de Antifonte, a partir do quadro referenciado, como um convite a colocarmo-nos sob a égide de uma realidade sobre-natural, ao abrigo dos impulsos enganadores das aparências constantes de um mundo efémero. É um dado adquirido que estamos *de passagem*, mergulhados num mundo de formas contingentes, marcadas pelo aparente, mas, não de todo, inconsistente. Socorrendo-nos, ainda, da terminologia heideggeriana, a aparência pertence ao ser, ou seja, a realidade deixa-se ver segundo determinados ângulos que manifesta. A realidade tem diferentes graus de consistência; a nossa existência corresponde a um desses níveis. Temos que a submeter a uma investigação, enquadrá-la no conjunto e extrair daí o seu verdadeiro sentido. É evidente que este percurso filosófico pode trazer-nos alguma amargura, se por agrura entendermos a coragem inerente a toda

a atitude filosófica que se atribui o risco/desafio de enfrentar e conformar a realidade, submetendo o princípio do desejo.

Chocante, verdadeiramente trágico, porque de todo irreversível, é o homem descobrir-se como "um ser para a morte": *A vida assemelha-se a uma vigília efémera, e a duração da existência uma só jornada: ao levantarmos os olhos para a luz, deixamos para os outros, que vêm depois, a sua vez* ⁽²²⁴⁾. Ao homem não lhe pertence a imortalidade, a permanência, nem a eternidade. Quando muito, é um ser de eternidade relativa, ou seja, como diria Ortega Y Gasset, pertence-lhe ter no presente o passado, mas não o futuro ⁽²²⁵⁾.

Mas, o que será mais nefasto, o homem (sobre)viver cativo de um futuro que não lhe pertence e de um desejo que não alcança, ou adequar-se, conformar-se com uma realidade, que é a existência dada, que garante o que pode assegurar, mas recusa as promessas que não pode cumprir? Antifonte tem a nítida intelecção deste dilema, mas, uma vez mais, subordina o irracional ao real. Veja-se: *Há pessoas que não vivem a sua existência presente: eles põem todo o seu zelo a prepararem-se, por assim dizer, para viverem uma outra vida que não pertence a este mundo; entretanto, o tempo esvai-se* ⁽²²⁶⁾. Surpreendemos aqui, uma crítica, mais condoída do que mordaz, a todos aqueles que comprometem a sua vida na esperança de uma outra margem.

Em sentido lato, poder-se-ia ver aqui, uma lamentação crítica pela forma como seria, neste domínio, explorada a credulidade popular no além (lembremo-nos dos Mistérios de Elêusis) ⁽²²⁷⁾.

Mas, num sentido mais concreto e específico, encontramos nesta peça uma crítica a todas as concepções escatológicas intelectualistas, defendidas pelos filósofos. Não é demasiado conjecturar, que o pitagorismo é uma das correntes visadas, atendendo à sua força e influência claramente patente na altura.

Uma tal postura perante a existência, coloca toda a vida (...) sujeita a acusação (...): *não lhe encontramos nada de belo, nada de grande, nada de nobre. Tudo parece mesquinho, débil, fugidivo e eivado de grandes desgostos* ⁽²²⁸⁾. Aqui, como anteriormente em B55, *não há lugar a hesitações*, diríamos, tempo a perder. Corre-se o risco de *gastar e deitar pelas janelas fora o seu bem mais precioso, como dizia Antifonte, falando acerca do tempo* ⁽²²⁹⁾. Não vemos aqui uma atitude negativa, niilista, convertida numa dupla lamentação: não se lamenta a ausência de supra-perspectivas

futuras, nem se nega a exequibilidade das presentes. Os dados estão lançados por uma e única vez, porque *a vida é um dado que se lança: não se pode voltar atrás* ⁽²³⁰⁾.

A característica fundamental da vida é o tempo; o tempo está *dentro* da vida. Neste sentido, a vida é, essencialmente, precária duração, prazo, limite. Como limite, é o reconhecimento da *possibilidade da impossibilidade*, ou seja, um dos traços distintivos da vida, é a dimensão dos possíveis, é a antecipação do futuro através do projecto, é a *ocupação pre-ocupativa*. Antifonte tem consciência desta postura intuitiva do homem perante a vida.

Todavia, a realidade de facto, de todo insuperável, é a possibilidade da morte, como limite irrevogável que não nos cabe determinar e que torna todas as outras possibilidades impossíveis ⁽²³¹⁾.

É neste espírito que se inserem os fragmentos já citados, *A vida é um dado que se lança: não se pode voltar atrás* ⁽²³²⁾. Quando referíamos a propósito de B53 a), que não interpretávamos aquelas afirmações num sentido lamentoso, é porque cremos que Antifonte descobre, nesta reflexão sobre a existência, o caminho pelo qual o homem, através da *realidade de facto*, se liberta das possibilidades nulas, empenhando-se na concretização das exequíveis.

Sob o ponto de vista da vida como totalidade da existência, o *arrhythmiston* não é "melhor" do que o *rhythmos*, ou seja, o homem deve a sua existência ao *arrhythmiston* como resultado da manifestação criadora (*artística*) deste. Como contrapartida por esta enformação (individuação), fica obrigado à contingência e à medida, ao termo e ao tempo. É nesse sentido que o *tempo é conceito ou medida, não abstracto* ⁽²³³⁾, isto é, em termos de *arrhythmiston*, não há tempo ⁽²³⁴⁾; o tempo, é o tempo do Ser parmenídeo: um perpétuo tempo presente, mas, para o homem, como *rhythmos*, ele é um bem precioso. Todavia, a gestão correcta do tempo, está dependente de um outro factor: do *saber*. Mas, por vezes, (...) *quando Deus não quer fornecer completamente os bens a um homem, dá-lhe uma grande fortuna mas uma pobre inteligência e, privando-o de uma, priva-o das duas* (B54) ⁽²³⁵⁾ (a totalidade do fragmento é transcrito nesta nota).

Em B54, para além das ideias anteriormente defendidas, encontra-se uma perspectiva implícita adicional, que reforça a percepção de uma coerente unidade interna no pensamento do filósofo. Está aqui subjacente, uma vez mais, a distinção entre realidade e aparência. Que interessa uma grande fortuna se não

se conhecem os segredos da vida? De que vale a posse de bens, se nada se sabe acerca do maior deles? Se o homem não *conhece*, mantendo-se na aparência de um futuro que lhe não pertence, por que desesperar? O caminho da ilusão é fértil de aparências carregadas de sentido! A própria metáfora da pedra tem um profundo significado gnosiológico. A realidade implica um conhecimento desobstruído. Com a ilusão, como um *cálculo* ou um *trombo*, no trânsito cognoscitivo, tudo é possível, até uma pedra no lugar de um tesouro! E, uma vez que este homem sempre viveu seguro com a posse de uma fortuna empedernida, justifica-se, talvez, aliviá-lo de um sofrimento inútil: por vezes, a *arte de eliminar o desgosto (tecnê alypias)* legitima a administração de uma certa *ilusão justificada (apatê dikaia)* (236).

Nesta pequena narrativa, fértil em metáforas, surpreendemos, ainda e sempre, a insistência nos mesmos temas caros ao filósofo: a vida é um ser de um dia (efémera); cumpre-nos vivê-la como uma série de momentos presentes, não abusando do futuro; só nos é dada a possibilidade de uma representação, não regressamos à cena (237). Mantermo-nos conscientes desta realidade é fundamental, pois livra-nos de sofrimentos desnecessários.

Talvez B54 estabeleça a ponte com B59, onde se diz: *Quem nunca foi tentado e nunca tocou as faltas e os vícios, não possui a sabedoria: ele não pôde cantar vitória, colocando à prova a bela ordem da sua alma* (238). Este princípio oposto é a aparência, que seduz e se insinua, que nos leva a tomar os desejos pela realidade, o que não significa que, numa judiciosa hierarquia dos prazeres, estes sejam melhores do que a realidade, porque, *aquele que quer satisfazer imediatamente os seus desejos, deseja o pior em vez do melhor* (239).

A sabedoria não nos é dada de mão beijada; implica dor e sofrimento, exposição, uma vez que (...) *O homem nada sabe sem queimar os seus pés no fogo ardente* (240).

Todo o processo visa, essencialmente, um procurar-se a si mesmo: *só ex-pondo-se* à intempérie do sórdido, infringindo o proibido, encontra o caminho que indica o conhecimento dos seus limites (241). Colocar à prova a bela ordem da sua alma tem como objectivo, através de um trabalho de *iniciação*, o alcance de uma linha correcta de conduta, que visa a troca de uma imaculada inocência, pela posse de uma sólida experiência (242).

Esta teoria antropológica tem na base um estudo "psicanalítico", no sentido de uma análise *científica* das profundezas da *psyche*. Não questionaremos a eventualidade de Antifonte, em dado momento da sua vida, ter fechado o seu *consultório*. É até possível que tal espaço *clínico* jamais tenha existido. O que podemos discutir é se alguma vez ele terá entendido que o estudo das profundezas da alma se revelava como um trabalho de somenos importância, uma vez que toda a sua argumentação radica numa análise da outra face da alma, aquela que está sempre oculta, em constante pulsação: daquilo *que não é realmente dado na experiência* (243).

Aqui insere-se o tema da interpretação dos sonhos, geralmente considerado como um *fait divers* no conjunto da obra do filósofo, o qual encontra a sua justificação na tradição anteriormente referida. Em que sentido pode ser entendida esta actividade? Propomos duas leituras:

- a) corresponde a uma fase da evolução do seu pensamento, concretamente a uma fase de "juventude". Daí que, numa fase de "maturidade", tivesse concluído pela inadequação de uma tal actividade à vida de "sofista" (244). Em síntese, não haveria uma íntima relação de continuidade entre esta actuação e o conjunto da produção intelectual de Antifonte (245).
- b) trata-se de uma peça integrante do seu pensamento. O essencial da questão está em demonstrar a filiação natural da mesma com o conjunto da obra do filósofo.

A actividade onirocrítica entendida regionalmente, desligada do conjunto da obra, perde o seu sentido fundamental. Se não emprendermos uma interpretação mais profunda e abrangente dos relatos transmitidos, não alcançaremos o elo fundamental que garante a unidade e coerência do pensamento.

O processo por ele adoptado na interpretação dos sonhos, alicerça e corrobora a linha interpretativa que vimos seguindo: (...) *a interpretação dos sonhos praticada por Antifonte não é natural, mas, ao contrário, a expressão de uma arte, (...): este tipo de interpretação exige comentadores que representam o mesmo que os especialistas em literatura em relação aos poetas* (246), o que leva a concluir que a interpretação praticada por Antifonte

relaciona-se com a *divinatio artificiosa* em oposição à *divinatio naturalis* ⁽²⁴⁷⁾.

Esta *divinatio artificiosa* consiste numa actuação científica do intérprete ⁽²⁴⁸⁾, que utiliza uma técnica, que pela sua subtilidade, finura e perspicácia, lhe permite extrair o implícito do explícito ⁽²⁴⁹⁾, ou, dito noutros termos, o que caracteriza a *conjectura do homem sábio* ⁽²⁵⁰⁾ é, através do conteúdo manifesto do sonho, extrair o seu conteúdo latente ⁽²⁵¹⁾. Neste quadro, arriscaríamos incluir a passagem onde se diz: (...) *é este animal que se dissimula perante os perseguidores servindo-se de uma tinta para lhes escapar* ⁽²⁵²⁾.

Antifonte, que é feraz em quadros alegóricos, podia querer significar com esta imagem, a tese freudiana da distorsão e trabalho do sonho ⁽²⁵³⁾. O homem vive em constante anomia e conflito consigo mesmo; no seu interior degladiava-se uma segunda natureza imperante, na qual ele não se reconhece, contra a sua própria natureza latente. Daí a emergência do desgosto e a tentativa de fuga do mesmo pela calada do sonho. Mas como, perante uma segunda natureza sem sono, de *pena afiada*, incansável na perseguição?

Como já referimos, esta temática é competentemente analisada por Romeyer Dherbey, pelo que nos abtemos de ir mais além dessa interpretação ⁽²⁵⁴⁾. Todavia, o nosso objectivo, que não deixa de estar implícito na tese do mesmo autor ⁽²⁵⁵⁾, é mostrar a ligação desta temática com o conjunto da obra de Antifonte ⁽²⁵⁶⁾.

A interpretação dos sonhos representa uma demonstração prática de todo o aparelho teórico do filósofo. Chegamos, assim, ao ponto em que podemos afirmar que, numa visão abrangente do seu pensamento, este surge-nos como um círculo que se vai progressivamente desenvolvendo em círculos progressivamente concêntricos: partiu-se de uma perspectiva macrocómica para, gradualmente, penetrar-se no mais recôndito da dimensão microcómica e, uma vez aí chegados, verificámos que o *caminho a subir e a descer é um e o mesmo* ⁽²⁵⁷⁾, ou seja, através de uma interpretação e recolocação conjectural dos fragmentos e testemunhos, o enigma que representa sempre a reconstrução de um pensamento retalhado, permitiu o aparecimento de um sistema caracterizado pelo elevado índice de unidade interna e pela coerente articulação das suas partes ⁽²⁵⁸⁾.

Objectar-se-á: qual é a base que nos leva a tecer tais considerações? Será sempre na base de uma recomposição conjec-

tural ⁽²⁵⁹⁾, que teve em conta uma série de factores: um trabalho de interpretação e recomposição dos testemunhos e fragmentos; um estudo atento das teses eruditas; uma leitura e interpretação própria do conjunto dos dados disponíveis.

A interpretação dos sonhos e a terapia dos desgostos aparecem intimamente ligados. Como anteriormente referimos, a cura dos desgostos não se consegue através da administração de uma *ilusão justificada*, isto é, não se trata o mal procedendo-se a uma troca entre aparências. Se há realidade e aparência, a operação visa efeitos radicais, ou seja, a substituição definitiva da segunda pela primeira ⁽²⁶⁰⁾. Mas, como se concretiza esta operação? Através de uma reforma global: do homem e da sociedade. Por que urge a realização de um tal plano? Porque o homem não está "de bem" consigo mesmo e, conseqüentemente, a sociedade fenece, depaupera-se. Como explicar um tal estado de coisas? Porque, desde sempre, o homem esteve "de mal" consigo mesmo e, por consequência, a sociedade contra o homem.

Não se suspeita em qualquer passagem da nostalgia de uma hipotética idade de ouro. Este estado de anomia tem a idade do próprio Homem. Não se trata de regressar a um passado que em nada difere do presente; trata-se de, no presente, reinventar o futuro, através do conhecimento de si próprio e das *realidades de facto*, conhecimento esse, a que os homens sempre opuseram uma estulta resistência, em nome de uma normalização enganadora.

Em suma, entendemos a interpretação dos sonhos e a cura dos desgostos como um paradigma ou exercício prático, isto é, Antifonte como que testa ou ensaia todo o edifício teórico, submetendo-o ao crivo da experimentação para, a partir daí, comprovar toda a sua argumentação teórica, consolidando a doutrina.

Compreender-se-á agora melhor que, na apresentação da obra do filósofo, não nos parecesse inverosímil atribuir-lhe *A Arte da Libertação da Dor* ⁽²⁶¹⁾. É evidente a confusão que se estabelece aí ⁽²⁶²⁾ entre orador e sofista, tal como é significativa a asserção de que esta arte é *comparável aos remédios que são administrados pelos médicos para combaterem os males físicos* ⁽²⁶³⁾. Se há autores que nem sequer fazem menção a este Tratado ⁽²⁶⁴⁾, ou, referindo-o, colocam praticamente de parte a eventualidade da sua existência ⁽²⁶⁵⁾, também é certo que outros não são tão peremptórios nessa afirmação ⁽²⁶⁶⁾, ou chegam mesmo ao ponto de aceitar uma tal atribuição ⁽²⁶⁷⁾. Ora, como já anteriormente ficou explícito,

foi no sentido de admitir essa autoria que se orientou a nossa argumentação.

Provavelmente, a não atribuição desta obra a Antifonte, prende-se com a incerteza da existência da mesma, como refere Untersteiner ⁽²⁶⁸⁾, mas, também, com o facto de não se vislumbrar uma linha de continuidade entre a interpretação dos sonhos, a cura dos sofrimentos e o conjunto da obra do filósofo. Ora, parece-nos que numa reconstrução (sempre conjectural), os textos autorizam, sem risco de incoerentes extrapolações, o estabelecimento dessa relação e a atribuição da autoria ⁽²⁶⁹⁾.

V

CONCLUSÃO

É claramente evidente o *mal estar* que irradia do pensamento de Antifonte. Mas essa é a manifestação visível de uma dissonância que oculta uma harmonia latente! Chegou o momento de esclarecermos algumas das afirmações produzidas ao longo deste ensaio, que terão legitimado eventuais dúvidas e reticências sobre a sua exequibilidade.

É indiscutível que uma parte significativa das asserções de Antifonte envolve um carácter pessimista. Mas, seria de esperar outra atitude, atendendo à análise e interpretação que faz da *realidade de facto*? O homem vive em constante anomia e conflito consigo mesmo; no seu interior degladiam-se uma segunda natureza imperante, na qual ele se não reconhece, e a sua própria natureza latente. Daí a eclosão do desgosto e do sofrimento e a tentativa de fuga daí decorrente. Mas como, perante uma segunda natureza sem sono, em constante estado de alerta, incansável na perseguição? Perguntar-se-á: que natureza é essa que anuncia o mundo e o homem novo? É a **própria natureza**, a natureza real, não a convencional. Aquela que não divide para reinar; não justícia injusticiando; não cura aumentando o sofrimento, não reúne retalhando, compelindo o homem a um exílio sem regresso!

Por isso mesmo, em nosso entendimento, esse pessimismo assume um carácter eminentemente transitório. Faz parte de um *methodos*, que contempla uma primeira etapa contundentemente

crítica e demolidora⁽²⁷⁰⁾, que prepara e prefigura o aparecimento da doutrina, que expressa o verdadeiro pensamento do filósofo⁽²⁷¹⁾, de sinal indiscutivelmente construtivo, marcadamente "optimista"⁽²⁷²⁾.

Poder-se-á afirmar que o pensamento de Platão tem um carácter acentuadamente pessimista, pelo facto de o mesmo expressar um mal estar reinante, um estado de geral anomia? Dever-se-á atribuir-lhe uma postura negativista, pela contumácia com que afronta a intelectualidade em geral, todos os regimes políticos, todas as manifestações culturais, todas as crenças religiosas tradicionais? Não farão parte de um projecto redentor, entre outros, *A República*, *As Leis*, o *Fédon*, o *Timeu*? Não será correcto dizer que está lá (quase) tudo? Cidade do Sol, Constituição ideal, cidadãos exemplares, teoria das origens, teoria do conhecimento, **salvação da existência**? E, contudo, Platão parece-nos bem mais pessimista do que Antifonte... Terá Platão acreditado na exequibilidade do seu projecto global? Ao contrário de Antifonte, não é verdade que o *bem estar*, a salvação só é plenamente assegurada numa vida além túmulo? E o projecto global não se escora num dramático fervor voluntarista? Que distância enorme e temerária essa, que estabelece a ponte entre o raciocínio dialéctico (leia-se razão) e a "fé" (leia-se relato mítico)!⁽²⁷³⁾. E que trabalhos esperam o homem, após a morte, uma vez que será ainda sujeito ao veredicto do supremo tribunal do destino! Em última análise, ao contrário de Antifonte, Platão promete muito pouco para *agora* e assegura demasiado (talvez) para *depois*. Permita-se-nos a linguagem corrente para dizer que, enquanto para Platão, *quem espera sempre alcança*, para Antifonte *quem espera desespera...* a vida não é reciclável... Antifonte defende que, a primeira, é a derradeira oportunidade do homem: neste mundo, com estes homens, *agora*, é possível viver "bem"; (...) *pessoas que não vivem a sua existência presente; (...) põem todo o seu zelo a prepararem-se, por assim dizer, para viverem uma outra vida que não pertence a este mundo; e entretanto o tempo esvai-se*⁽²⁷⁴⁾, fazem uma avaliação incorrecta da situação, porque, *a vida é um dado que se lança: não se pode voltar atrás*⁽²⁷⁵⁾. Em suma: *Gastar e deitar pelas janelas o seu bem mais precioso, como dizia Antifonte, falando acerca do tempo*⁽²⁷⁶⁾.

Nesse sentido, dizíamos que este "é o melhor dos mundos possíveis", na acepção de que não temos nem devemos esperar por outro. Aceitamos que a expressão, além de pouco original,

não é suficientemente esclarecedora. O nosso objectivo consistia em, através da mesma, salientar o carácter **não pessimista e não fatalista** do pensamento do filósofo.

Para ele, a estrutura fundamental da realidade é (boa) organização, bela ordenação: *Privada das suas reservas, (natureza) teria organizado mal muitos dos seres belos* ⁽²⁷⁷⁾. Esta organização pressupõe que, na base, todas as coisas estão ordenadas, de maneira a *concordarem entre si* ⁽²⁷⁸⁾. O homem, como elemento integrante desta totalidade, estará igualmente contemplado nesta concordância ⁽²⁷⁹⁾. Daí, considerarmos legítima a extensão deste princípio às próprias realidades mundanas ⁽²⁸⁰⁾, condição, aliás, essencial à coerência e unidade interna do pensamento de Antifonte, que temos vindo a defender ⁽²⁸¹⁾. Como já anteriormente foi referido, *A Concórdia, tal como o seu nome parece indicar, compreende em si mesma a reunião, a comunidade e a unidade de um espírito semelhante. É a partir daí após ter adquirido todo o seu sentido, que ela se dirige para os Estados e habitações, para todas as comunidades tanto públicas como privadas, a todas as condições e todos os parentescos tanto públicos como privados* ⁽²⁸²⁾ (...) *Ora, aquele que conserva incessantemente as mesmas disposições de pensamento, está em plena harmonia* (...) ⁽²⁸³⁾. Ora, o que conclui Antifonte? Que sendo legítimo que o homem pretenda *ser entre todos os animais aquele que é criado mais à imagem de Deus* ⁽²⁸⁴⁾, deve tirar daí as devidas ilações ⁽²⁸⁵⁾, a mais significativa das quais, o descobrir-se como um ser dotado de razão ⁽²⁸⁶⁾. É esta capacidade que lhe permite *estar em concórdia consigo mesmo* (...), *sendo governado por um pensamento coerente e uno* ⁽²⁸⁷⁾. Assim, o mundo aparece com uma outra inteligibilidade ⁽²⁸⁸⁾. À luz desta nova razão aparecem claramente as fronteiras entre o natural e o convencional, o real e o artificial, o necessário e o contingente. Dores sofridas, ostracismos infligidos, humilhações perpetradas, batalhas inglórias... tudo em função de uma incorrecta avaliação da realidade. Porque, à luz desta, há todo um mundo para fruir, para *bem estar* ⁽²⁸⁹⁾. Se orientarmos a nossa existência, pela razão que *Deus nos deu*, libertamo-nos dos erros que colocam toda a vida sujeita a acusação ⁽²⁹⁰⁾:

(...) aqueles que descendem de ilustres antepassados, nós honramo-los e veneramo-los, mas aqueles que não descendem de uma ilustre família, nós não os honramos nem veneramos.

Nisto, somos Bárbaros uns com os outros, uma vez que, pela natureza, somos em tudo semelhantes, e tanto os Bárbaros como os gregos. Convém considerar as necessidades que a natureza impõe a todos os homens: todos valem o mesmo nas mesmas condições, e no que respeita a todas estas necessidades, nenhum de nós é diferente, quer seja bárbaro ou grego: respiramos todos o mesmo ar com uma boca e um nariz (...) ⁽²⁹¹⁾.

Para Antifonte a natureza determina, mais do que semelhança, igualdade, e esta, mais do que determinar, é, em si mesma, concórdia. Como anteriormente se viu ⁽²⁹²⁾ pressupõe reunião, entendimento, amizade e são vários os fragmentos onde Antifonte se refere à importância da amizade ⁽²⁹³⁾. É nesta base que deve ser interpretada a passagem anteriormente transcrita. Antifonte ultrapassa, em larga medida, as concepções de Górgias, que tinha defendido algo que, apesar de tudo, e atendendo à idiossincrasia do homem grego, deve considerar-se como extremamente avançado para a época: o pan-helenismo. Antifonte vai mais longe: antecipa algo que, mais tarde, na época helenística, denominar-se-á de cosmopolitismo! E, como sugere Untersteiner, a sua coerência de raciocínio, tê-lo-ia levado a afirmar a igualdade entre **homens livres e escravos!** ⁽²⁹⁴⁾.

A própria defesa do pan-helenismo ⁽²⁹⁵⁾ representa uma subversão das estruturas mentais estabelecidas; significa um primeiro safanão nessa bela totalidade constituída pela cidade e pelo cidadão; envolve uma certa ideia de federalismo com as consequentes perdas de autonomia tão caras às cidades. A Europa, a Ásia e a Itália gregas surgem como espaços, diferentes pela geografia, mas semelhantes pela pluralidade de nacionalismos que albergam. O que se avança na proposta pan-helenista é um "contrato" entre gregos que, pesem embora as diferenças, se reconhecem através da língua, da cultura, da religião, enfim, encontram-se num *oikos* comum originário. O pan-helenismo propõe, portanto, um alargamento desse arquétipo *sinécista* ⁽²⁹⁶⁾ que estivera na base da criação das primeiras cidades. Mas, a proposta de Antifonte representa o derrube de um muro muito mais denso e, até aí, inexpugnável! É a afirmação da igualdade universal de todos os homens à luz da *natureza* ⁽²⁹⁷⁾. Significa a resolução definitiva dessa relação ambivalente, caracterizada por amor e ódio, reverência e arrogância, que sempre determinou as relações entre gregos e não gregos.

Além disso, é uma resolução tomada a "frio", ou seja, não está, ainda, sujeita a condicionamentos inexoráveis. Os sucessivos contextos poderiam ter já inspirado a proposta pan-helenista, mas não se chegara ainda à fase em que as circunstâncias obrigam à proposta pan-humanista ⁽²⁹⁸⁾. Depois de Antifonte ainda teremos Platão, espartilhado pelos limites da cidade, Aristóteles traçando esquadrias confinantes com os limites da mesma, em nome da importância do ouvir, do falar e do olhar. Filipe estuda ainda os mapas, Alexandre está nas *primeiras letras*: não começou ainda a escrever o futuro dos gregos.

Antifonte representa assim, no desenvolvimento histórico do pensamento, um momento chave: faz uma genial administração das relações antecedentes e contingentes, de dependência e de independência, que caracterizam os grandes pensadores e assinalam os grandes momentos de viragem na história do pensamento ⁽²⁹⁹⁾. Como se viu através de diferentes passagens, é notória a sua dívida para com uma herança anterior, mas, por outro lado, explora genialmente esse espaço de liberdade, de autonomia e independência, que caracterizam os grandes pensadores ⁽³⁰⁰⁾. Porque pre-vê, antecipa de uma forma mais *autêntica*, porque menos condicionada, as perspectivas que, mais tarde, sob a pressão dos acontecimentos, serão defendidas pelos estóicos ⁽³⁰¹⁾. Nunca é demais salientar que a sua argumentação é sustentada por um forte e coerente aparelho teórico ⁽³⁰²⁾: relação intrínseca entre *physis* e *homonoia*; confluência entre Natureza e natureza humana ⁽³⁰³⁾; disposição correcta, concordante de todas as coisas e de todos os seres (*diathesis/diakosmesis*) ⁽³⁰⁴⁾.

Os homens estão condenados a entenderem-se, porque a base em que originariamente se encontram é caracterizada pela concórdia (*homonoia*), pela amizade (*philia*) e pela igualdade (*isonomia*). O mundo desejável e possível, onde os homens são felizes, mais autênticos e identificados com a concórdia universal, é um mundo sobrevivente, a resgatar, soterrado pela convenção, pela opinião, pela artificialidade e pelo sofrimento. Tarefa penosa, mas urgente, essa, de reconstruir sobre os escombros da tristeza, a alegria ⁽³⁰⁵⁾.

Neste projecto, a educação desempenha um papel fundamental ⁽³⁰⁶⁾. Antifonte, aliás, reconhece, que a educação dos jovens constituiu, desde sempre, uma das preocupações fundamentais das sociedades ⁽³⁰⁷⁾.

Todavia, qualquer modelo educativo partiu sempre de dados viciados, daí a insuficiência dos resultados. Um *curriculum* de estudos, um processo de formação integral, é sempre elaborado em função das necessidades e dos objectivos que se pretendem alcançar ⁽³⁰⁸⁾. Ora, se se parte de uma incorrecta avaliação da situação, os objectivos são mal formulados e os resultados são deficientes. Uma avaliação correcta das necessidades, passa pela compreensão clara de uma série de factores, os quais foram sistematicamente trabalhados por Antifonte ⁽³⁰⁹⁾. O mundo é a obra, é o resultado da expressão *artística* do *arrhythmiston*. Compete ao homem compreender esta *eunomia* e colocar-se de acordo com a mesma ⁽³¹⁰⁾. O mundo não é eterno? A nossa existência é precária? Com certeza. Mas, essas, são as regras do jogo que não nos pertence alterar. Cumpre-nos, ao contrário, pôr termo à rebeldia, à guerrilha sem justa causa que se faz à natureza, a qual reverte sempre em prejuízo do homem ⁽³¹¹⁾.

A natureza não é algo de abstracto, *revela-se como um cosmos, isto é, como uma comunidade jurídica das coisas* ⁽³¹²⁾. É esta realidade profunda em constante emergência, que o homem, devido a uma apreciação incorrecta das *coisas*, submergiu, recalçou, ostracizou, mas que fervilha em constante pulsação. Em função desta avaliação imprecisa, sem *razão*, cobriu-se a realidade com o manto diáfano da aparência. Todavia, a realidade não desarma, não se conforma à aparência que a des-figura: sombra, simulacro perseguidor e tutelar do homem, vulto *não visto, mas entrevisto...* ⁽³¹³⁾. Não se trata de um *daimon* socrático ou de um espírito maligno cartesiano, mas de uma realidade abrangente, global, que compromete o homem e o mundo numa unidade, numa harmonia. Encontram aqui, pleno cabimento, a máxima délfica *conhece-te a ti mesmo* e o sentido heideggeriano de *alêtheia*: só através de um árduo caminho conducente ao auto-conhecimento ⁽³¹⁴⁾, o homem está preparado para superar a conjectura, atingindo a certeza, o esplendor da própria verdade, pelo retirar do véu, pelo des-velar, des-cobrir, ex-pôr a própria realidade ⁽³¹⁵⁾. Compreendemos agora por que razão o carácter do trabalho e da doutrina antifônica não devem ser entendidos, como muito bem observou A. Levi ⁽³¹⁶⁾, num sentido pejorativamente enciclopédico e polimata. A sua empresa é de tal monta que todos os recursos disponíveis devem ser mobilizados, em ordem à obtenção de um resultado definitivamente consistente.

Antifonte partiu para esta odisseia do *pensar* com a certeza ⁽³¹⁷⁾ de que, este mundo é único e vale. Esta vida é ímpar e deve ser fruída. O homem pode ser melhor. A educação resulta. A felicidade é possível, está mesmo aí. Com estes tópicos traçou um roteiro, percorreu-o, foi tomando notas, precisando ideias e... o resultado, é este diário de bordo, a *obra do filósofo*, mutilada, fragmentada, através da qual tentámos reconstruir, reunir o pensamento, descortinar a viagem, sem esquecer que, *flutuamos num barco sem leme e ignoramos onde se encontra o porto: é preciso, portanto, continuar a navegar!*» ⁽³¹⁸⁾.

José Augusto Caiado Ribeiro Graça

NOTAS

(2) «È da ricordare che Antifonte è stato sempre considerato un "minore" (...) Anche dopo scoperta di questi frammenti si vedeva in lui un pensatore non originale, quanto piuttosto un eclettico privo di indipendenza nei confronti dei filosofi precedenti. (...). Casertano, *Natura e Istituzioni Umane nella Dottrine dei Sofisti*, Napoli-Firenze, 1971, p. 292, n. 45.

(3) «Toda a investigação teórica que quiser encontrar o seu caminho com maior segurança, supõe e exige, como condição prévia, uma investigação histórica referente ao problema, (...), para compreender acertadamente o pensamento de qualquer filósofo (...), necessitamos de uma consciência histórica da sua formação espiritual.», R. Mondolfo, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, trad., S. Paulo, Ed. Mestre Jou, 1969, pp. 31 e 33.

(4) «Avènement de la Polis, naissance de la philosophie: entre les deux ordres de phénomènes les liens sont trop serrés pour que la pensée rationnelle n'apparaisse pas, à ses origines, solidaire des structures sociales et mentales propres à la cité grecque.», Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1981, p. 131.

A perspectiva de Vernant representou, entre outras, um importante contributo na elaboração do presente capítulo.

(5) J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 133.

(6) A lista é imensa; esta tradição remonta a Tales, (Hérodoto, I, 170).

(7) Entre outros Pitágoras, (DK, 14, 16); Zenão (DK, A 11, 2, 6, 7, 8, 9); Empédocles (DK, 31 A 1).

(8) Ou melhor ainda, como o considerou Mario Untersteiner: "A Questão Antifônica", *The Sophists*, translated from the Italian by Kathleen Freeman, New York, Philosophical Library, 1954, p. 228.

(9) Cf. Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 86.

(10) Será um dos temas a abordar no capítulo III.

(11) Vide Guthrie, W. K. C., *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971, pp. 148-164, sobretudo, pp. 155-160, (*Slavery*).

(12) III, 82.

(13) «A época de Péricles caracteriza-se pelo predomínio dos negócios e do cálculo e dos empreendimentos, no domínio privado e nas mais altas esferas públicas do Estado (...). Quanto maior era a grandeza com que a época se manifestava (...), tanto mais intensamente se sentia o inaudito crescimento da mentira e da hipocrisia — por cujo preço se comprava aquele esplendor — e a íntima insegurança duma existência que se via forçada a todos os esforços para alcançar o progresso externo», W. Jaeger, *Paideia*, trad., Lisboa, Ed. Aster, s/d, p. 360.

(14) «Les "beaux et bons", c'est-à-dire les gens "bien", les hommes de bonne famille et de bonne éducation», Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 183.

(15) Romeyer-Dherbey, "Les Sophistes", PUF, Paris, 1985, pág. 3.
«In the nineteenth century the Sophists were generally denounced as immoral charlatans, teaching vice for cash, corrupting the minds and bodies of the young, and leading Athens (or Greece as a whole) into a dank cesspool of iniquity.», Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Volume 2, London, Routledge & Kegan Paul, p. 206.

(16) Platão, "Parménides", 127 a.

(17) Ainda assim é evidente a presença de perspectivas de ordem cosmológica em diversos fragmentos de diferentes Sofistas.

(18) Guthrie, W. K. C., op. cit., p. 38, n. 1:
"Il s'imposa un autre genre de vie. On ne le vit plus que dans une seule rue de la vie... Il déclina toute invitation à des banquets et renonça à toutes réunions..."
Plutarco, «Vies» III, 7. 1., Les Belles Lettres, Paris, 1969.

(19) «What is needed is a recognition that in all probability the sophists were a no less distinguished and important part of the achievement of Periclean Athens — important in their own right and important also in the history of philosophy», G. B. Kerferd, "The Sophistic Movement", Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pág. 175.

(20) "Os homens sentiam-se por demais vinculados ao Estado para poder discutir a ética individual: qualquer filosofia sobre a conduta teria de ser em larga medida uma filosofia política.", Barker, Ernest, "Teoria Política Grega", Universidade de Brasília, 1978, pág. 108.

(21) «Antiphon aborde le problème de la justesse des noms de façon nouvelle et originale. Sous certains rapports, cependant, il continue la tradition des pré-socratiques, en particulier d'Anaxagore. Comme ce dernier, il trouve que "les Hellènes parlent mal"», Jean Paul Reding, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Bern, Frankfurt am Main, New York, Peter Lang, p. 114.

(22) «(...) Isto não só evidencia a relevância da dimensão social e política dos seres humanos, como leva a sublinhar o papel importantíssimo da linguagem: o uso social, em termos de colaboração, das diferentes técnicas incrementa as relações entre os indivíduos, o que supõe a existência de uma estrutura comunicativa.», M.ª José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1992, p. 157.

"Or l'expérience la plus constante et la plus fondamentale, pour un citoyen en vue à Athènes, était celle de la Cité, de la vie publique, du contact avec les hommes et de l'instrument politique souverain: le langage", Romeyer-Dherbey, «Le statut social d'Aristote à Athènes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1986, p. 374.

(23) É claramente elucidativo o relato de Tucídides no livro VIII, 72 a 77, 86, 89 a 93 e 97 a 98, da "História da Guerra do Peloponeso", acerca da actuação e da preponderância dos soldados e da frota ateniense em Sanos, tal como da população em Atenas, na rejeição do governo oligárquico dos quatrocentos, em 411.

(24) "... ce qui suppose, notons-le, dans la foule athénienne, une culture proprement littéraire, une connaissance étendue des poètes", F. Robert, «La Littérature Grecque», PUF, Paris, 1979, pág. 58.

(25) "O Estado é, portanto, o verdadeiro educador. A sua missão é, integralmente, de educação e civilização. O educador individual — seja o pai ou a mãe, o professor ou o sofista — é apenas agente da comunidade e órgão da vontade colectiva". Barker, Ernest, *op. cit.*, p. 91 e 92, vide n. 1.

(26) «A actualidade da sofística está, em grande medida, na ressonância que em nós suscita a sensibilidade que tiveram dos problemas, numa época distante da nossa, mas espiritualmente próxima a muitos títulos; não obstante o controverso contributo que para a solução desses problemas se possa destacar das suas opiniões.», M.ª José Vaz Pinto, *Logos e homonoia: algumas considerações em torno da razão sofística, Dinâmica do Pensar*, (Homenagem a Oswaldo Market), Lisboa, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1991, pp. 167-188.

(27) "Nouvelle réhabilitation des Sophistes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1968.

(28) Vide M.ª José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 75 e sqq.

(²⁹) Vide, entre outros, Guthrie, W. K. C., op. cit., pp. 27 a 35; G. B. Kerferd, op. cit., particularmente cap. IV, «The meaning of the term sophist», pp. 24 a 41.

(³⁰) Platão, "Protágoras", 316 b) a 317 c).

(³¹) Cf. Platão, "Protágoras", 310 b) a 312 a).

(³²) As "Nuvens" de Aristóteles representam esta cáustica animosidade da geração precedente contra a invasão de novas ideias na sociedade ateniense empreendida pelos «meteorosofistas». E, nesse sentido, um repúdio não só pelos Sofistas como também pelos Pré-Socráticos em geral.

Ainda a respeito da hostilidade dos sectores conservadores, transcrevemos um extracto da n. 1, p. 46 de Guthrie, da obra que temos vindo a citar e segundo a qual, «This does not necessarily mean aristocratic or oligarchic as opposed to democratic. Anytus was a leading democrat. The division between democrat and anti-democrat cut across that between high-born and plebeian. Pericles, who completed the democratic revolution, was an Alcmaeonid like Cleisthenes who started it.»

(³³) «Eis a razão porque eu segui uma via totalmente diferente. Declaro abertamente que sou um sofista e um educador, e acredito que a minha precaução é melhor do que a deles; a minha franqueza é mais segura do que a dissimulação deles», "Protágoras", 317 b). Ver ainda 349 a).

(³⁴) Platão, "Protágoras", 316 e); todavia, este cenário exige uma dilucidação suplementar, que será ensaiada mais adiante.

«Nesse sentido, é muito interessante a aproximação feita por Platão, na República, entre poetas e sofistas. Estes declaram ser herdeiros dos primeiros na magna tarefa da educação, mas as suas credenciais são claramente irrelevantes para Platão.», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, pp. 68-69.

(³⁵) Platão, "Protágoras", 316 c) a e).

(³⁶) Todavia, sublinhe-se que «Sabemos que os sofistas se proclamaram os sucessores dos poetas como educadores dos helenos. Mas a linha de clivagem é especialmente sensível na distância que medeia a palavra proferida pelos poetas ou pelos sacerdotes e adivinhos, veiculando um saber inspirado, e a palavra cujas credenciais são a estrita racionalidade, articulada num espaço intersubjectivo em que circunstâncias bem definidas de tempo e de lugar condicionam a receptividade susceptível de suscitar.», M.^a José Vaz Pinto, *A actualidade da Sofística*, Lisboa, *Filosofia*, n.º 2, 1985, pp. 30-31.

(³⁷) Originalmente o termo *sophos* poderia significar especialista, inteligente, extremamente habilidoso ou capaz no desempenho de uma determinada actividade. É nesse sentido que em Homero um carpinteiro de navios, um timoneiro, escultor ou áugure são chamados de *sophoi*; vide acerca deste assunto Guthrie, op. cit., particularmente cap. III, *What is a sophist?*

(38) «O que caracteriza a metodologia adoptada pelos sofistas é a conciliação entre a iniciativa individual e o respeito pelos interesses e sentir da comunidade.», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 123.

(39) Sobre a matéria do seu ensino, vide M.^a José Vaz Pinto, op. cit., p. 120.

(40) «(...) we can say, if wish, in modern terms that sophists provided a selective education at the age of fourteen-plus.», G. B. Kerferd, op. cit., p. 17.

(41) É evidente que nessa época, tal como se constata ainda hoje a respeito do ensino superior, «What the sophists were able to offer was in no sense a contribution to the education of the masses. They offered an expensive product invaluable to those seeking a career in politics and public life generally, namely a kind of selective secondary education.», G. B. Kerferd, op. cit., p. 117.

(42) Op. cit., p. 1.

(43) «En effet Platon s'oppose aux Sophistes de façon violente, extrême, totale, jusqu'à l'injustice. Mais leur présence est, dans les dialogues, obsédante. Cette passion même, cette intervention de l'affectivité dans la polémique philosophique éveille un soupçon: est-ce bien l'autre absolu que Platon exclut de sa pensée, ou bien n'est-ce pas l'exclusion par Platon d'un certain Platon refuse? (...) Platon les précipitait en bloc aux enfers.», Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes*, Lausanne, l'Age de l'Homme, 1983, pp. 45 e 52.

(44) Cf. Guthrie, op. cit., pág. 36, n.º 2; Acerca deste mesmo assunto ver ainda a análise detalhada de G. B. Kerferd, op. cit., págs. 26, 27, 28.

«(...) as censuras de Platão aos sofistas incidem em dois pontos fundamentais: a) os sofistas não são pensadores sérios; b) os sofistas são indivíduos imorais.», M.^a José Vaz Pinto, op. cit., pp. 60-61. «Assim reaparecem os dois pontos centrais da crítica aristotélica dos sofistas: a) estes não se preocupam com a verdade, mas sim com o objectivo mercenário de fazer dinheiro; b) visam uma sabedoria aparente, pelo que as suas demonstrações são igualmente aparentes.», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 73.

(45) «(...) l'origine sociale des sophistes était modeste; ils se sont fortement opposées à l'aristocratie fondée sur la noblesse de naissance.», Romeyer Dherbey, *Les Choses Mêmes*, p. 47.

(46) «(...) their own status was against them. (...) They were foreigners, provincials whose genius had outgrown the confines of their own minor cities.», Guthrie, op. cit., p. 40.

(47) Plutarco na sua obra "Vidas", concretamente na Vida de Péricles, refere as perseguições de que estas personalidades teriam sido vítimas e dos esforços desenvolvidos por Péricles para as salvar.

(48) «(...) Aristote polarisa sur son nom les haines politiques du parti anti-macedonien, (...) ainsi les témoignages que nous possédons de Théopompe,

de Démocharès et de Timée concernant Aristote sont un tissu de calomnies d'une rare violence.", Romeyer-Dherbey, «Le statut d'Aristote à Athènes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1986, pp. 371-372.

(49) "(...) Quant à Damon, qui était un homme éminent par son savoir (...) Il assistait Péricles, athlète de la politique, pour le flatter d'huile et le enseigner la lutte. (...) Soupçonné de graves intrigues... il fut banni par ostracisme.", Plutarque, «Vies», 4, 1, III, Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris, 1969, (edição bilingue).

(50) "Gagner en lucidité à travers un destin douloureux, tel est l'honneur du héros tragique". Ramnoux, C., op. cit., p. 14.

(51) «O que se verifica é que os sofistas tiveram desde logo entre os seus coetâneos uma recepção simultaneamente positiva e negativa. Eles tinham sucesso na medida em que se propunham ensinar artes que eram armas decisivas para todos aqueles que queriam ter acesso a uma educação que os habilitasse a vencer na vida; mas não foi bem aceite o facto de esse ensino, que se prendia com a *arete* e com a *arete* política de modo mais específico, fosse levado a cabo mediante remuneração, uma vez que se entendia que uma educação desse tipo se devia processar num contexto gratuito, marcado pelas relações de afecto.», M.ª José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 98.

(52) «(...) um dos traços mais importantes do racionalismo sofístico decorre dos princípios implícitos no seu empenho na educação, (...) esse empenho pressunha a crença na ensinabilidade das artes ou técnicas em que se reputavam mestres e na possibilidade de instaurar uma melhor organização social em relação à vigente.», M.ª José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, pp. 242-243.

(53) O problema acerca da possibilidade do ensino da *arete* constitui o tema central do "Protágoras" de Platão (veja-se, p. ex., 323 c). Ainda que o Diálogo se salde pela inconclusão, constata-se aí a crença do sofista na possibilidade desse ensino, ao mesmo tempo que decorrem paralelamente as suas profundas convicções democráticas, civilistas e humanistas, op. cit., 322 e).

(54) «(...) On peut voir ici d'ailleurs l'une des sources de l'hostilité de l'oligarchie athénienne à leur égard; en effet leur thèse fameuse selon laquelle la vertu, c'est-à-dire l'excellence qui fait l'élite s'enseigne, signifie que la capacité à diriger la Cité ne s'hérite pas mais se fabrique et tombe ainsi sous la juridiction d'une *technè* (...).», Romeyer Dherbey, *Les Choses Mêmes*, pp. 47-48.

(55) «Socrate ne veut voir dans le "discours fort" de Protagoras que le discours du fort, et non pas le dire qui tire sa force de son plus haut degré d'acceptabilité par les hommes, c'est-à-dire de l'opinion la plus, universable, conformément à la conception authentique du sophiste.», Romeyer Dherbey, op. cit., p. 46.

(56) Sobre os métodos de ensino vide M.ª José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 193 e sqq.; concretamente: *Problematicidade da argumentação sofística. Antilogia e erística*, pp. 209-212.

(57) O tema da cultura geral é competentemente tratado por M.^a José Vaz Pinto, op. cit., pp. 195-201.

(58) O espírito agónico é um elemento característico do espírito grego. Na religião, na política, no teatro.

«... Seule, la scène du combat existait dès l'origine, au temos où la comédie était encore un simple rite.»

«... Le seul élément essentiel, le seul qui soit surement primitif, c'est le combat». Fernand Robert, *La Littérature Grecque*, p. 55.

Mas, o logos sofisticado não se reduz «à dimensão erística, mas investe as suas potencialidades na dimensão persuasiva, procurando obter a modificação das opiniões e dos comportamentos dos interlocutores ou dos meros ouvintes», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 242.

(59) Vide M.^a José Vaz Pinto, *Relações entre retórica e dialéctica*, op. cit., p. 201 e sqq.

(60) «Quais são as principais características desta retórica? (...) é agonística de forma indirecta, pois não visa a derrota do interlocutor mas a persuasão do auditório, sendo os índices de sucesso mais complexos e difusos. (...) na retórica está em jogo um saber orientado para o poder e na sua esfera influem decisivamente as paixões e as emoções.», M.^a José Vaz Pinto, op. cit., p. 204.

(61) «... la persuasion est au discours ce que le remède est au médecin. Par sont art, le sophiste est le médecin des âmes», Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, p. 84.

(62) Sobre as relações da sofística com a filosofia pré-socrática e a medicina, vide M.^a José Vaz Pinto, op. cit., p. 124 e sqq.

(63) Górgias, *Elogio de Helena*, 14., trad., Jean-Paul Dumont, *Les Sophistes, Fragments et Témoignages*, PUF, Paris, 1969. Tradução portuguesa (bilingue), *Górgias. Testemunhos e Fragmentos*, trad. de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro, Lisboa, 1993.

Saliente-se esta relação íntima em Empédocles, onde, igualmente, a *mousike* — tal como no seu discípulo Górgias — desempenha um papel primacial.

Ver acerca deste mesmo assunto, Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, "La poésie de l'illusion" e ainda "La psychagogie".

(64) «Muitas vezes a distinção entre a exposição de pontos de vista do médico profissional e a *epideixis* realizada por um sofista podia ser muito ténue. Movia-os o desejo de atrair e de consolidar o prestígio associado à função social que desempenhavam.», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 148.

(65) «(...) a obra escrita dos sofistas não representaria senão uma parcela da sua actividade, marcada por um cunho predominantemente oral, próprio da época em que viveram (...).»; «(...) São eles contudo também os representantes por excelência do momento histórico em que se processa a transição de uma cultura

prevalentemente oral para uma outra, caracterizada pela progressiva atenção dada à fixação através da escrita das práticas correntes.», M.^a José Vaz Pinto, op. cit., pp. 23-24.

(66) Citemos a propósito Koyré, a respeito de Platão. "Os diálogos... são obras dramáticas que poderiam — e que deveriam mesmo — ser representadas. Ora, uma obra dramática não se representa no abstracto, diante de plateias vazias. Ela pressupõe, necessariamente, um público a que se dirige", *Introdução à leitura de Platão*, p. 13.

(67) «... E convém não esquecer um elemento muito significativo (...): o discurso sofista é sobretudo um discurso oral que se destina a ouvintes e não a leitores. O *logos*, com toda a riqueza de sentido que o termo abarca — palavra, discurso, juízo, princípio, argumento, noção, fundamento, proporção, ordem, etc. —, polariza em seu torno algumas das questões mais apaixonantes para os pensadores em geral e para os sofistas em particular». M.^a José Vaz Pinto, *A actualidade da Sofística*, Lisboa, *Filosofia*, n.º 2, 1985, p. 31.

(68) «Mais sans eux, les autres, avec leur pathétique, leur sens tragique de l'histoire et leur indéfectible ferveur, n'auraient pas été ce qu'ils furent. Et nous non plus.», Jacqueline de Romilly, "Les Grands Sophistes Dans L'Athènes de Périclès", Editions de Fallois, Paris, 1988, p. 324.

Bignone termina assim o seu capítulo subordinado ao tema *Antifonte Sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*: «(...) Perciò credo che la preziosa scoperta del papiro di Antifonte e la indagine presente, possa essere veramente utile a dare dei Sofisti un giudizio meno nebuloso od ostile. (...)». *Studi sul Pensiero Antico*, Roma, "L'Erma di Bretschneider, 1965, p. 159.

(69) *Les Sophistes*, p. 95.

(70) *Les Grands Sophistes Dans L'Athènes De Périclès*, p. 178.

(71) *Revue des Études Grecques*, Tome XXX, Paris, 1917.

(72) Op. cit., p. 17.

(73) Op. cit., p. 19.

(74) *Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91^e année, n.º 3, Juillet-Septembre, 1986, pp. 291-310.

(75) Fernanda D. Caizzi refere que, alguns séculos mais tarde, Hermógenes, debruçando-se sobre a questão da identidade de Antifonte, sublinhava que, em função do que era afirmado por Platão, além de outros, ele não estaria totalmente convencido da necessidade de distinguir dois indivíduos. «N'est-il pas possible que ces doutes surgissent justement grâce à ce que la lecture du *Menéxène* pouvait susciter chez ceux qui connaissaient la *Vérité?*», op. cit., p. 296.

(76) «(...) c'est que plusieurs aspects du texte platonicien pourraient, à différents titres, rappeler la figure d'Antiphon à l'esprit de Platon, même à l'époque apparemment si lointaine où il écrivait les *Lois*.», op. cit., p. 297.

(77) «C'est une hypothèse qui n'a jamais obtenu le crédit qu'elle méritait: en vérité, aucun objectif possible ne correspond au texte de Platon mieux que l'œuvre d'Antiphon.», op. cit., p. 297.

(78) Op. cit., p. 298.

(79) Op. cit., p. 300.

(80) Op. cit., p. 310.

(81) Op. cit., pp. 176-181.

(82) Op. cit., p. 179.

(83) Op. cit., pp. 177-178.

(84) Op. cit., capitolo XI, *The Men*, (5) *Antiphon*, p. 281 e sq.

(85) «The question is of minor interest for the history of philosophy, and discussion of it has been relegated to a note (...), which may be thankfully omitted by all but classical specialists.», op. cit., p. 286.

(86) *The Identity of Antiphon*, op. cit., pp. 292-294.

(87) *Studi sul Pensiero Antico*, Roma "L'Erma" di Bretschneider, 1965.

(88) Posição semelhante é a defendida por Casertano: «Sulla questione dei due Antifonti si è discusso e si discute ancora, anche se ci pare che le approfondite ed esaurienti ricerche del Bignone costituiscano un punto fermo nella polemica sulla distinzione o l'identificazione dei due autori.», *Natura e Intituzioni Umane Nelle Dottrine dei Sofisti*, Napoli-Firenze, 1971, p. 278.

No mesmo sentido Niceforo (Maria Michela): «(...) Quanto alla cosiddetta "question antifontea" (...) accetto la teoria seguita dalla maggior parte degli studiosi e validamente sostenuta da Bignone (...)», *La Phisís Come Elemento Fondamentale Nell'Etica Di Antifonte Il Sofista*, in *Studi Classici e Orientali*, 21, 1972, p. 395, n.º 2.

(89) «Ma non sembra invece (ed è strano) che i contemporanei e gli scrittori dell'età classica greca si curassero di distinguere esplicitamente questi due scrittori omonimi, vissuti nel medesimo tempo ad Atene, ed ugualmente famosi.», op. cit., p. 162.

(90) «Senofonte espone una disputa di Socrate con Antifonte *sophistes*; ma nell'età sua questo epiteto conveniva certo anche all'oratore.», op. cit., p. 162.

(⁹¹) Op. cit., p. 163.

(⁹²) Op. cit., p. 164.

(⁹³) Op. cit., cap. III, *Studi Stilistici su Antifonte Oratore ed Antifonte Sofista*, pp. 174-215.

(⁹⁴) Op. cit., p. 167.

(⁹⁵) Op. cit., p. 170.

(⁹⁶) Op. cit., pp. 170-171.

(⁹⁷) Op. cit., pp. 173-174.

E assim, Guthrie pode afirmar: «This is the conclusion which has found most favour, so that Stenzel could begin his article in the RE (suppl. IV, 33) 'Antiphon, of Athens, to be distinguished, as is now generally recognized, as a Sophist from the orator of Rhamnus', and Untersteiner (*Sophs.* 228 f.) simply refer to Bignone and add 'I do not think that there is any occasion to re-examine the question'», op. cit., p. 294.

(⁹⁸) *Antiphon Discours - suivi des fragments D'Antiphon Le Sophiste*, Société D'Édition «Les Belles Lettres», troisième tirage, Paris, 1965. (Os escritos atribuídos ao orador e ao sofista são aqui apresentados em versão bilingue).

(⁹⁹) Op. cit., p. 175. Sublinhe-se, entretanto, que L. Gernet em nota considera «sedutora» a tese de Alfred Croiset, por nós referenciada no início deste capítulo.

(¹⁰⁰) Op. cit., p. 175.

(¹⁰¹) Op. cit., p. 175.

(¹⁰²) Para ele, os fragmentos do sofista constituir-se-iam num «monument à part de la prose athénienne du Vème. siècle: quant à la langue, ils se caractérisent par un atticisme plus avancé que celui de Thucydide et plus décidé même que celui d'Antiphon l'orateur (si du moins nous en rapportons là-dessus au papyrus, n. 3)», op. cit., p. 175.

(¹⁰³) Op. cit., p. 175.

(¹⁰⁴) Romeyer Dherbey, *Dictionnaire des Philosophes*, (Antiphon Le Sophiste), PUF, Paris, 1984; *Les Sophistes*, PUF, Paris, 1985.

(¹⁰⁵) Em Romeyer-Dherbey encontramos uma das interpretações mais originais, sagazes e seguras do pensamento antifônico.

(¹⁰⁶) *Dictionnaire Des Philosophes*, (Antiphon), PUF, Paris, 1984, f. 1.

(107) Op. cit., pp. 161-174.

(108) *Dictionnaire*, f. 1.

(109) Op. cit., f. 1.

(110) Adolfo Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli, Morano Editore, 1966.

(111) Op. cit., p. 264

(112) Op. cit., pp. 267-268.

(113) Jacqueline de Romilly, op. cit., pp. 177-178.

(114) Ainda assim, sob o ponto de vista das convicções políticas que conduziriam à identidade ou distinção entre orador e sofista, parece-nos que não é por aí que deva enveredar, exclusiva ou preferencialmente, a investigação, pelo menos no sentido de atribuir a essa questão um carácter quase determinante para a resolução do problema.

Se seguirmos uma determinada linha de interpretação do pensamento de Antifonte, veremos que existem fortes razões que apontam, **de facto**, para a distinção entre orador e (dito) "sofista", mas em que o factor político funciona sobretudo, como uma prova **instrumental**, como que por **simpatia** ou aproximação, a um desígnio muito mais vasto, que enforma o pensamento antifontico. Verificar-se-á que, não é Antifonte que adere às convicções democráticas tradicionais, mas que, ao contrário, são estas, no que de menos conservador possuem, que se ligam à perspectiva radicalmente humanista de Antifonte, caracterizada pela sua abrangência e universalidade!

(115) "Autónomo" no sentido de não se integrar directamente em qualquer corrente ou movimento, não no sentido de uma independência ou imuidade absolutas em relação a qualquer tipo de influências, uma vez que, a este respeito, seguimos a tese de R. Mondolfo, segundo a qual, em todo o pensamento filosófico há que ter em conta factores determinantes, tais como, antecedentes, condições preparatórias, contingência e necessidade, op. cit., concretamente cap. IV e V.

(116) a) "relativamente", porque poder-se-á sempre argumentar que Platão não fez uma **cobertura** exaustiva de todos os sofistas, tendo, eventualmente, excluído dos seus escritos algumas figuras de relevo do movimento;

b) "relativamente", ainda, pois será sempre admissível defender que Platão tem modos diversos de jogar com as suas personagens, podendo ou não referir-se-lhes de uma maneira mais ou menos explícita;

c) não se deverá contudo, invocar para esta ausência o argumento cronológico, uma vez que, se se admite que Antifonte (dito) "sofista" é contemporâneo do "orador", e se este é um dos conspiradores de 411, Platão tinha distância e conhecimento suficientes para o integrar na sua obra;

d) Casertano diz que «Il Nestle (...) nota che Platone non lo nomina nemmeno una volta; il che, ovviamente, non significa molto (...)», op. cit., p. 292, n.º 45.

(¹¹⁷) A questão encontra ainda justificação no facto de Platão dedicar dois diálogos a duas das figuras proeminentes do movimento sofista (**Protágoras** e **Górgias**), assim como o pensamento dessas figuras surgir noutros diálogos.

(¹¹⁸) a) lembramo-nos, concretamente, da tese de Romeyer Dherbey;

b) ainda assim poder-se-ia argumentar com o facto de nos diálogos platónicos não pontificarem exclusivamente as chamadas figuras de primeiro plano...;

c) ou será, como refere Casertano, que a não nomeação «non significa molto»? , op. cit., loc. cit.

(¹¹⁹) Casertano diz: «Ma secondo noi è possibile scoprire una coerenza ed una unità al di sotto della frammentarietà dei pensieri di Antifonte che ci sono giunti.» e, mais à frente: «così secondo noi è possibile tentare un'opera di concatenazione dei vari pensieri di Antifonte per cercare di scoprire l'unità della sua concezione o per lo meno i punti-chiave della sua dottrina», op. cit., p. 284.

(¹²⁰) «His principal work was called *Truth*, like that of Protagoras; the title *On truth*, sometimes given, is the less likely», Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, Basil Blackwell, 1946, p. 394.

(¹²¹) B3, «Thought, even in antiquity, not be genuine», Kathleen Freeman, op. cit., p. 394.

(¹²²) A6, «is ascribed to the orator, probably by mistake for the seer», Kathleen Freeman, op. cit., p. 394.

(¹²³) «In effetti v'è una difficoltà iniziale di fondo: la quasi totalità dei frammenti non supera i quattro o cinque righe al massimo e moltissimi fra essi sono costituiti solo da spiegazioni di vocabili, e di questi non tutti sono riconducibili a posizioni di pensiero», Casertano, op. cit., pp. 283-284.

(¹²⁴) «The conversation has nothing to do with the real Antiphon, and sheds no light on his views. It seems probable that Xenophon had never met Antiphon or read his works (...), K. Freeman, op. cit., p. 404.

(¹²⁵) Vide K. Freeman, op. cit., p. 393.

(¹²⁶) Ibidem.

(¹²⁷) Ibidem.

(¹²⁸) «Therefore Antiphon maintained that all experiences (...) are realized, will be realized and have been realized partly through nature and chance, and partly through nature and chance, and partly through nature and chance, and partly through art», Untersteiner, op. cit., p. 237.

(¹²⁹) «(...) Antiphon is able to formulate a definition of what he means by Nature (*physis*): 'neither is nature a mere name; nature has been defined as

the sum of what can in every sense, and in every aspect have or not have appearance' (Artemior., *Onir.*, IV, 2, p. 204, 11-12). The sum-total of all experiences sensible and intelligible constitutes the whole of nature which is the object of judgement (...).», Untersteiner, op. cit., p. 238.

(130) Romeyer Dherbey faz notar que não se deve entender *arrythmiston* como *privado de estrutura*, mas antes *libertado* da mesma, uma vez que «dire *privé* serait se placer au point de vue d'Aristote, qui valorise la forme, et pour qui l'absence de forme est un manque (...)». *Les Sophistes*, p. 96, n.º 5.

Veja-se acerca da mesma passagem *Les Présocratiques*, édition établi par Jean-Paul Dumont, Gallimard, Paris, 1988, p. 1560, n.º 4, «Le terme *arrythmiston* que nous traduisons par *informe* (...).

(131) Seguimos aqui integralmente a tradução de Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, 3e. édition, Paris, 1993.

(132) Op. cit., p. 99.

(133) Entre outras, as alíneas a) e b) informaram-nos de que a essência é algo de material, consistente e resistente à forma; a forma é aparência, inconsistente, accidental, que não resiste à transitoriedade da con-figuração.

(134) «Il che significa appunto che mentre la natura permane costante, come *physis* e come *ousia*, l'arte, cioè la *techne*, risulta sempre qualcosa di accidentale.», op. cit., p. 296, n.º 46.

(135) Op. cit., p. 101.

A interpretação desta passagem não está isenta de polémica. Para os eruditos, o problema que aqui se coloca, consiste em saber qual é o sujeito do fragmento. Passamos a noticiar algumas das diferentes posições com o objectivo de fornecer uma breve panorâmica sobre a questão: Para Diels, «God lacks nothing and receives no increment; he is infinite and without needs.», op. cit., p. 395. Na mesma linha Untersteiner diz, a certo passo, que «(...) in the place where, with reference to God, he says that» (e passa a transcrever o fragmento), op. cit., p. 236; na n.º 10, p. 259, reforça o seu ponto de vista: «(...) The subject is missing, but it may be said that all scholars understand *theos*»; enquanto Gernet prognostica «A entendre probablement du Tout des Éléates.», op. cit., p. 175, n.º 1; já para A. Levi «Effettivamente il frammento 10 contiene espressioni che ricordano Parmenide, ma è difficile vedere un seguace di questo (...)», para, mais à frente fazer uma exposição comentada das diferentes posições: H. Gomperz (*Sophistik un Rhetorik*, pp. 65-66): «Il fr. 10, a suo parere, riguarda una Divinità o un Assoluto impersonale, che non può essere quello di Parmenide, che è limitato, ma lo Sfero di Empedocle (...)»; entretanto, «Il Dümmler crede che il fr. 10 si riferisca al mondo e ritiene che Antifonte polemizzi contro il *nous* extra-cosmico di Anassagora, mentre il Diès ritiene che il sofista sia essenzialmente un anassagoreo.», mais adiante A. Levi conclui: «Effettivamente le condizioni dei esti sono tali da rendere impossibile, o quasi, un giudizio sicuro sulle questioni (...) e per conseguenza la natura immanente o transcendente del principio razionale dell'ordine dell'universo,

siché è preferibile lasciarle in sospenso (...)», op. cit., pp. 272-275. Casertano tem uma posição clara: «(...) in quanto ciò che non ha bisogno di nulla es è illimitado è proprio il *kosmos*, l'universo. (...) L'universo è la totalità (...) non ha bisogno di nulla ed ha tutto in sé.», op. cit., pp. 288-289. Reservamos para o fim a posição de Romeyer Dherbey, a qual temos vindo a seguir nas suas linhas gerais, parecendo-nos muito sugestiva. Para este autor o sujeito do fr. 10 é *arrythmistos*, e argumenta assim: «L'indétermination reçoit ici un sens positif que l'hellénisme dominant, celui des philosophes de l'essence, ne nous a pas préparé à accueillir. C'est pourquoi les commentateurs n'ont pas vu que le sujet sous-entendu du fr. B 10 était de toute évidence l'*arrythmistos*, et non pas "le dieu" ou encore l'être éleatique.», e comenta, «Untersteiner, d'habitude si pénétrant, sous-entend lui aussi "le dieu" (...)», *Les Sophistes*, p. 101 e n.º 19.

(136) *Les Sophistes*, p. 97.

(137) É clara a superioridade do indeterminado sobre o determinado, do indefinido sobre o definido, donde se conclui que Antifonte se situa numa perspectiva oposta à da maior parte dos pensadores seus contemporâneos (lembramo-nos dos problemas que o Ser de Parménides coloca a Zenão e, muito especialmente, a Melisso...). O superior estatuto do *arrhythmiston* sobre o *rhythmos* advem-lhe da sua plena autonomia e autosuficiência, que ele vai buscar à sua ilimitação. Como refere Romeyer Dherbey, «L'indétermination reçoit ici un sens positif que l'hellénisme dominant, celui des philosophes de l'essence, ne nous a pas préparé à accueillir (...) l'inachèvement pour Antiphon va de pair avec la suffisance.», op. cit., p. 101.

(138) Como já aludimos em nota anterior, Romeyer Dherbey chama a atenção para a importância do *livre* em vez do *sem*, já que, a) não se trata de uma *falta*, mas de uma *vantagem*; b) acentua uma posição diametralmente oposta à de Aristóteles, para quem a forma tem absoluta prevalência sobre a matéria.

(139) Nesse sentido B24 a explicita que Antifonte utilizava o termo *disposição (diathesis) para pensamento ou intelecto. Igualmente para dispôr (ordenar) um discurso, isto é, para ex-por qualquer coisa*; (a hifenação é nossa); *No L. II Verdade, ele serve-se do termo para «pôr em ordem»*. Ora, Romeyer Dherbey observa que, em Antifonte, o sentido de *rhythmos* aproxima-se muito do de *diathesis*, *Les Sophistes*, p. 97.

(140) Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade*, Coimbra, 1971, p. 98.

(141) Werner Jaeger, *Paideia*, p. 150.

(142) Este período de transição, fundamental no desenvolvimento do pensamento grego, é brilhantemente tratado por Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1981.

(143) *Paideia*, pp. 150-151, onde traduz *rhysmos* por *ritmo*, que é a forma latinizada, p. 150, n.º 28.

(144) *Hélade*, p. 187.

(145) Op. cit., p. 150.

(146) Op. cit., p. 150.

(147) Op. cit., p. 96.

(148) Op. cit., p. 151; e ainda mais, quando os gregos falam do ritmo de um edifício ou de uma estátua não estão a fazer uma transposição metafórica da linguagem musical.

(149) Met., 985 b4.

(150) Diels, A37; A38; A40! A43; A44; A46.

(151) Met., 985b.

(152) «O sentido permanente (de *rhythmos*) é: forma distintiva, figura proporcionada, disposição», E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, apud Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, p. 97.

(153) B 24.

(154) «*Il kosmos non è il chaos.*», Casertano, op. cit., p. 289.

(155) B 14. Como refere Untersteiner «(...) the cosmic arrangement since all reality has an active power, a single rational principle which works both in man and in nature.», op. cit., p. 241. Segundo Casertano, «L'universo è la totalità: illimitato, infinito, esso non può ammettere altra realtà che lo trascenda o lo completi; è una realtà unitaria, comprendente in sé il mutamento dei singoli esseri che la compongo ma essa stessa, proprio in quanto totalità, eternamente identica a sé (...).», op. cit., p. 289.

(156) B 22.

(157) «This relationship of *communication*, which rescue in a monistic sense the reality of all experiences whatever their value, is lastly defined by Antiphon, since he determines its constructive value also in that he sees in it that 'ordered arrangement' (*diathesis*) which is not only 'intellect and thought' but also 'the arrangement of the universe', thus providing it with 'a state of equilibrium on the same foundations'», Untersteiner, op. cit., pp. 240-241.

(158) «Naturalismo pieno, dunque, quello di Antifonte. Ma naturalismo razionalistico.», Casertano, op. cit., p. 289.

(159) «There is therefore a clear conceptual distinction between the material and the form, with the recognition of primacy for the natural formation of things

as compared with the formation due to art, but both are to be, gathered into a unifying generic concept of 'experiences' (...), so that Antiphon's concept is an absolute monism in which there functions a conceptual dialectic involving a dualism of terms, not a dualism of substances.», Untersteiner, op. cit., p. 242.

(160) K. Freeman, op. cit., p. 421.

(161) TF, IV, 151.

(162) Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, p. 109.

A respeito de *diathesis*, «(...) termine che Antifonte usa per designare proprio "l'ordinata disposizione dell'universo (...)" e rivela inoltre un'intrinseca razionalità (...), Casertano, op. cit., p. 289.

(163) Para Untersteiner *diathesis* é sinónimo de *diakosmesis*, ou seja, ordenamento do universo. Op. cit., p. 269, n.º 170.

(164) Fr. 2.

(165) B 3.

(166) Antifonte, B1, K. Freeman, op. cit., p. 395.

(167) A 9.

(168) Ainda que não partilhando das convicções políticas de Protágoras, veja-se a postura de Sócrates no *Crítion*. Sobre o mesmo problema veja-se Álvaro dos Penedos. Os *designios de Apolo, Sobre a Apologia e o Crítion de Platão*, revista da FLUP, série de Filosofia, n.º 8, 1991, pp. 39-50.

(169) Segundo Bignone, um dos alvos preferenciais de Antifonte é precisamente Protágoras. Toda a sua argumentação vai no sentido de provar que Antifonte *pensa* em Protágoras quando formula a sua doutrina do Direito. «(...) Antifonte che impugnava la dottrina di Protagora (...); e sobre a relação estabelecida por Antifonte entre Natureza/Verdade versus Nomos/Opinião, conclui: «(...) Non mi pare più dubbio che qui si confuti, indirettamente, la dottrina di Protagora (...))», op. cit., p. 90, 74. Vide p. 71 e sqq.

Niceforo (Maria Michela) discute a argumentação de Bignone. A autora aceita a relação por aquele estabelecida, desde que a mesma tenha por base outro tipo de argumentos. Op. cit., pp. 404-405.

(170) Did his criticism of law remain a purely negative and destructive one? (...) It is *a priori* unlikely that Antiphon wished to decry all laws or rules or customs or conventions of all kinds whatsoever: both in theory and practice, such extreme anarchism is difficult to maintain, and there is no evidence that Antiphon was attracted to it (...), Saunders (Trevor J.), *Antiphon The Sophist on Natural Law (B 44 DK)*, Proceedings of the African Classical Associations, 1977-78, pp. 226 e 227.

(171) «(...) Protagora vede nello stato di natura uno stato infelice e proclama i diritti del *nomos*; Antifonte invece, vede nella natura la miglior guida, e difende altamente la *physis*, contro il *nomos* (...)», Bignone, op. cit., pp. 74-75.

(172) «Now is precisely this *dikaioyne*, the genuine expression of the polis, that is subjected to a dialectical criticism». Untersteiner, op. cit., p. 246.

(173) Para a tradução de B44 socorremo-nos das seguintes traduções: *SOFISTI, Testimonianze e Frammenti*, Fascicolo quarto, ANTIFONTE, CRIZIA, introduzione, Traduzione e commento a cura di Antonio Battegazzore e Mario Untersteiner; *LES SOPHISTES, Fragments et Témoignages*, traduits et présentés par Jean-Paul Dumont; *Les Presocratiques*, édition établi par Jean-Paul Dumont, Gallimard, Paris, 1988; Romeyer Dherbey, obras citadas; Louis Gernet, op. cit.; K. Freeman, op. cit.

(174) Veja-se a interpretação desta passagem em David J. Furley, *Antiphon's Case Against Justice*, in G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, pp. 83-86.

(175) Vide David J. Furley, loc. cit.

(176) «The consequence of this proposition, formerly established in the conscience of the Greek citizen, is shown to be, in fact, the contradiction of the very concept of justice». Untersteiner, op. cit., p. 246.

(177) «Queste prime parole del frammento hanno in dotto alcuni studiosi all'acusa di un immoralismo in Antifonte. (...). Questa dottrina non è immoralistica, ma è piuttosto la *condanna dell'astrato formalismo delle leggi che si allontanano dalla natura*», Casertano, op. cit., p. 298.

(178) «A questo punto Antifonte inserisce la sua polemica contro le legislazioni della sua epoca, legislazioni che egli sente fortemente astrate e formali.», Casertano, op. cit., pp. 299-300.

(179) «(...) the matters of nature are given, *anankaya*, a word alternatively translatable as 'basic, essential, ineluctable' — just simply and brutally there and unburkeable. That is what he means by 'the truth' (*aletheia*): the sheer inescapable facts (...) What is violated has 'grown' up with us: it is innate, congenital, 'built-in'. What is violated in the other case is by contrast 'adventions', and the consequences, if any, will depend on the random and unreliable operation of mere 'opinion' (*doxa*) (...)», Saunders, op. cit., pp. 220-221.

(180) «(...) ecco perché questa è inferiore a quella, ed il danno che si riceve trasgredendo le sue norme si impone con la forza di una realtà naturale, è un'*aletheia* e non una *doxa*.», Casertano, op. cit., p. 299.

«The transformation of *nomos* or *techne* into *physis*, that is, their reduction to universal experiences, is Antiphon's aim». Untersteiner, op. cit., p. 245.

(181) Para Bignone «(...) In tale direttiva è tutta la critica della legge scritta nel papiro di Antifonte. (...) meglio se comprendono se si considera l'effettiva invadenza della legge greca antica, che non solo era signora nella vita pubblica, ma entrava come despota nella vita privata (...) credendosi in diritto, per l'utilità della polis, di tutto esigere dal cittadino, le sue ricchezze come la sua libertà; dominando tutte le sue opinioni, tendenze e giusti, quasi il cittadino corpo ed anima le appartenesse. (...)», op. cit., p. 130.

(182) Porque, «(...) perfetta ed ideale giustizia deve essere non fare nè ricevere nè danno nè ingiustizia, e perciò concordia ed amore (...) ciò che è veramente e secondo natura utile non può recare danno ma solo giovare, (...)», Bignone, op. cit., p. 119.

(183) «The dispositions of the laws are not natural process, and not *onta*, not 'experiences', to express ourselves through previously-developed concepts (...)», Untersteiner, op. cit., p. 246.

(184) «(...) che il valore del *nomos* è considerato come opinione (*doxa*), e la *physis* come verità (*aleitheia*). La Verità che Antifonte vuole bandire è la verità delle legge di natura. (...)», Bignone, op. cit., p. 72.

(185) «This conflict between the two sets of law, between *physis* and *nomos* which tries to overpower it, renders the cosmic equilibrium precarious; on the other hand the relative character if the experiences determined by *nomos* and *techne* is *obvious*», Untersteiner, op. cit., p. 246.

Saunders defende, entretanto, que, «(...) not *all* the prescriptions of law are hostile to nature; those that are many vary in their degree of hostility: there is a graduate scale (...)», op. cit., p. 221.

(186) Para Casertano «Il frammento 44 può essere il corrispettivo di quella contrapposizione nel campo delle costruzioni umane (...)», op. cit., p. 296. Vide B 115.

(187) Vide David J. Furley, loc. cit.

(188) Segundo Untersteiner «This point seems to me particularly important because it reveals yet another point directed against Gorgias.», op. cit., p. 248.

(189) O ponto de vista de Saunders é extremamente curioso: «(...) The reason for Antiphon's negative formulation is now clear: laws which are not 'hostile' but 'friendly' to nature as much as 'the pleasurable things' do; but they cannot help her 'more' (...) Antiphon's condemnation laws is not total: he attacks them not so much because they are unnatural, as because most of them are not natural enough. If this interpretation is on the right lines, two points of contrast between nature and law seem been made: 1. nature 'punishes' violation automatically, law does not; 2. nature's advantages are 'unimpeded' and pleasurable, whereas the law's advantages are restrictions on nature (...) we may probably infer (...) that some of them are in fact friendly to nature, useful and advan-

tageous. I conclude that Antiphon had certain criteria for good laws, and believed these criteria not impossible to meet in practice (...)», op. cit., pp. 223 e 227.

(190) «(...) pare si serva dell'ammissione di Protagora, che la punizione ha valore solo per il futuro; non potendo compensare il male subito. (...)», Bignone, op. cit., p. 75.

(191) Veja-se a análise desta problemática feita por Saunders, op. cit., concretamente pp. 223-225.

(192) *Les Sophistes, Fragments et Témoignages*, p. 177.

(193) Vide David J. Furley, op. cit., pp. 86-88.

(194) Sobre a problemática relação *nomos/physis* na sofística, vide M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, concretamente: *Conceitos fundamentais polarizadores da discussão sofística; problematicidade da "grelha" de leitura da problemática humana em termos da oposição nomos/physis*, pp. 221-236 e 237-243.

(195) «If he rejected the ambivalence of logos and any irrational decision in favour of one term of the antithesis, it was necessary that the opposites should not be suppressed but should be reconciled in the harmony of nature (...)». Untersteiner, op. cit., pp. 250-251.

(196) O sublinhado é nosso.

(197) Jean Paul Reding sobre a incomensurabilidade entre as palavras e as coisas em Górgias, diz que Antifonte «ne se rallie pourtant au jugement entièrement négatif du sophiste de Léontini». E citando Guthrie (op. cit.), «... il semble qu'Antiphon critique l'ambiguïté du langage et le sens changeant des mots qui les rend inaptés à exprimer la réalité, mais qu'il laisse sous-entendre qu'une telle réalité constante existe bel et bien.», op. cit., p. 109.

(198) Segundo Untersteiner, «The criticism against Gorgias does in fact form the chief polemical part of Antiphon's work, at least so far as we can judge today. This negative aspect of Antiphon's speculation is, I believe, of particular importance for an understanding of his philosophical system as a whole, the more so because, as far as I know, no one perceived this critical attitude in Antiphon.», op. cit., p. 235.

(199) «O ser humano, marcado pelas suas limitações e consciente delas, não pode conhecer a realidade em si mesma nem formular a verdade absoluta e eterna, (...). Isso significa que a força persuasiva do discurso se vai basear na argumentação e na habilidade com que o orador souber manipular as técnicas retóricas a fim de convencer o auditório.», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, p. 111.

(200) «Gorgias, doctrine involved, as is now clear, the denial of a rational explanation of experiences: hence the revaluation of these must have constituted one of Antiphon's chief tasks, and certainly tackled the problem in all its comprehensiveness.», Untersteiner, *op. cit.*, p. 235.

«(...) lentamente se impôs a ideia de não ter sentido pretender-se proferir sobre a realidade um discurso único, verdadeiro em termos universais e absolutos.», M.^a José Vaz Pinto, *op. cit.*, p. 169.

«Si le réel est ambigu, le logos est ambivalent. (...) Il est certain qu'une réalité ainsi posée se refuse dès lors à se laisser penser à travers les catégories de la vérité et de l'erreur.», Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes*, p. 49.

(201) «Si la chose n'est dans son essence que ce qui d'elle est connu ou perçu par l'homme, il suit que le connaître connaît non pas quelque chose, mais connaît la connaissance, que le percevoir perçoit non pas quelque chose, mais perçoit la perception.», Romeyer Dherbey, *op. cit.*, p. 65.

(202) «La tragédie nie la possibilité d'une réponse définitive (...)», Romeyer Dherbey, *op. cit.*, p. 49

(203) «Ainsi s'explique la royauté du langage chez les sophistes: après la destruction ontologique des choses, subsistant par soi, au bénéfice de leurs apparitions multiples, la seule réalité qui persiste est le véhicule de ces apparitions, leur seul mode d'expression externe qui reconstitue en quelque sorte le monde, mais sur le plan verbal, qui est désormais le seul. (...) Il y a donc chez les Sophistes un faux réalisme, un réalisme du langage, c'est-à-dire un réalisme de ce qui n'est pas réel.», Romeyer Dherbey, *Les Choses Mêmes*, pp. 62 e 63.

(204) «On peut même aller jusqu'à dire qu'Antiphon a été le seul parmi les sophistes qui se soit avancé vers une théorie philosophique de la justesse des noms»; «(...) Antiphon aborde le problème de la justesse des noms de façon nouvelle et originale.», Jean Paul Reding, *op. cit.*, pp. 109 e 114.

(205) «O facto de Antifonte denunciar a ambiguidade das palavras, contestando a correlação bi-unívoca entre o nome e a coisa, não impede que tenha admitido uma determinada forma de "correção" da linguagem. Partiu no entanto de uma visão original do problema, abordando-o na óptica da oposição *nomos-physis*: na linguagem, composta de dois elementos, um, convencional, diz respeito ao acto de falar, enquanto, o outro, natural, se reporta às estruturas da realidade (...). Como instrumentos do conhecimento valoriza a acção conjugada dos sentidos e do pensamento que o detentor do saber correspondente à referida *techné* certamente sabe habilmente utilizar», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*.

(206) «Antiphon est le premier à se servir des notions de *physis* et de *nomos* pour analyser les rapports qu'il y a entre les mots et les choses. Le fragment B 44 rend explicite les relations qu'Antiphon établit entre *nomos* et *physis*.», Jean Paul Reding, *op. cit.*, pp. 110-111.

«En effet pour lui (refere-se a Górgias) le temps est une réalité modulée, discrète; il est un chapelet de moments propices: chaque *kairos* requiert donc sa loi propre», Romeyer Dherbey, op. cit., p. 50.

(207) «Antiphon shows the ambivalence of 'persuasion' (*peitho*) is ethically reprehensible, because it puts the good and the bad on the same plane, as moreover is proved by Gorgias, *Helen* and *Palamedes*. Gorgias had overcome the conflict by means of 'deception' (*apate*) which prevails irrationally in one or the other determined by *kairos*. Antiphon rejects this solution (...). The theory of 'suggestion' put forward by Gorgias is reduced to the most absurd consequences», Untersteiner, op. cit., pp. 248-249.

(208) «Antifonte ter-se-ia empenhado em reformar a linguagem existente e em forjar novos vocábulos, na convicção de que as palavras seriam tanto mais correctas quanto o elemento convencional que as constitui respeitasse a natureza das coisas, apreendida pelo conhecimento esclarecido. Por conseguinte, o seu modo de ver difere do de Górgias em aspectos significativos: a) Antifonte não põe em causa a existência da realidade permanente à qual os nomes intentam ajustar-se; b) ao analisar a questão dos nomes à luz do binómio *nomos/physis*, busca precisamente modificar as formas deficientes de dizer, impostas pelas leis ou institucionalizadas pelos hábitos sociais, em função dos imperativos da própria natureza», M.^a José Vaz Pinto, *A Doutrina do Logos na Sofística*, pp. 339-340.

(209) «La recherche du mot juste est conduite avec une méticulosité et une prolifération telles qu'elle a encore frappé les grammairiens alexandrins.», Jean Paul Reding, op. cit., p. 112.

«O ponto fulcral da questão está em que as palavras não dizem a verdade e esse facto foi detectado como chocante e problemático, de forma mais ou menos consciente, no âmbito da própria reflexão pré-sofística.», M.^a José Vaz Pinto, op. cit., p. 186.

(210) «Au niveau du langage, l'accord entre la loi et la nature se réalise au moment où les hommes nomment les choses conformément aux lois de la nature. Seront justes les noms modelés sur la nature et faux les autres. Le programme d'Antiphon est donc clair: il faut rectifier les noms faux du parler conventionnel en s'aidant d'une connaissance précise de la structure profonde de la réalité.», «(...) La connaissance de la réalité doit aider l'homme à mieux former ses mots et à les utiliser avec un maximum d'efficacité.», Jean Paul Reding, op. cit., pp. 111 e 115.

(211) Maria José Vaz Pinto analisa profundamente esta questão, procedendo a uma exaustiva análise do fr. B1. Vide *A Doutrina do Logos na Sofística*. Sobre a questão da linguagem e da correcção dos nomes vide op. cit., *O Logos como instrumento do saber*, p. 245 e sqq.

(212) Como observa Untersteiner, «When man attains to a state in which injustice is neither inflicted or suffered and which corresponds to the highest goal of the spirit, then that union of opposites which is also according to nature will

become a reality and will mean the constructive pacification of all things», op. cit., p. 251.

Para Casertano «La voce di Antifonte è la prima che si levi nella storia del pensiero occidentale con tanto vigore e con tanta chiarezza a denunciare il formalismo delle leggi, a denunciare cioè l'adagiarsi dell'uomo in una routine che con il suo meccanismo sempre più complesso, sempre più artificioso, lo allontana sempre più da quella che è la *condizione naturale* della sua esistenza», op. cit., p. 300.

(²¹³) Op. cit., p. 309.

(²¹⁴) É nesta linha que refere Casertano, «Ed è questa la ragione per la quale tanto tempo si è parlato soltanto del contrasto *physis-nomos* in Antifonte, senza ricavare il loro dialettico rapporto e la loro dialettica continuità dall'integrazione dei frammenti di Ossirinco con gli altri, dal *Peri Homonoias* e da altre opere», op. cit., p. 301, n.° 53.

«(...) I cannot review here the numerous surviving fragments of this work (*On Concord*), but merely suggest that if (social) concord implies, as its surely must, a high degree of unanimity about what should not be done ('unanimity' would in fact be a perfectly reasonable translation of *homonoia* (...)) then we have in our reconstruction of the fragments of *On The Truth* a possible reason why he wrote *On Concord*: he was interested in how unanimity might be achieved (...)», Saunders, op. cit., p. 230.

(²¹⁵) «(...) il *Peri Homonoias* ha, al contrario dell'*Aletheia*, secondo me, un carattere divulgativo e meno teorico che determina la differenza di tono tra le due opere (...). Mas, se è fuori discussione questa differenza di forma tra le due opere, ritengo che tra loro non ci sia alcuna discrepanza per quanto concerne il contenuto (...) direi quasi che l'*Aletheia* è il manifesto teorico della dottrina di Antifonte, mentre il *Peri Homonoias* è il programma politico e morale che si ricava da essa (...)», Niceforo (Maria Michela), op. cit., p. 402.

(²¹⁶) «(...) Non è dunque improbabile che questa dottrina morale *della concordia* stesse in rapporto anche più diretto con la dottrina della giustizia, svolta dal Sofista nell'opera *sulla Verità*. (...)», Bignone, op. cit., p. 87.

(²¹⁷) B 61, (ed. L. Gernet, fr. 21) é extremamente esclarecedor do nosso ponto de vista: *A anarquia é para os homens o pior dos males. As pessoas de outrora estavam conscientes disso e, desde o principio, habituaram as crianças a obedecer e a fazer o que lhes era ordenado, de maneira que, uma vez chegados à idade adulta, não viessem a sofrer o choque de uma profunda mudança.*

(²¹⁸) Este é um dos aspectos em que Jacqueline de Romilly insiste, ao longo da sua obra *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988.

(²¹⁹) B 44 A.

(²²⁰) B 51.

(221) Jâmblico, *Sobre a Concórdia*, in Estobeu, Florilégio, II, 33, 15.

(222) «(...) Nè avrebbe mai pottuto Antifonte, che dava tanto valore alla *concordia*, e anzi identificava, come vedemmo e vedremo ancora, *concordia* e *giustizia*, accettare un tale principio. (...)». Bignone, op. cit., p. 107. Vide no mesmo sentido p. 120.

(223) Inspirámo-nos, claramente, na interpretação de Heidegger, sobre a relação entre ser e pensar em Parménides. *Introdução à Metafísica*, trad. Univ. Brasília, 1978, concretamente, cap. IV, **A delimitação do Ser**.

(224) B 50, Tradução de Romeyer Dherbey.

(225) «Este *tener el pasado* que es conservarlo (de aqul que lo específicamente humano no es el intelecto, sino la "feliz memoria") equivale a un ensayo, modestíssimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de eternidad. (...) Si, en parejo sentido, *tuviésemos* también el futuro será nuestra vida un cabal remedo de la eternidad. (...), In *Origen y Epilogo de la Filosofia*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 30, 1960.

(226) B 53 a). (Ed. L. Gernet, fr. 13).

(227) M.^a H. da Rocha Pereira trata de uma forma muito clara e sem extrapolações, o mistério dos Mistérios de Elêusis, op. cit., 6.^a ed., 1988. Veja-se acerca do mesmo assunto W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, trad., Paris, 1956. M. P. Nilsson, *La Religion Populaire Dans La Grèce Antique*, trad., Paris, 1954. Para as concepções escatológicas em geral, veja-se M.^a H. da Rocha Pereira, *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra, 1955.

(228) B 51; (ed. Gernet, fr. 18).

(229) B 77.

(230) B 52.

(231) É evidente nesta reflexão, a influência de Heidegger in *El Ser y el Tiempo*, trad., José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

(232) B 50, B 51, B 52, B 53 a). Acrescentaríamos B 53, (ed. L. Gernet, fr. 12) onde se diz: *Aqueles que trabalham poupam, privam-se e acumulam, têm prazer, se é que se pode dizer que daí retiram algum prazer; à mínima retirada para sua própria utilidade, eles sofrem como se lhes arrancassem a sua própria carne*.

(233) B 9.

(234) Seguindo ainda Romeyer Dherbey, este *não haver*, melhor do que *privado de*, conjuga-se preferencialmente com *estar livre de*.

(235) B 54, (ed. L. Gernet, fr. 114), DE ANTIFONTE — *Conta-se que um homem tinha visto outro a entesourar muito dinheiro. Pediu-lho emprestado, mas este recusou. Era desconfiado e nada prestável. Ele levou-o consigo para o esconder em qualquer parte. Um outro homem, que o tinha observado, roubou-lho. Algum tempo depois, quando ele voltou, não encontrou os seus bens. Ele ficou muito arrependido e sobretudo por o não ter emprestado a quem dele tinha necessidade, que lho teria guardado e mesmo tê-lo-ia obtido com proveito. Encontrando o homem que lhe tinha solicitado o empréstimo, contou-lhe a sua desgraça, dizendo-lhe que havia agido mal, que se sentia arrependido de não lhe ter prestado aquele favor (...) porque, agora, o seu dinheiro estava completamente perdido. O outro disse-lhe, então, que não se lamentasse e que, ao contrário, pensasse que ele sempre teve o dinheiro e que ninguém lho havia roubado, indo, até, colocar uma pedra no mesmo local. «De qualquer forma, quando tu o tinhas, ele não te servia para nada. Então, imagina neste momento, que não estás privado dele». Porque quando Deus não deseja fornecer completamente os bens a um homem, dá-lhe uma grande fortuna, mas uma pobre inteligência, e, privando-o de uma, priva-o das duas.*

(236) Ainda que, em Antifonte, conforme adiante se verá, não é pela administração da *ilusão justificada* que se curam os desgostos.

(237) «La mort n'est pas, comme au théâtre, une mort pour rire, après laquelle le même acteur rentre en scène avec un nouveau rôle (...)», Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, p. 105.

(238) Romeyer Dherbey, no que nos parece uma síntese correcta, interpreta assim: «(...) la sagesse n'est pas un état de calme détente, mais une lutte contre un principe opposé», *Les Sophistes*, p. 111.

(239) B 58. Trata-se de uma clara recusa de um voluntarismo insubmisso ao crivo da razão:

(...) *Não há meio mais seguro de saber se um homem é dotado de razão do que observar se se lhe fecha o seu coração aos prazeres imediatos, e se se mostra capaz, pelo autodomínio, de alcançar uma vitória sobre si mesmo (...), B 58.*

(240) Sófocles, *Antígona* (611-634), Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, 1968. «(...) la conquista della propria umanità è per l'uomo il compito più arduo, ma anche il più nobile.», Casertano, op. cit., p. 307.

(241) «Sensazioni (...) e giudizi (...) sono di volta in volta gli strumenti dei quali l'uomo si serve per conquistarsi la sua misura dell'universo.», Casertano, op. cit., p. 288.

(242) Transcrevemos, a propósito, o fragmento B 58, na sua totalidade: *Aquele que propondo-se fazer mal ao seu próximo, experimenta um certo receio e deseja finalmente — inviabilizando o seu projecto — fazer exactamente o contrário do que projectava, esse é verdadeiramente sábio. Porque, uma vez que ele receia, ele recoloca as coisas; e reavaliar, permite um espaço de tempo que*

leva muitas vezes a ser dissuadido do seu projecto inicial: porque, uma vez que uma coisa está feita, não é mais possível inverter a situação; ao contrário, quando se pondera, isso pode ser evitável. Em contrapartida, aquele que julga poder maltratar o próximo sem sofrer as consequências, esse não é dotado de razão. A confiança nem sempre é um bem; muitos são aqueles que, demasiado confiantes, se viram precipitados em desgraças irreparáveis; o mal que queriam infligir ao seu próximo, acabou por recair sobre eles. Não há meio mais seguro de saber se um homem é dotado de razão do que observar se ele fecha o seu coração aos prazeres imediatos, e se se mostra capaz do autodomínio, alcançando assim uma vitória sobre si mesmo. Ao contrário, aquele que quer imediatamente satisfazer os seus desejos, deseja o pior em vez do melhor.

(243) (B 5): Que não podem ser experimentados, em vez de: aquilo que não é realmente dado na experiência.

(244) Vide A 6.

(245) A 6.

(246) B 79.

«(...) and Antiphon's claim to distinction in this art seems to have been rather that he rejected the obvious interpretation for one more recondite, or even opposite.», K. Freeman, op. cit., p. 403.

(247) Cfr. Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, p. 111.

«His philosophical conception on the lack of absolute validity in the laws as compared with nature (...) must have led him to a scientific interpretation of dreams, to *divinatio artificiosa*, clearly opposed to *divinatio naturalis* (...)», Untersteiner, op. cit., p. 256.

(248) «(...) le interpretazioni dei sogni dovevano significare nella dottrina di Antifonte uno sforzo di razionalizzazione della vita dell'uomo (...)», Casertano, op. cit., p. 312.

Vide M.^a José Paz Pinto, *A emergência da reflexão empírica sobre a psychê*, op. cit., p. 215 e sqq.

(249) A *divinatio naturalis* não "trabalha" o material do sonho, diríamos em termos aristotélicos, que não extrai a forma da matéria; nesse sentido, toma a aparência por realidade, não se dando conta de que o visível é um ténue simulacro do invisível. Não estará implícito qualquer coisa de semelhante em B 4? coisas não vistas, em lugar de invisíveis ou não visíveis, mas que parecem ser vistas.

(250) Antifonte respondia, a quem lhe perguntava qual era a natureza da adivinhação: «é a conjectura do homem sábio», A 6.

Segundo Untersteiner «No explanation of the problem of dreams other than a rationalistic one can have been envisaged by Antiphon.», op. cit., p. 256.

(251) «The fundamental principle of the latter (*divinatio naturalis*) was the belief that if anything that is good, opportune etc. in life appears also in a

dream, this is a favourable omen; but if the opposite appears the dream presage a disaster.»; relativamente à *divinatio artificiosa*: «This method of interpretation made it possible to explain a bad dream in a good sense or *vice versa*, as indeed Antiphon did in his work *On the Interpretation of Dreams*.», Untersteiner, op. cit., p. 256.

(²⁵²) B 78.

(²⁵³) Vide Romeyer Dherbey, *Les Sophistes; Dictionnaire*. No mesmo sentido J.-P. Dumont, *Fragments et Témoignages*, p. 161, n.º 4.

Será que se fala aqui da distorsão/dissimulação do sonho perante a perseguição/censura movida por um hipotético "super ego"? Aceitamos incondicionalmente que se trata de uma temerária extrapolação..

(²⁵⁴) Vide *Les Sophistes*, pp. 110-115; *Dictionnaire*, f. 1, 2, 3.

(²⁵⁵) «(...) Antiphon élargit son enquête anthropologique en passant des problèmes de l'âme individuelle au problème politique et à la question du fondement de la loi», *Dictionnaire*, f. 3.

(²⁵⁶) Transcrevemos, a propósito, os relatos que demonstram a forma *artificiosa*, utilizada por Antifonte, na interpretação dos sonhos:

B 80: (...) *um corredor que se propunha ir a Olímpia, tinha sonhado que conduzia uma quadriga. Na manhã seguinte procurou um intérprete: «vencerás, disse ele, isso é um sinal da força e rapidez dos teus cavalos». Seguidamente foi ter com Antifonte: «serás vencido, isso é claramente evidente: não compreendes que quatro corredores te precedem?». Eis um outro corredor: disse ao intérprete que tinha sonhado que era uma águia. «Vencerás: esta ave tem um voo mais possante do que qualquer outra». Mas, Antifonte disse-lhe: «Imbecil, não vês que foste vencido? A mesma águia que persegue as outras aves e anda à caça das mesmas, é sempre a última!».*

Cícero, *De D.*, II, 70, 144, 145, (trad. de Romeyer Dherbey, *Dictionnaire*, f. 3): *Uma mulher deseja ter um filho, mas não sabe se está grávida. Ela sonha que o seu sexo está fechado. Consulta um intérprete que lhe diz que ela não está grávida, uma vez que, segundo o sonho, ela não pôde conceber. Para Antifonte, ao contrário, ela está grávida «porque não é costume fechar o vazio».*

(²⁵⁷) Heraclito, fr. 60.

(²⁵⁸) É nesse sentido que se insere a afirmação de A. Levi, segundo o qual «(...) questo carattere enciclopedistico dell'opera del Sofista non è l'espressione di una semplice tendenza alla polimatia, perché deriva dallà convinzione che nella sfera della realtà naturale si deve cercare il fondamento delle norme direttive della condotta umana, in quanto anche l'uomo rientra nella totalità degli esseri che costituiscono l'universo.», op. cit., p. 270.

(²⁵⁹) Temos consciência de que se trata de uma tarefa delicada, «e o problema mais importante é o da medida em que o historiador saiba manter, nos

seus justos limites, as sugestões, que lhe vêm da maior maturidade da sua problemática e da sua orientação», Rodolfo Mondolfo, op. cit., p. 119. Vide, concretamente, *Limites e perigos das interpretações subjectivas*, pp. 118-119.

(260) «(...) Antiphon rules over deception and seduction because he knew how to break down every painful contrast in order to the absoluteness of the rational», Untersteiner, op. cit., p. 251.

(261) Diels, sobre A6, refere que «Nothing is left of the treatise on the *Art of the Freedom from Pain*, if it existed. It purported to give rules for the treatment of mental distress on the analogy of those given by medicine for the sick; the patient was first of all relieved by speaking of his sorrow, and then 'treated' with consoling words (...)», apud K. Freeman, op. cit., p. 404.

(262) A 6.

(263) A 6.

(264) Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, p. 95.

(265) «The existence of a work entitled *Art of Immunity from Suffering* is completely uncertain», Untersteiner, op. cit., p. 230.

(266) Segundo Diels, «A separate treatise, *The Art of Freedom from Pain*, is ascribed to the orator, probably by mistake for the seer», apud K. Freeman, op. cit., p. 394.

(267) «(...) mentre si comprende fin d'ora (e meglio si intenderà quando si sarà rivelato il carattere pessimistico del pensiero di Antifonte) perché gli fosse attribuito uno scritto sull'*Arte di non soffrire*, (...)», A. Levi, op. cit., p. 262.

Como adiante se verá, não cremos que se possa atribuir um carácter pessimista ao pensamento de Antifonte.

Diels, acerca de A6: «here there is confusion by the authorities with Antiphon the orator and Antiphon the tragedian; but the seer must certainly be understood (...)», apud K. Freeman, op. cit., p. 404.

(268) Loc. cit.

(269) Veja-se, por exemplo, Clément Rosset, *Logique du pire*, Paris, PUF, 1993, p. 25.

(270) The painful opposition with its insoluble conflicts which rages within actual law has already been noticed: the *dissos logos* corresponds to a fact, a contingent phenomenon of existence as directly experienced, and therefore invests existence with all its manifestations. Life as it appears to us justifies all pessimism, since it is contradictory. Some fragments are expressions of the non-rationality of human existence», Untersteiner, op. cit., p. 253.

(271) Para Untersteiner, «Antiphon finds a consistent method of his own for solving his the problem. This way was imposed on him by his philosophy. That ideal of justice and humanity free from conflicts which it had been possible to reach through the dialectical inquiry given in the papyrus must now become a universal goal.», op. cit., p. 254.

(272) J. de Romilly, op. cit., chama constantemente a atenção para este duplo carácter do pensamento dos sofistas, alertando para o facto de, por vezes, se ficar unicamente, pela sua vertente *desconstrutiva*.

Segundo Untersteiner, «Thus pessimism is reversed, becoming a theoretical optimism, a hope and a faith for man, in order that justice and concord might be identified and might constitute the true reality.», op. cit., p. 256.

Veja-se em sentido contrário Bignone: «(...) Nei passi attributi al *Peri Homonoia* s'incomincia descrivendo la vita conaccetti di viva tristezza, per giunger a trattar del modo con cui si possa vivere quietamente e saggiamente, concordi gli uni con gli altri. Ed anche è comune a tutti e due gli scritti una certa asprezza di pessimista che si chiude poi con una nota sentimentale. (...)», op. cit., pp. 96-97.

(273) A problemática significação do mito em Platão, tem sido objecto de diferentes posições dos eruditos.

(274) B 53 a.

(275) B 52. «La vita non è uno scherzo, un gioco, e l'uomo deve viverla seriamente, con la chiara coscienza dei propri limiti.», Casertano, op. cit., p. 314.

(276) B 77.

(277) B 14. Trad. de Romeyer Dherbey.

«Antiphon tries to overcome all opposites by denying that they are absolute reality and by pacifying them in a physis which is the harmony of the opposites.», Untersteiner, op. cit., p. 255.

(278) «Nature is therefore order, equilibrium.», Untersteiner, op. cit., p. 241.

(279) «(...) l'uomo, in stretto rapporto (...) con la totalità dell'universo, partecipa di questo movimento e le relazioni che lo legano di volta in volta ai vari aspetti della realtà cambiano continuamente, non sono mai fisse, stabili.», Casertano, op. cit., p. 287.

(280) «(...) E quella *obbedienza* dell'universo ad un ordine e a una gerarchia naturale si vede corrispondere alla dottrina della concórdia ed ai frammenti di Antifonte che predicano uno spontaneo ossequio all'autorità (...) ed il dominio su di sè; e si vede che tanto poco la dottrina di Antifonte era una dottrina anarchica, che anzi cercava un'*obbedienza*, derivata da *concordia*, anche nel cosmo. (...)», Bignone, op. cit., p. 139.

«(...) È interessante sottolineare che Antifonte giunge a conclusioni morali e politiche cosimpportanti, partendo da una base fisici (...) D'altra parte, la sua

etica in tanto può essere universale ed assoluta, in quanto ha questo fondamento fisico (...), Niceforo (Maria Michela), op. cit., p. 399.

(281) «Esiste dunque una natura, una *physis* che ha in sé un ordine, una intrinseca razionalità: qual'è in essa il posto dell'uomo? (...) l'uomo entra nella serie dei rapporti necessari che legano tutti gli aspetti dell'universo, né la sua è una situazione privilegiata in alcun modo.», Casertano, op. cit., p. 291.

(282) «Si estende, in una parola, da atteggiamento spirituale del singolo individuo alle comunità e infine all'umanità tutta, vista come un sol genere.», Casertano, op. cit., p. 302.

(283) B 44 a. Untersteiner a respeito desta passagem: «The universal nature of *homonoia*, which embraces both society and the individual, is proclaimed (...).», op. cit., p. 255.

(284) B 48, (ed. L. Gernet, fr. 7).

O problema da divindade em Antifonte, não foi abordado por nós. Caracterizaríamos o fragmento transcrito, como "uma força de expressão".

(285) «(...) l'*homonoia* è una conquista dialettica dell'uomo e non la semplice immediatezza propria della *natura* degli altri esseri viventi.», Casertano, op. cit., p. 310.

(286) «(...) così per Antifonte l'unico fattore che in fondo permette il realizzarsi di una vita umana è la razionalità (...).», Casertano, op. cit., p. 312.

(287) B 44 a.

(288) «(...) l'affermazione netta che anche l'uomo rientra nella totalità degli esseri che costituiscono l'universo», Casertano, op. cit., p. 291, n.° 42.

(289) «The goal of the *Concordia* (...) must, it seems, be sought where the intellectual attitude of the individual becomes decisive for his relations with the surrounding world, relations which must assume a joyful tone (...) capable of binding the ethic of the individual and the society into a unity, from large communities there is a transition to the individual as a state in little, with its own system and of equal value.», Untersteiner, op. cit., p. 254.

(290) B 51.

(291) B 44 B.

(292) B 44 a.

(293) B 62; B 64; B 65.

(294) «It is not unlikely that Antiphon expressly condemned the division of mankind into free and slaves, a division closely connected with that between Greeks and barbarians», op. cit., p. 252.

Vedjase a interpretazão desta passagem em David J. Furley, op. cit., pp. 89-90.

(295) Pan-helenismo que conhece em Tales um primeiro ensaio, ainda que incipiente. Cfr. Heròdoto, I, 170.

(296) «(...) vemos aldeias vizinhas formar uma cidade, consoante o processo a que os Gregos chamavam sinecismo (habitação comum) (...)», Pierre Lévêque, *A Aventura Grega*, trad. Rosado Fernandes, Lisboa, Ed. Cosmos, 1967.

«(...) Quand cette population homogène et libre forma un État, ce fut par un synœcisme qui faisait de tous les Attiques des Athéniens au même titre, d'Athènes la capitale d'un peuple unifié (...)», Gustave Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1968, p. 130.

(297) «L'egualianza di tutti gli uomini, la necessità della costituzione finalmente di una umanità ente collettivo ed unitario, di una umanità che possa fare a meno di magistrati e padroni, di violenza bruta e di violenza legalizzata ed istituzionalizzata, di una umanità di cui tutti gli uomini si sentano *naturalmente* partecipi (...)», Casertano, op. cit., pp. 302-303.

(298) «Per natura gli uomini sono tutti eguali e costituiscono come un solo essere, l'umanità», Casertano, op. cit., p. 303.

(299) Transcrevemos, a propósito, algumas das ideias avançadas por Casertano na obra que temos vindo a citar: «(...) e ci troveremo così di fronte ad un filosofo davvero profondo e, per quanto ci permettono di sapere o di intravedere i resti della sua opera, tra i più grandi.», (p. 284); «La voce di Antifonte è la prima che si levi nella storia del pensiero occidentale con tanto vigore e con tanta chiarezza a denunciare il formalismo delle leggi (...), (p. 300); «L'egualianza di tutti gli uomini, la necessità della costituzione finalmente di una umanità ente collettivo ed unitario, di una umanità che possa fare a meno di magistrati e padroni, di violenza bruta e di violenza legalizzata ed istituzionalizzata, di una umanità di cui tutti gli uomini si sentano *naturalmente* partecipi, è forse qui in Antifonte per la prima volta così chiaramente espressa», (pp. 302-303); «Antifonte ed i sofisti chiudono uno dei più gloriosi momenti della storia del pensiero e gettano dei semi che solo a distanza di secoli daranno nuovi frutti.», (p. 315).

(300) «(...) I agree with them, to have been left in an underdeveloped state, and not to have captured the essence of Antiphon's position, which is philosophically much more interesting than has been realised (...)», Saunders, op. cit., p. 215.

(301) «(...) Ma i Sofisti rappresentano (alcuni almeno) una realizzazione e l'opera di Antifonte è un notevolissimo esempio di questa corrente di pensiero che confluirà poi al nuovo concetto dello Stato ellenistico, più vasto e più indulgente verso la libertà dei cittadini. (...)», Bignone, op. cit., p. 131.

(302) Como refere Untersteiner, «Antiphon' epistemology and natural science form an organic unity on to which all problems, ethical, juridical and aesthetic, are grafted.», op. cit., p. 252.

(303) «Humanity itself is transferred to a plane of harmony, where all conflicts are pacified.», Untersteiner, op. cit., p. 252.

(304) Vide Untersteiner, op. cit., p. 270, n.º 170.

(305) Mas, que mundo é esse? Damos a palavra a Casertano: «Nel momento in cui tutti gli uomini vivono in perfetta *homonoia* la specie umana è finalmente affascinata in un tutto unico e non v'è più posto per leggi, sanzioni, divieti, violenze: gli uomini avranno acquistato come proprio costume il rispetto delle regole di convivenza sociale, e non vi sarà violenza nel farle rispettare, nè sottomissione nel rispettarle. Non vi saranno più allora regole, nè codificazioni scritte, nè leggi da far rispettare o da subire, ma comportamento spontaneo, riflesso, sentito, cosciente, libero, di uomini che hanno costruito finalmente la loro umanità, come un che di unitario non più diviso al suo interno da contrasti e la lotte. (...) Utopia? Certo; ma è quella utopia che riscaldere il cuore di tanti uomini nei secoli a venire e che purtroppo oggi rimane ancora utopia.», op. cit., p. 305 e n.º 63.

(306) B 60, (Gernet, fr. 20): *É à educação, na minha opinião, que se deve atribuir uma prioridade absoluta. Possuir bases sólidas, garante a solidez do resultado, tal como quando se semeia, colhe-se. Quando se semeia na altura propicia uma boa educação num jovem, colhem-se, durante toda a sua vida, frutos que resistem às chuvas e às secas.*

(307) B 61, (Gernet, fr. 21): *A anarquia é para os homens o pior dos males. As pessoas de outrora estavam conscientes disso e, desde o princípio, habituavam as crianças a obedecer e a fazer o que lhes era ordenado, de maneira que, uma vez chegados à idade adulta, não viessem a sofrer o choque de uma profunda mudança.*

(308) «(...) Su questo concetto doveva insistere Antifonte, se voleva predicare una dottrina riformatrice degli animi degli uomini, che li rendesse più consoni a sentimenti civili, (...)». Bignone, op. cit., p. 126.

(309) «All the relations of life are governed by *homonoia*. Education itself, in so far as it opposes the constraint of law, has as its aim the attainment by natural means of natural *homonoia*: the theory that maintains the primacy of physis governs the practical process of paedagogy, which wishes to bring harmony into social life also, so that all may live according to the stable equilibrium of an incontrovertible decree.», Untersteiner, op. cit., p. 254.

(310) Untersteiner relaciona os fragmentos B 60 e B 58 e conclui: «Such a man, in such conditions of independence, educated freely in conformity with the spontaneity of nature, in opposition to the restrictions of the laws, 'knows how to control his own desires, to combat his own passions, to conquer himself...'.» Op. cit., p. 247.

(³¹¹) A educação consistirá «(...) nel far conoscere ad essi l'esistenza delle leggi naturali e nel far loro comprendere come siano necessarie es insostituibili per il raggiungimento del loro vantaggio. Quando i giovani saranno educati, cioè avranno compreso questo, essi, senza bisogno di alcuna costrizione o di alcuna minaccia di punizione, rispettando le leggi della natura, perché capiranno che, comportandosi conformemente ad esse, faranno il loro interesse. In questo consiste l'importanza dell'educazione, nel fatto che, se è bene impartita, rende inutile ogni forma di costrizione (...)», Niceforo (Maria Michela), op. cit., pp. 403-404.

(³¹²) Werner Jaeger, op. cit., p. 187.

(³¹³) Parafraseamos, demasiado livremente, talvez, B 4.

(³¹⁴) Lembremo-nos da *technè alupias*, da interpretação dos sonhos, de B 59 *Quem nunca foi tentado...*, da importância dada à educação em B 60 e B 61 e de B 63: *Mas quando eles conhecem a organização (da natureza), então escutam*, (seguimos aqui a tradução de Romeyer Dherbey, o qual considera, todavia que o sentido deste fragmento é muito discutido).

(³¹⁵) Veja-se Saunders, op. cit., pp. 228 e sqq.

(³¹⁶) «(...) ma questo carattere enciclopedistico dell'opera del Sofista non è l'espressione di una semplice tendenza alla polimatia, perchè deriva dallà convinzione che il fondamento delle norme direttive della condotta umana, in quanto anche l'uomo rientra nella totalità degli esseri che costituiscono l'universo.», op. cit., pp. 270-271.

(³¹⁷) Aquela certeza que caracteriza as grandes intuições.

(³¹⁸) Isaiah Berlin, *Os verdadeiros pensadores do nosso tempo*, trad., Lisboa, 1990, p. 330.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES — *Metafísica*, trad. V. García Yebra, Edición trilingue, Madrid, Ed. Gredos, 1987.
- AVERY, HARRY C. — *One Antiphon or Two?*, *Hermes* 110, 1982, pp. 145-158.
- BABUT, D. — *La religion des philosophes grecques*, Paris, PUF, 1974.
- BARKER, E. — *Teoria Política Grega*, trad., Brasília, 1978.
- BARNES J. — *The Presocratic Philosophers*, volume 2, London, 1979.
- BRÉHIER, Émile — *Études de Philosophie Antique*, Paris, PUF, 1955.
- BURNET, J. — *Early Greek Philosophy*, London, 1930.
- CAIZZI, F. D. — *Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon*, Paris, R. de Métaphysique et de Morale, 1986, pp. 291-310.
- CARRILHO, M. Maria — *O ensinável, a filosofia e a sofística*, Lisboa, *Estudos Filosóficos*, pp. 51-65.
- CARROLL MOULTON, Princeton, N. J. — *Antiphon the Sophist and Democritus*, *Museum Helveticum*, vol. 31, 1974, fasc. 3, pp. 129-139.
- CASERTANO, G. — *Natura e Istituzioni Umane Nella Dottrine dei Sofisti*, Napoli — Firenze, 1971.
- CASSIN, B. (sous la direction de) — *Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, n. 28, 1990.
- CASSIN, B. (sous la direction de) — *Le plaisir de parler*, Paris, Les Éd. de Minuit, 1968.
- CASSIN, B. — *Antiphon: Sur la Vérité*, traduction et notes. Suivi de: «Barbariser» et «Citoyenner» ou on n'Échappe pas à Antiphon, Rue Descartes, n.º 3, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 11-34.
- CHATELET, F. — *Uma História da Razão*, trad., Lisboa, 1993.
- CHATELET, F. — *Périclès et son siècle*, Paris, Ed. Complexe, 1990.
- CLASSEN, C. J. — *Bibliographie zur Sophistik*, in *Elenchos*, *Rivista di studi sul pensiero antico*, Anno IV, fasc. 1.
- CORNFORD, F. M. — *Principium Sapientine*, trad., Lisboa, 1975.
- CROISET, A. — *Les Nouveaux Fragments D'Antiphon*, Paris, *Revue des Études Grecques*, 1917, pp. 1-19.
- DODDS, E. R. — *Les Grecs et L'Irrationnel*, trad. de M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977.
- DUMONT, J.-P. — *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.
- DUMONT, J.-P. — *Les Sophistes, Fragments et Témoignages*, Paris, PUF, 1969.
- DUPRÉEL, E. — *Les Sophistes*, Neuchâtel, Éd. du Griffon, 1948.
- ÉSQUILO — *Persas*, trad. de M. de Oliveira Pulquério, Coimbra, 1992.
- ÉSQUILO — *Prometeu Agrilhoado*, introd., trad., notas de Ana Paula Quintela Sottomayor, Lisboa, 1992.

- FREEMAN, K. — *The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker* by K. Freeman, Oxford, 1946.
- FREEMAN, K. — *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, a complete translation of the Fragmente in Diels*, Cambridge, Massachusetts, 1983.
- FURLEY, D. — *Antiphon's case against justice*, G. B. Kerferd Ed., *the sophists and their legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981.
- GERNET, L. — *Antiphon, Discours suivis des fragments d'Antiphon le sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- GERNET, L. — *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, Flammarion, 1982.
- GLOTZ, G. — *La cité grecque*, Paris, Éd. Albin Michel, 1976.
- GUTHRIE, W. K. C. — *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962.
- GUTHRIE, W. K. C. — *The Sophists*, Cambridge, 1971.
- HEGEL, G. W. F. — *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad., Paris, J. Vrin, 1971.
- HEIDEGGER, M. — *El Ser y el Tiempo*, trad., de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- HEIDEGGER, M. — *Introdução à Metafísica*, trad., Rio de Janeiro, 1978.
- IAN McAUSLAN & PETER WALCOT (Editores) — *Greek Tragedy*, Oxford University Press, 1993.
- JAEGER, Werner — *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- JAEGER, Werner — *Paideia*, Lisboa, Ed. Aster, s/d.
- JARRETT, J. L. — *The Educational Theories of the Sophists*, New York, 1969.
- JEANNIÈRE, A. — *Lire Platon*, Paris, Aubier, 1990.
- KERFERD, G. B. — *The sophistic movement*, Cambridge, 1981.
- KIRK, G. S.; Raven, J. E. — *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1966.
- KNAUSS, B. — *La Polis — Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, trad., Madrid, 1979.
- LEVI, A. — *Storia della Sofistica*, Napoli, Morano Editore, 1966.
- MALHO, Levi — *O deserto da Filosofia*, Porto, Rés, 1988.
- MARROU, H.-I. — *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I. *Le monde grec*, Paris, Éd. du Seuil, 1948.
- MONDOLFO, R. — *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, trad., S. Paulo, 1969.
- MONDOLFO, R. — *O Homem na Cultura Antiga*, trad., S. Paulo, 1968.
- MORENO, J. M.; Poblador, A.; Del Rio — *Historia de la Educacion*, Madrid, 1971.
- MORRISON, J. S. — *The Truth Of Antiphon*, Carl Joachim Classen ed., *Sophistik*, Damstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- MOSSÉ, C. — *As Instituições Gregas*, trad., Lisboa, 1985.
- MOSSÉ, C. — *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris, PUF, 1969.
- MOSSÉ, C. — *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, Éd. du Seuil, 1971.
- NICEFARO, Maria Michela — *Studi Classici e Orientali*, 21. 1972, pp. 394-409.
- NILL, M. — *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden, E. J. Brill, *Philosophia Antiqua*, volume XLIII, 1985.
- ORTEGA Y GASSET, J. — *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

- PENEDOS, Álvaro — Ensaio, História da Filosofia, Porto, Rés, 1987.
- PENEDOS, Álvaro — O Pensamento Político de Platão, Porto, 1977.
- PENEDOS, Álvaro — Os designios de Apolo. Sobre a *Apologia* e o *Crítion* de Platão. Porto, Rev. da FLUP, Série de Filosofia, n.º 8, 1991, pp. 39-50.
- PETERS, F. E. — Termos Filosóficos Gregos, Lisboa, 1977.
- PIÉTRA, R. — Les sophistes, nos contemporains, R. de Métaphysique et de Morale, Paris, 1972, pp. 265-285.
- PLUTARQUE — Vies, traduit par R. Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- RACHET, G. — La Tragédie Grecque, Paris, Payot, 1973.
- RAMNOUX, C. — Nouvelle réhabilitation des Sophistes, Paris, R. de Métaphysique et de Morale, 1968, pp. 1-15.
- REDING, Jean Paul — Les fondements de la rhétorique chez les sophistes grecs et les sophistes chinois, Bern, Frankfurt am Main, New York, Peter Lang, 1985.
- RIBEIRO FERREIRA, J. — Polis, Coimbra, 1989.
- RIBEIRO FERREIRA, J. — Hélade e Helenos, Coimbra, 1983.
- ROBERT, F. — La Littérature Grecque, Paris, PUF, 1979.
- ROBIN, Léon — La Pensée Hellénique, des origines a Épicure, questions de méthode, de critique et d'histoire, Paris, PUF, 1967.
- ROBIN, Léon — Sur La Notion D'Histoire De Philosophie, Paris, Bulletin de la Société française de Philosophie, n.º 3, 1936.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena — Hélade, Coimbra, 1971.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena — Concepções Helénicas de Felicidade no Além, Coimbra, 1955.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena — Estudos de História da Cultura Clássica, Lisboa, 1988.
- ROMEYER DHERBEY, G. — Dictionnaire Des Philosophes, Paris, PUF, 1984.
- ROMEYER DHERBEY, G. — Les Choses Mêmes, Lausanne, L'Age D'Homme, 1983.
- ROMEYER DHERBEY, G. — Les Sophistes, Paris, 3e. éd., PUF, 1993.
- ROMEYER DHERBEY, G. — Platon contre les sophistes, Luglio, Filosofia Oggi, Ano X, n. 3, 1987, pp. 431-440.
- ROMEYER DHERBEY, G. — Le statut social d'Aristote à Athènes, Paris, R. de Métaphysique et de Morale, 3, 1984, pp. 365-378.
- ROMILLY, J. — La naissance des sciences humaines au V.ème siècle avant J. C., Paris, Diogène, 1988, pp. 3-17.
- ROMILLY, J. — Pourquoi la Grèce?, Paris, Ed. de Fallois, 1992.
- ROMILLY, J. — Les Grands Sophistes Dans L'Athènes de Péricles, Paris, Ed. de Fallois, 1988.
- ROSSET, C. — Logique du pire, Paris, PUF, 1993.
- ROUVERT, Agnès — Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (V.ºm siècle av. J. C. - I.ºr siècle ap. J. C.), Paris, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1989.
- RUS RUFINO, S. — La sofística griega: contexto filosófico e historico, Revista Augustiniana, v. 27, n.º 84, 1986.
- SAMUEL I JSSELING — Rhétorique et philosophie, Paris, Archives de Philosophie, 1976, pp. 193-210.
- SAUNDERS, Trevor J. — Antiphon The Sophist on Natural Laws (B 44 DK), Proceedings of the African Classical Associations, 1977-78, pp. 215-236.

- SCHUHL, P.-M. — Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, PUF, 1949.
- SICHIROLLO, L. — Dialéctica, trad., Lisboa, 1980.
- UNTERSTEINER, M. — The Sophists, translated from the italian by K. Freeman, New York, 1964.
- UNTERSTEINER, M. — Sofisti, Testimonianze e Frammenti, F. IV, Firenze, 1967.
- VAZ PINTO, Maria José — A Doutrina do Logos na Sofística, Lisboa, 1992.
- VAZ PINTO, Maria José — Dinâmica do Pensar, Homenagem a Oswaldo Market, Lisboa, FLUL, Departamento de Filosofia, 1991, pp. 167-188.
- VAZ PINTO, Maria José — Actualidade da Sofística, Lisboa, Filosofia, n.º 2, 1985, pp. 25-40.
- VERNANT, J.-P.; Naquet, V. — Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris, François Maspero, 1982.
- VERNANT, J.-P. — Les origines de la pensée grecque, PUF, 1981.
- VERNANT, J.-P. — Mythe et pensée chez les grecs, Paris, François Maspero, 1969.
- VIDAL-NAQUET, P. — A Democracia Grega, trad., Lisboa, 1993.