



**PODER,
PERSUASÃO
E PRODUÇÃO
DE VERDADE:
A AÇÃO DOS
SOFISTAS**

Organizadores

Alice Haddad

Admar Costa

Cristiane A. de Azevedo

Francisco Moraes

PODER, PERSUASÃO E PRODUÇÃO DE VERDADE: A AÇÃO DOS SOFISTAS

Organizadores

Alice Haddad
Admar Costa
Cristiane A. de Azevedo
Francisco Moraes



NAU
E D I T O R A

© **NAU Editora**
Rua Nova Jerusalém, 320
CEP: 21042-235 - Rio de Janeiro (RJ)
Tel.: (21) 3546-2838
www.naueditora.com.br
contato@naueditora.com.br

Conselho editorial:

Alessandro Bandeira Duarte, Claudia Saldanha, Cristina Monteiro de Castro Pereira,
Francisco Portugal, Maria Cristina Louro Berbara, Pedro Hussak e
Vladimir Menezes Vieira

Coordenação editorial: Simone Rodrigues

Revisão e preparação de textos: Ana Cristina de Paula e André Cardoso

Projeto gráfico, capa e editoração: Melanie Guerra

Imagens da capa: Perfil de escultura grega clássica (bronze) de Zeus ou Poseidon (c. 460 a.C.). Museu Arqueológico Nacional de Atenas, Grécia.
Fundo: mapa do mundo antigo, região da costa mediterrânea (*Shutterstock*).

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

P797

Poder, persuasão e produção de verdade : a ação dos sofistas / organização Alice Haddad ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro : NAU : PPGFIL-UFRRJ : FAPERJ, 2018.
206 p. ; 21 cm.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-8128-058-5

1. Filosofia. I. Haddad, Alice. II. Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

18-47401

CDD: 100
CDU: 1

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

1a. edição – 2018 – 500 exemplares

© **PPGFIL-UFRRJ Publicações**

BR 465, KM 7
Prédio do PPG-ICHS, Sala 5
CEP: 23890-000 - Seropédica (RJ)
Tel.: (21) 2681-4600
ppgfilufrj@gmail.com

Conselho editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)
Arley Ramos Moreno (Unicamp)
Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)
Eduardo Brandão (USP)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Evandro Barbosa (UFPEL)
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marco Antonio Valentim (UFPR)
Marcos Fanton (UFPE)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Pedro Süssekind Viveiros de Castro (UFF)
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva

Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Equipe Editorial:

Afonso Henrique Costa
Cristiane Almeida de Azevedo
Danilo Bilate
José Nicolao Julião
Vilmar Debona
Renato Valois

SUMÁRIO

- 9 PREFÁCIO
Cristiane A. de Azevedo e Francisco Moraes
- 13 OS SOFISTAS COMO PRÉ-SOCRÁTICOS
Luís Felipe Bellintani Ribeiro
- 29 EXPERIENTES, MAS VAGABUNDOS: INVESTIGAÇÃO EM TORNO
DA DITA ERRÂNCIA DOS SOFISTAS
Alice Bitencourt Haddad
- 39 A DEFESA DA *PHÝSIS* POR ANTIFONTE
Cristiane A. de Azevedo
- 51 A *VERDADE* DE PROTÁGORAS
Francisco Moraes
- 65 DA DIFERENÇA ESSENCIAL ENTRE SOFÍSTICA E FILOSOFIA:
O ESPANTO COMO DETERMINAÇÃO DO FILOSOFAR
Erick Costa
- 81 RELATIVISMO E CETICISMO: ARGUMENTOS COMUNS
EM FAVOR DA DÚVIDA
João Carlos Pereira da Silva
- 99 AS INTENÇÕES PROPOSITIVAS DO *NÃO-SER* DE GÓRGIAS
Gabriel Moraes Dias
- 111 GÓRGIAS E O DESPERTAR DO SONO ELEÁTICO DE PLATÃO
Maria Aparecida de Paiva Montenegro
- 139 SOBRE A VERDADE E O ENGANO: UMA LEITURA DO *SOFISTA*
DE PLATÃO
Carolina Moreira Torres
- 151 A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DA FELICIDADE NA *REPÚBLICA*
DE PLATÃO
Admar Costa
- 163 ASTRONOMIA, FILOSOFIA E POLÍTICA SEGUNDO PLATÃO
Luísa Buarque
- 179 NIETZSCHE E OS SOFISTAS: UMA HERMENÊUTICA
DA TRAGICIDADE
Davison Roberto de Paula
- 193 POSIÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA SOFÍSTICA
Fernando Santoro

PREFÁCIO

Quando ouvimos alguém se referindo ao outro como um sofista já temos logo a ideia do que o outro está sendo acusado, sim, acusado. Trata-se de uma pessoa com um discurso bonito, mas sem verdade, e na pomposidade de sua fala se esconde seu verdadeiro interesse: persuadir o seu interlocutor pela força de sua argumentação. O sofista nos aparece, assim, de imediato, como um tipo suspeito, suspeito de querer modificar a realidade a fim de que ela nos apareça conforme seus propósitos manipuladores. Por isso mesmo, hoje em dia, identificamos os sofistas com profissionais da palavra e da persuasão, tais como lobistas, marqueteiros e advogados, sem divisarmos nada de positivo em suas atividades enquanto tais. Parecem-nos profissionais extremamente habilidosos, que podem ser úteis, mas que também sabem ser perigosos e inescrupulosos.

A pergunta que nos fazemos é: será que sempre foi assim? Será que os antigos pensadores da Antiguidade, conhecidos como sofistas, tinham de fato esta intenção? Se levarmos em consideração alguns dos testemunhos que nos chegaram, sobretudo através do pensamento de Platão, teremos uma certeza: os sofistas foram inimigos da “filosofia”, daquele pensamento que pretendia colocar-se em busca de valores universais, em busca da verdade absoluta. Aquela verdade maior, única, incorruptível, sempre verdadeira em qualquer tempo e lugar, independente da vontade humana. Neste contexto, os sofistas foram opositores desta busca, pois, na visão platônica, não se importavam com a verdade, só queriam convencer o outro a respeito de sua visão. Logo ganharam fama de mercenários, de alimentar a troca de nada – ou melhor, de muitos trocados – a erística, a disputa pela palavra. Mas disputa é coisa mesmo de grego antigo, sociedade que se notabilizou por ser agonística. Vemos bem essa marca característica expressa nas

competições esportivas, nos festivais de poesia e de tragédia e por que não também dizer no âmbito do pensamento “filosófico”? Os sofistas e Platão travaram uma grande disputa através dos seus pensamentos e argumentos em defesa daquilo que acreditavam.

A atuação dos sofistas alcança seu apogeu justamente naquele momento de maior efervescência cultural, econômica, política e intelectual que a Grécia viveu por volta do século V a.C., sobretudo em uma cidade em especial, Atenas. Era para lá que boa parte dos sofistas se dirigia. Considerados então educadores, os sofistas iam para ensinar a arte da palavra aos jovens cidadãos que iniciavam sua vida de participação política na cidade, tarefa de extrema importância em uma sociedade na qual a participação na ágora para exposição e defesa de seus pontos de vista se fazia uma exigência para todo cidadão. Como não buscavam exatamente o mesmo que Sócrates e Platão, foram acusados de relativistas, de não se importarem com a verdade, de quererem somente “vencer” nas disputas através da palavra, de não terem pensamento próprio. De uma maneira geral, é essa a ideia que temos dos sofistas. Os sofistas pertencem a um contexto democrático, no qual o uso da palavra se confunde com o exercício do poder. De modo geral, as desconfiças que nutrimos em relação aos sofistas são as mesmas que também alimentamos em relação ao regime democrático. Por vezes, ainda hoje, ouvimos discursos que pretendem combater a democracia apelando para a suposta presença da manipulação e da desordem nesse regime. Por outro lado, o apreço à democracia não deveria levar-nos de volta aos sofistas, a fim de reavaliar a sua atividade? Afinal, não seria melhor se aprendêssemos a viver em um mundo sem verdades absolutas e hierarquias definidas de uma vez por todas?

Mas, voltamos a perguntar: será que era esta a imagem que o grego antigo tinha dos sofistas? É inegável a fama de muito deles, percorrendo cidades e fazendo com que as pessoas se deslocassem ao seu encontro. Era assim com, por exemplo, Protágoras ou Górgias. Suas falas eram divinas, encantadoras, o poder do pensamento era assustador, revelador da fragilidade dos valores e da verdade que vários pensavam possuir. Revelavam um homem frágil, mas, ao mesmo tempo, potente, único, capaz de ser a medida no universo da *pólis* com todos os seus interesses.

Foi justamente movidos por uma atenção renovada ao pensamento dos sofistas e com o objetivo de fazer vir à tona um outro olhar em relação a esses pensadores que organizamos, em setembro de 2016, o II Simpósio de Filosofia Antiga da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

O que vimos durante os dois dias de simpósio é que a ideia geral que temos dos sofistas é fruto de uma visão de mundo, de verdade e de homem profundamente enraizada na filosofia platônica, mas que já não mais podemos considerar como a “verdade” sobre os sofistas. Vimos florescer o pensamento extremamente rico e diversificado destes pensadores que estavam sim preocupados com a verdade. Ou melhor, com as verdades. O que não podemos perder de vista é que na Antiguidade grega ser feliz é sobretudo ser feliz na cidade, como cidadão, defendendo aquilo que se acredita melhor para sua cidade. E era exatamente isso que faziam os sofistas, estavam muito distantes de qualquer charlatanismo ou possibilidade de defender qualquer coisa, eles somente tinham uma visão diferente em relação ao mundo, à verdade e ao homem. Foi assim que vimos resgatada toda a filosofia, sim, a filosofia dos sofistas.

Pouco abordado nos cursos de filosofia, o pensamento dos sofistas é um amplo terreno a ser explorado, isto não só pela escassa bibliografia em nossa língua, mas também porque, como vemos nos textos aqui presentes, temos a possibilidade de entrar em contato com este pensamento através de uma grande diversidade de olhares. É assim que esperamos que, com esta publicação, possamos trazer à luz para o leitor a filosofia dos sofistas com o intuito que se descubra a riqueza de seu pensamento e que deixemos de lado uma interpretação pré-estabelecida em relação a estes pensadores, para que possamos nos abrir para o seu pensamento naquilo que tem de mais significativo, valioso e genuíno.

Não podemos deixar de agradecer ao Programa de pós-graduação em filosofia da UFRRJ, pelo apoio ao evento, e à Faperj, que através do apoio emergencial aos programas de pós-graduação, possibilitou não só a vinda de vários dos participantes para o evento bem como esta publicação.

Cristiane A. de Azevedo
Francisco Moraes

OS SOFISTAS COMO PRÉ-SOCRÁTICOS

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

A alcunha “pré-socráticos”, aplicada a uma pluralidade deveras complexa de pensadores, é evidentemente artificial, embora não seja também meramente arbitrária, e pertence ao jogo típico da ciência de deitar seus objetos fugidios no leito de Procrusto do conceito. Os primeiros filósofos da história a fazer um esboço de história da filosofia, Platão e Aristóteles, já pressentiam tanto a unidade daquela mixórdia formada pelos hoje chamados preferencialmente *early greek philosophers*, quanto a imparidade da figura de Sócrates, que acabou por servir de divisor de águas para o canônico título em questão, proposto por Hermann Diels na passagem do século XIX para o XX.

No *Fédon* (95e7-99c8), a personagem Sócrates fala daqueles que, em bloco, praticavam uma tal de “investigação acerca da natureza” (*perì phýseos historían*), cuja temática também se deixava resumir em unidade: “a causa da geração e da corrupção de todas as coisas” (*perì genéseos kai phthorás tèn aitían*). E, embora a famosa “segunda navegação” (o *deúteron ploûn* vai de 99c8 a 102a1) proposta à guisa de alternativa à insuficiência do primeiro tipo de filosofia seja já o próprio Platão falando sob sua máscara mais recorrente, a de Sócrates, está dado o esquema binário de um “antes e depois”. E a assimilação da filosofia do mestre à do discípulo, no caso, não é certamente disparatada.

No *Sofista* (242c4-243a4), cabe ao Estrangeiro de Eleia reunir num grupo mais ou menos homogêneo, o daqueles que filosofam como se “contassem mitos”, gente tão diferente, vinda dos quatro cantos da Grécia, como certas “musas da Jônia e da Sicília”. É verdade que até a caricatura do próprio platonismo entra depois (248a4-249d4) nesse saco de gatos, assimilada à caricatura do eleatismo, ambos sob a pecha

de imobilismo, mas o que importa para a economia do presente texto é o fato de a personagem Sócrates permanecer fora do saco, desta vez como máscara coadjuvante quase silenciosa, ao lado de Teodoro, Teeteto e Sócrates-jovem, numa homologia tácita perfeita, do início ao fim do diálogo, com o protagonista eleata, porta-voz da boa-nova dialética, capaz enfim de superar os impasses da primeira filosofia, da qual a sofística se desentranha, aos olhos de Platão, como um corolário, expresso na máxima “tudo é verdade”.

No corpus aristotélico, por sua vez, é endêmica a presença de um título unificador dos primeiros filósofos, chamados de “físicos” ou “fisiólogos”, bem em consonância com a locução do *Fédon* acima referida. Também é verdade que ninguém que tenha filosofado antes do Aristóteles-filósofo escapa à crítica do Aristóteles-historiador, pelo que o título com sabor hegeliano “Pré-aristotélicos” pareceria, no caso, mais pertinente que “Pré-socráticos”, mas vale destacar que a crítica que Platão recebe, este pitagórico-socrático (mais que um socrático-pitagórico), é de teor bem diferente daquela desferida à quase totalidade dos demais, facilmente colocáveis no escaninho único de certo “materialismo”, à exceção exatamente dos mestres de Platão, os pitagóricos e Sócrates; tudo isso sempre, claro, a depender do contexto de cada reflexão de que, então, se ocupa o estagirita.

Em palestra recente na Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, 14 de abril de 2015), o professor André Laks, um dos maiores especialistas nos Pré-socráticos da atualidade, iniciou sua exposição sobre o tema exatamente pelo questionamento da expressão cunhada por Diels. Evocou o testemunho de Diógenes Laércio, em cujo catálogo de catálogos antigos, Sócrates figura como mais um filósofo no meio de tantos (I, 14), sem maiores destaques solenes, perdido na linhagem do tronco jônico sem nem tocar o tronco itálico, como discípulo de Arquelaus, ao passo que outras escolas e tradições merecem da parte do doxógrafo livros à parte destacados. De fato, o caráter de compilação e de resumo de múltiplas fontes anteriores que tem a obra de Diógenes confere-lhe o valor de bom termômetro de como a questão em tela atravessava o imaginário dos próprios antigos.

Curioso, porém, é que, excetuando um livro sobre Pitágoras e os pitagóricos (o VIII) e um sobre filósofos “esporádicos” (o XIX) todos

os outros livros que vêm depois do livro em que Sócrates aparece (o II) são dedicados a filósofos, escolas ou tradições derivados direta ou indiretamente de Sócrates, esse “introdutor da ética na filosofia”: acadêmicos (livros III e IV), peripatéticos (livro V), cínicos (livro VI), estoicos (livro VII) e epicuristas (livro X). Talvez a expressão adjetiva que nunca se cunhou, “pós-socrático”, seja menos problemática que a consagrada “pré-socrático”, mas, de qualquer modo, Sócrates, em sua modesta filosofia ágrafa, parece não se livrar do papel de divisor de águas da história da filosofia.

Até a tradição cética, inaugurada por Pirro, remonta-se facilmente a Sócrates, seja pela via histórico-biográfica (via a escola socrático-menor Megárica: Pirro foi discípulo de Bríson, filho de Estílpon, que fora discípulo de Euclides, que o fora de Sócrates), seja pela via teórica (a centralidade do reconhecimento da ignorância), de modo que as cinco grandes tradições pagãs que varam a antiguidade helenística até que o cristianismo se torne enfim hegemônico (acrescente-se a pirrônica às da Academia, do Liceu, do Jardim e do Pórtico) são todas socráticas.

O fato é que mesmo quando Diels cria o rótulo que haveria de balizar a seleção de autores, testemunhos e fragmentos constantes em sua obra magna, não são critérios cronológicos ou meramente exteriores que atuam na determinação do “pré-”. Demócrito é cronologicamente posterior a Sócrates, mas sua filosofia certamente se liga à filosofia anterior. Muito provavelmente o critério filosófico que orienta a seleção já é determinado por uma interpretação, não de qualquer Sócrates, mas do Sócrates de Platão. Pelo que no fundo a expressão de Diels aproxima-se da de Nietzsche, criada no mesmo século: Pré-platônicos.

Não é à toa que o professor Emmanuel Carneiro Leão, outro grande especialista nos Pré-socráticos, na esteira de seu mestre Heidegger, costuma em seus cursos na Universidade Federal do Rio de Janeiro diluir qualquer diferença mais relevante entre a expressão criada por Diels, a criada por Hegel acima mencionada (Pré-aristotélicos) e a criada por Nietzsche, em favor de uma noção de “pensamento originário”, aquém da medida metafísica socrático-platônico-aristotélica.

Isso sobre os Pré-socráticos.

Cabe falar destes pré-socráticos específicos que são os sofistas, a quem Diels reserva a parte final dos *Fragmente der Vorsokratiker*, sob o título *Ältere Sophistik*, e destacada com a letra C.

Note-se que o filólogo alemão não mistura os sofistas aos filósofos, sejam os do século sexto, sejam os do século quinto, que lhe são contemporâneos (letra B). Destaca-os como aos poetas e aos prosadores gnômicos, esses outros não-exatamente-filósofos, que vêm no começo da obra (letra A). Ao critério meio cronológico, portanto, Diels acrescenta um meio “temático”, que mal disfarça ser ele também meio axiológico. E, assim, depois de tratar de filósofos tardios como Demócrito e seus discípulos, ele volta no tempo para tratar de Protágoras e da trupe dos sofistas, revelando aí um juízo de valor de índole platônica sobre quem é filósofo e quem é sofista.

Mas sobre o milenar recalçamento da sofística, e sobre a secular necessidade de desconstruí-lo, muito já se falou e escreveu, não obstante em pleno século XXI a bonomia acadêmica ainda torça frequentemente nariz diante de seus respectivos relativismos, agnosticismos, pragmatismos crematísticos e paralogismos retóricos. Cabe caracterizar sem mais, por um lado, o termo “pré-socrático”, por outro lado, o termo “sofista” ou “sofística” – cuja relação, aliás, do “um” do conceito sobredeterminado com o “muitos” da realidade subjacente não é menos problemática do que no caso do termo “pré-socrático” – e posteriormente esclarecer a relação entre ambos os termos, preservando a fertilidade da ambiguidade inerente à compilação de Diels, que ao mesmo tempo inclui e separa os sofistas dentro do universo pré-socrático.

Para tanto, vale retornar aos autores referidos no início do texto.

Aristóteles, no capítulo 3 do livro alfa da *Metafísica* (983b6), logo após enunciar o caráter quádruplo da noção de “causa”, diz o seguinte ao iniciar sua tradicional digressão histórica: “a maioria dos primeiros filósofos considerou princípios de todas as coisas apenas os que estão na espécie da matéria” (*tôn dê próton philosophésanton hoî pleîstoi tâs en hýles eídei mónas oiéthesan arkhàs éinai pánton*). Vem daí a autorização para rotular o pensamento pré-socrático de “materialista”, se “matéria” traduz a contento a *hýle* grega. Tudo bem que essa afirmação de Aristóteles incida apenas sobre os primeiros dos primeiros, já que, na sequência, outros filósofos explicitarão também,

além da causa material, a eficiente, e até a formal, embora só o próprio Aristóteles haverá de dar conta do pacote completo de matéria, forma, motor e fim. Mas permanece incólume, dado o caráter fundamental do item “matéria” para os Pré-socráticos, a autorização para rotulá-los em bloco de “materialistas”, não obstante o termo seja aristotélico e não dos próprios Pré-socráticos.

E o que quer dizer afinal *hýle*, não somente como termo técnico em Aristóteles, mas para a língua grega em geral? *Hýle* quer dizer “floresta”, “bosque”, mas não como *déndra*, que é o bosque de árvores frutíferas, destinadas, então, a ficar de pé para serem o que são. *Hýle* é a floresta encarada pela perspectiva do marceneiro, do construtor naval, do artesão de madeira em geral. Entende-se facilmente, portanto, que, ao reduzir a água de Tales, o *ápeiron* de Anaximandro etc., a essa noção de material disponível (madeira é só uma metonímia), puramente passivo, a aguardar a atuação de uma causa eficiente vinda de fora, com vistas a um fim dado de fora por esse agente, que é o estabelecimento de formas (mesas, armários, camas, casas, barcos etc.), Aristóteles não possa senão assacar ao “materialismo” a acusação de insuficiência.

E ainda que se possa retrucar que a eventual concepção vitalista da matéria, numa espécie de hilozoísmo, dispense a exigência de uma causa eficiente anexa, parece que dramático mesmo é a ausência de teleologia que justificasse as formas como necessárias, e não como meras afecções (*páthe*) da substância material absoluta, independentemente de haver explicitamente causa eficiente ao lado da matéria ou não (vide a definição de *hýle* como termo técnico em Aristóteles (983b8-10): “aquilo desde que todos os entes são, desde que primeiro se geram, e em que por fim se corrompem, permanecendo a **substância** que se transforma quanto às **afecções**” (*ex hou̓ gâr éstin hápanta tà ónta kai̓ ex hou̓ gígnetai prótou kai̓ eis hò phtheíretai teleutaíon, tês mèn **ousías** hypomenoúses toís dè **páthesi** metaballoúses*).

A ausência de teleologia – e a consequente rejeição do mundo das formas para a instância da contingência – parece ser também o mote da crítica platônica aos Pré-socráticos. A crítica a Anaxágoras no *Fédon* (97b8-99b6) é paradigmática: uma entidade que se caracterize pela inteligência, como o *noús*, não pode ser causa apenas a título de

causa eficiente, mas há de antever o fim, que só pode ser o bem ou o melhor possível. E o *Timeu* está aí, com sua diferença entre causa e concausa (*aitía* e *synaitía*), para mostrar o que seria a boa ciência reclamada no *Fédon* e que os Pré-socráticos não foram capazes de realizar.

No final do *Sofista* (265c7-9), o Estrangeiro de Eleia, em tom condenatório, rejeita uma concepção de natureza muito em voga até então, aquela segundo a qual ela “gera por certa causalidade espontânea e que faz nascer sem inteligência” (*gennân apó tinos aitía automátes kai áneu dianoiás phyóuses*), em favor da boa concepção, pela qual “ela é gerada a partir de deus, com razão e ciência divina” (*metà lógou te kai epistémes theías apò theoù gignoménes*).

Eis aqui o primeiro encontro dos sofistas com os Pré-socráticos. Ao contrário do que se pensa frequentemente, muitos sofistas também se dedicaram à física, embora também seja verdade que se deva a eles a “virada antropológica”, não raro atribuída a Sócrates, sem que, de novo, sejam-lhes dados os devidos créditos. Aristóteles, na *Física* (193a9), no contexto de um debate puramente físico e para exemplificar certa concepção pré-socrática que identifica natureza e matéria, recorre ao sofista Antifonte, sem nenhuma ressalva, como se ele fosse um físico como outro qualquer:

A natureza, para alguns, e a essência dos entes por natureza, parece ser o primeiro subjacente em cada um, por si mesmo destituído de forma, como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, esse não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente, por disposição segundo a lei e por arte, enquanto a segunda seria a essência, a qual permanece e padece continuamente essas coisas.

dokeî d'he phýsis kai he ousía tôn phýsei ónton eníois êînai tò prôton enypárkhon hekástoi arrýthmiston kath'heautó, hoíon klínes phýsis tò xýlon, andriántos d'ho khalkós. semeíon dé phesin Antiphôn hóti eí tis

katorýxeie klínen kai láboi dýnamín he sepedòn hóste anéinai blastón, ouk àn genésthai klínen allà xýlon, hos tò mèn katà symbekèkòs hypárkhon, tèn katà nómon diáthesin kai tèn tékhnen, tèn d'ousían oûsan ekeínen hè kai diaménei taúta páskhousa synekhòs.

Nesse ponto os gregos concordam em uníssono, “natureza” e “essência” (ou “sustância”) têm a ver com o que é sempre, o que permanece na mudança, com o necessário não-eventual, não-contingente, portanto. Se esse item é a matéria e se a matéria – para ficar nos termos aristotélicos – é do âmbito da indeterminação e da potência, então a conclusão é que o mundo das formas, marcado pela determinação e atualidade, caracteriza-se pela contingência. Se a essência se revela debaixo da terra, quando a forma da cama se desfaz em favor da madeira, e se a vida se dá, porém, acima da terra, num mundo de camas e estátuas, então essa vida é marcada por uma “inessencialidade” fundamental.

E qual é o problema disso? Por que o reino da arte (*tékhne*) e da lei convencional (*nómos*) perderia em dignidade e importância em função de seu afastamento da natureza e da essência? Ao contrário, valorizá-lo por reduzi-lo ao que ele não é, não é valorizar a ele, mas ao termo a que se o reduz.

Aqui os Pré-socráticos e sofistas se encontram pela segunda vez, agora num movimento invertido. Se a citação acima mostra que o pensamento mais pré-socrático veio à liça pela boca de um sofista, eis que o pensamento mais sofisticado foi exposto por um filósofo pré-socrático. Diz Demócrito (DK 125 in Galeno, *Sobre a medicina empírica* 1259, 8), abderita como Protágoras: “por convenção a cor, por convenção o doce, por convenção o amargo, em verdade existem átomos e o vazio” (*nómoi khroíé, nómoi glykú, nómoi pikrón, eteêi d'átoma kai kenón*). Radical esse pensamento, pois os exemplos de convenção não são tirados do âmbito da cultura, da história e das instituições, onde mais facilmente se os encontra, mas da experiência sensível, que possui sua contraparte de natureza, seja pela provável essencialidade dos objetos, seja pela admissível universalidade do aparato sensorial da espécie sentiente.

Como os Pré-socráticos, os sofistas são filósofos da *phýsis*. E

bem souberam pensá-la em contraste com seu conceito antípoda: o *nómos*. O traço mais comum a reunir a plethora díspar de sofistas é o assunto em torno do qual giram seus pensamentos e suas atividades: as relações de proximidade e afastamento entre *phýsis* e *nómos*, sobre as quais têm posições muito diferentes umas das outras, embora, no final das contas, quer a posição mais “protagórica” (tudo é verdade), quer a mais “gorgiana” (nada é verdade), quer a mais “antifontiana” (a *phýsis* sempre é verdade; o *nómos*, nunca), tenham todas a mesma consequência: complicar o projeto socrático-platônico-aristotélico de alinhar nitidamente o critério pelo qual distinguir as opiniões e os discursos verdadeiros dos falsos.

Mas, ainda sobre a questão da matéria e como ela se articula com o propalado relativismo sofístico, vale citar o trecho de Sexto Empírico (*Esboços pirrônicos* I, 32, 216-9) em que, logo após apresentar a famosa tese do homem-medida de Protágoras (DK A14, dispensável citá-la), símbolo-mor do relativismo desde o *Teeteto* de Platão, o médico cético, ao tentar interpretá-lo devidamente, dá preciosas dicas sobre qual deveria ser de fato a doutrina do sofista:

Em que a consideração cética se diferencia do ensinamento protagórico
[...] É por isso que ele admite apenas os fenômenos que aparecem para cada um e deste modo introduz o relativismo. Por isso, ele parece estar em certa comunidade com os pirrônicos, mas difere deles, e entenderemos essa diferença quando expusermos convenientemente a opinião de Protágoras. Ele diz que a matéria é algo que flui, e que, fluindo, acréscimos se geram continuamente para substituir o que se desfaz, e que as sensações se transformam e se alteram conforme as idades e outras condições dos corpos. Diz também que as razões de todos os fenômenos subjazem na matéria, de modo que a matéria tem a potência de ser tudo quanto ela parece a todos. Os homens então apreendem sempre coisas diferentes em diferentes momentos conforme se diferenciam as disposições; com efeito, aquele que está numa disposição

segundo a natureza apreende as coisas da matéria que podem aparecer para os que estão numa disposição segundo a natureza, aquele que está numa disposição contra a natureza apreende o que pode aparecer a quem está nesta disposição. E o mesmo raciocínio para as diferentes idades, conforme o sono e o estar acordado e toda espécie de disposição. Para ele, então, o homem vem a ser o critério dos entes, pois tudo que aparece para os homens é, o que não aparece para nenhum homem não é. Vemos, portanto, quanto a ser a matéria algo que flui e quanto a subjazerem nela as razões de todos os fenômenos, que ele dogmatiza, pois para nós estes são entes obscuros, acerca dos quais se deve suspender o juízo.

tíni diaphérei tês Protagoreíou agogês he sképsis
 [...] *kai dià toúto títhesi tà phainómena hekástoi móna, kai hoútos eiságei tò prós ti. [217] diò kai dokeî koinonían ékhein pròs toùs Pyrroneíous. diaphérei dè autôn, kai eisómetha tèn diaphorán, exaplósantes symmétrous tò dokoûn tõi Protagórai. phesìn oûn ho anèr tèn hýlen rheustèn eínai, rheóuses dè autês synekhôs prosthéseis anti tôn apophoréseon gígnesthai kai tàs aisthéseis metakosmeísthai te kai alloioústhai pará te <tàs> helikías kai pará tàs állas kataskeuàs tôn somáton. [218] légei dè kai toùs lógous pánton tôn phainoménon hypokeísthai en tei hýlei, hos dýnasthai tèn hýlen hóson eph'heautêi pánta eínai hósa pási phainetai. toùs dè anthrópous állote állon antilambánesthai pará tàs diaphórous autôn diathéseis; tòn mèn gàr katá phýsin ékhonta ekeína tôn en têi hýlei katalambánein hà toís katá phýsin ékhousi pháimesthai dýnatai, tòn dè pará phýsin hà toís pará phýsin. [219] kai éde pará tàs helikías kai katá tò hypnoûn è egregarénaí kai kath'hékaston eídos tôn diathéseon ho autòs lógos. gínetai toínyn kat'autòn tôn ónton kritérion ho ánthropos; pánta gàr tà phainómena toís anthrópois*

kai éstin, tà dè medenì tôn anthrópon phainómena oudè éstin. horômen oûn hóti kai perì toû tèn hýlen rheustên éinai kai perì toû tous lógous tôn phainoménon pánton en autêi hypokeîsthai dogmatízei, adélon ónton kai hemîn ephektôn.

Há, portanto, um absoluto para Protágoras, o “relativista”, e ele se chama “matéria” (não é o momento de problematizar a possibilidade de Sexto, um pós-aristotélico, empregar anacronicamente esse termo), e “matéria” entendida aqui na acepção mais pré-socrática possível, tal qual o “todas as coisas estavam juntas” (*homou pánta khrémata ên*, DK B1) de Anaxágoras, seu “tudo misturado em tudo” (*memûkhthai pân en pantí*, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1009a27). Tal qual o *ápeiron* de Anaximandro, ou o *arrýthmiston* de Antifonte, cuja negatividade morfológica dada pelo alfa privativo significa, ao invés, uma tremenda positividade ontológica: o *ápeiron* não é nem quente, nem frio, nem seco, nem úmido porque não é apenas quente, nem apenas frio, nem apenas seco, nem apenas úmido, mas porque é todos simultaneamente e, por isso, não pode ostentar o semblante (*eídōs*) de nenhum deles em particular. Trata-se de uma ontologia “noturna”, em que o não-ser não é o nada, mas o poder-ser, em que a obscuridade e indeterminação respectivas devem ser pensadas antes como fertilidade e abertura à multiplicidade.

Quando Aristóteles subordina a fertilidade escura da potência à perfeição luminosa do ato, o faz porque crê no caráter necessário, não-contingente, das figurinhas recorrentes que impregnam a experiência comum, dos recortes ordinários que aparecem amiúde. Amiúde ou, como diz ele, “sempre ou no mais das vezes” (*aei è epì tò polý*), prova, para ele, de que o acaso é causa a título apenas marginal. Como se a potência fosse um conceito útil para explicar o fato de o fenômeno se movimentar e não ser a cristalização de uma vez por todas da determinação das formas, mas não que a potência e a matéria sejam exatamente noções de primeira ordem. Mas nos Pré-socráticos e nos sofistas a subordinação se inverte, e a ênfase na ordem configurada torna-se ênfase em um caos prolífico.

Ademais, é preciso destacar também a importância do primeiro

termo na locução “ontologia da potência (ou da matéria)”. Trata-se de “ontologia”, não apenas de gnosiologia ou epistemologia. O “homem” de Protágoras sente o vento frio, ou sente o vento quente, e está sempre em sua verdade, porque é o ser mesmo que é quente e frio. Seu relativismo não tem nada a ver com subjetivismo, associação que se costuma fazer sem mais. Não. Protágoras é pré-socrático e é Sócrates que vai começar o processo milenar de paulatinamente apagar o cosmo para acender a alma.

Que o homem seja a medida do aparecer das coisas, isso não é mérito nenhum do homem, pois não foi ele mesmo que se deu essa prerrogativa, mas foi a natureza que o fez assim. A figura do indivíduo arrogante, batendo no peito, transpirando voluntarismo ego / etno / antropo-cêntrico, é fruto da cabeça moderna que só vê a si, seja em si, seja nos outros. Ao contrário, a máxima de Protágoras funciona antes como uma advertência preventiva, pela consciência da finitude. Não vá o homem tomar sua perspectiva “humana, demasiado humana”, como se fosse espelho exclusivo da aparição do ser. Tudo que já apareceu, aparece e ainda aparecerá, seja ao homem-indivíduo, seja ao homem-cidadão, seja ao homem-espécie, tudo isso só é possível porque pertence à matéria que flui. Antropocêntrica é a frase de Platão, “deus é a medida de todas as coisas” (*Leis* 716c4), pois “deus” significa aí “providência”, “teleologia”, e é porque o homem, e somente o homem, no reino da natureza, age teleologicamente que, por transferência para todas as coisas, todas as coisas são experimentadas como efeito de uma providência, de uma causalidade teleológica.

Ser a medida do aparecer das coisas é antes um fardo trágico, que, querendo ou não, o homem tem de suportar. Uma preciosa passagem do *Teeteto* (167d3) diz exatamente isso com todas as letras: *kai soi, eánte boule(i) eánt mé, anektéon ónti métro(i)*, “a ti, quer queiras, quer não, terás de suportar o fato de seres medida”.

É por isso que a sofística também não é ceticismo, embora este, como aquela, também se nutra do relativismo (todos os dez tropos de Enesidemo basicamente ensinam isso: não é possível falar de um ser alguém de um “aparecer para”, aparecer para um indivíduo, para uma espécie, para um dos cinco sentidos, para uma etapa da vida de um indivíduo, para um povo etc.; e é nesse “para” que está o “relativamente a”).

O cético, diante da equipolência dos discursos duplos, suspende o juízo e aí encontra a imperturbabilidade e a felicidade, feito um asno de Buridano que não morresse de fome pela indecisão, mas, ao contrário, se alimentasse exatamente dela. Mas o sofista não é cético, é trágico, e terá de decidir a despeito de eventual equipolência. Por isso, na ausência de uma *epistéme* em sentido forte, que deslinde a multiplicidade de pareceres e encontre o único correspondente à essência, bem como o respectivo discurso monádico capaz de suplantar os discursos duplos, resta uma sabedoria filodoxa, que em cada caso busque formar consenso em torno do que em cada caso pareça ser o mais justo e piedoso. Para isso existe a retórica. É o que ensina o sofista e retor Isócrates, que não se autoproclama sofista, mas filósofo, porque ao contrário de Platão, considera filósofo exatamente o filodoxo:

Com efeito, visto que não está na natureza dos homens o adquirir uma ciência, por cuja posse soubéssemos o que se deve fazer ou o que se deve dizer, considero então sábios aqueles que pelas opiniões são capazes de atingir o melhor na maior parte dos casos, e considero filósofos os que se dedicam aos estudos pelos quais obterão o mais rapidamente tal sageza.

epeidè gàr ouk énestin en te(i) phýsei te(i) tôn anthrópon epistémén labeîn hèn ékhontes àn eideîmen hó ti praktéon é lektéon estín, ek tôn loipôn sophoùs mèn nomízo toús taís dóxais epitygkhánein hos epì tò polù toû beltístou dynaménous, philósophous dè toús en toútois diatribontas ex hôn tákhista lépsontai tèn toiaúten phrónesin.

Quanto a Platão, ninguém explicitou tão perfeitamente quanto ele – e com a universalidade costumeira, fator de perene atualidade – o liame entre o “materialismo” pré-socrático e o “relativismo” sofístico (*Leis* 888e4-890a1), que é o assunto do presente texto, embora o tom do presente texto esteja mais para encômio do que para censura, ao contrário do tom do texto platônico, talvez uma imitação do pré-socrático / sofista Antifonte. A máscara agora não é mais a de

Sócrates, mas a do Estrangeiro de Atenas. Curioso é que sua peroração recomende para os que insistirem numa tal doutrina pré-socrático-sofística exatamente aquilo de que Sócrates, confundido com um sofista, foi vítima: pena de morte por corrupção da juventude e por adulteração da boa teologia.

Ao texto, na tradução de Carlos Alberto Nunes:

Há quem diga que tudo o que existiu, existe ou virá a existir ou é produto da natureza [*phýsei*], ou da arte [*tékhne(i)*] ou do simples acaso [*dià týkhen*]. [...] As maiores [*mégista*] e mais belas [*kállista*] coisas são produto da natureza e do acaso, e as insignificantes [*smikrótera*], da arte, a qual, recebendo da natureza as obras grandes e primaciais, amolda e fabrica as secundárias que, de modo geral, designamos como artificiais. [...] O fogo, a água, a terra e o ar são produtos da natureza e do acaso, sem a menor participação da arte, [...] desses primeiros elementos surgiram posteriormente todos os corpos, a terra, o sol, a lua, os astros, totalmente privados de vida [*pantelôs ónton apsykhon*]. Levados casualmente pela força que lhes é própria, vieram esses elementos a encontrar-se e a acomodar-se de acordo com certas afinidades, o quente com o frio, o seco com o úmido, o mole com o duro, e as demais combinações de contrários que se formaram em decorrência inevitável do acaso [*katà týkhen ex anágkes*]. Assim e dessa maneira foi que se formou todo o céu e quanto nele se contém, os animais e as plantas, já que as estações haviam nascido daquela combinação, sem interferência [...] da inteligência [*ou de dià nouñ*] ou de alguma divindade [*oudè diá tina théon*] ou da arte [*oudè diá tékhnen*] [...], mas pela natureza e pelo acaso. A arte surgiu depois, como produto desses dois fatores, invenção do homem mortal [*ek thnetôn*], tão transitória [*autèn thnetèn*] quanto eles, capaz de criar certos jogos [*paidiás tinas*] que não participam da verdade em grau muito elevado [*aletheias ou sphódra*]

metekhoúsas] e não passam de simulacros [*eídol' átta*] aparentados entre si, como os produzidos pela música, a pintura e as demais artes que se lhes relacionam. As artes que produzem qualquer coisa sério são as que associam sua virtude com a da natureza, como a medicina, a agricultura e a ginástica. A política [*tèn politikèn*] [...] só em grau mínimo participa da natureza; é arte em sua maior porção, onde nasce que toda legislação [*tèn nomothésian*] não é obra da natureza, porém da arte, razão por que suas proposições [*tàs théseis*] carecem totalmente de verdade [*ouk aletheís*]. [...] Os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e de certas leis [*tisin nómois*], diferenciando-se uns dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. [...] Uma coisa é o belo conforme o seja por natureza [*phýsei*], e outra, segundo a lei [*nómo(i)*], e que não existe absolutamente justiça natural [*tà dè dè díkaia oud' eínai tò parápan phýsei*], não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modificá-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza.

E, após expor doutrina alheia, o Estrangeiro de Atenas, arremata com considerações próprias, secundado por Clínia (890b1-2), que chega a chamar a referida doutrina (*lógon*) de “tamanho ultraje aos jovens” (*hósen lóben anthrópon néon*). Ainda na tradução de Carlos Alberto Nunes (890a1-9):

Eis a doutrina, meus caros, que nossos sábios impingem aos moços, em prosa e verso, afirmando ser mais do que justo tudo que é imposto pela força vitoriosa. Essa é a fonte da impiedade em que incidem os jovens que se negam a acreditar na existência dos deuses, de acordo com os ensinamentos da lei; essa, também, a origem das sedições, por adotarem muitos uma norma de vida ditada

pela natureza, e que, em verdade, consiste em dominar os outros, em vez de servi-los, conforme a lei prescreve.

É preciso, porém, rejeitar que a conclusão do forasteiro ateniense seja um corolário de sua genial exposição. Não é possível aceitar a máxima segundo a qual, se deus estiver morto tudo é permitido (deus como metonímia de todo critério absoluto). É preciso salvaguardar a possibilidade de a vida conter alguma dignidade, mesmo na sua máxima indigência e precariedade, mesmo no desencantamento do mundo e na fuga dos deuses, pois não é o arbítrio dos homens que decide sobre isso, mas até sobre isso é preciso aceitar a moira, num gesto de autêntica piedade.

O homem hodierno conhece bem a desgraça que é oscilar entre o desespero do niilismo e a reclamação anacrônica de reestabelecimento da teocracia.

Referências Bibliográficas

ANTIFONTE. *Testemunhos / Fragmentos / Discursos*. Prefácio e tradução L. F. B. Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilingue, por V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

DIELS; KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2004. 3 v.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Ed. G. P. Goold. Cambridge: Harvard University Press, 1991. (The Loeb Classical Library).

PLATO. *Opera Omnia*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: Joannes Burnet. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1985. 5 v.

PLATÃO. *Leis*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of pyrrhonism*. Ed. G. P. Goold. Cambridge: Harvard University Press, 1993. (The Loeb Classical Library).

EXPERIENTES, MAS VAGABUNDOS: INVESTIGAÇÃO EM TORNO DA DITA ERRÂNCIA DOS SOFISTAS

Alice Bitencourt Haddad

Chama-nos atenção uma fala de Sócrates no *Timeu* em que, elogiando a raça (*génos*) dos que são ao mesmo tempo filósofos e políticos, desqualifica outras duas, a dos poetas e a dos sofistas. Estas últimas não poderiam oferecer discursos sobre a cidade nem sobre a melhor constituição. Os poetas porque não poderiam imitar bem aquilo que não conhecem; os sofistas porque, apesar de experientes em discursos e em outras coisas belas, são vagabundos, errando de cidade em cidade, não residindo em lugar nenhum (19d-e). Sabemos que a crítica de Platão aos sofistas se centra em outros aspectos além de no caráter errante (*planetón*) destes, que a maior parte dos diálogos sobre o tema tem como enfoque a questão do conhecimento, mas aqui gostaríamos de abordar primeiro essa faceta, a errância dos sofistas em contexto histórico e filosófico, para depois então mostrar que ela não está desconectada da maior crítica platônica à sofística, enquadrada, de maneira geral, no âmbito do conhecimento.

No *Timeu* é esse qualificativo, *errante*, que impediria, para o Sócrates do diálogo, que os sofistas propusessem narrativas ou discursos satisfatórios sobre a cidade. A cidade, claro, é a de Atenas, em meio ao festival das Panateneias (21a), mas também é a cidade da *República*, a *kallípolis* rememorada inicialmente por Sócrates e que ele quer ver em movimento, descontente com o mito assemelhado a um quadro, uma imagem imóvel. Critias, um ateniense muito conhecido, responde bem à tarefa, mas também Timeu, um estrangeiro da

Lócrida (da Itália), e Sócrates considera também Hermócrates, um siracusano, capaz de fazê-lo. Se a suspeita a respeito da crítica à errância sofística recai sobre o fato de serem estrangeiros, ela não se sustenta. Tanto Timeu quanto Hermócrates são bem recebidos por Sócrates e gozam de boa reputação. Vamos propor aqui algumas possibilidades de leitura para a questão e para isso primeiro vamos recuar no tempo e nos esclarecer sobre que viagens eram essas que os sofistas faziam, suas finalidades e suas repercussões.

A começar por Górgias, sua fama era de que não fixava residência em nenhuma cidade, não gastando, por isso, com bens públicos nem sendo obrigado a contribuir com a taxa de propriedade (ISÓCRATES, *Antídosis*, 15, 156). A vinda do leontino a Atenas é atestada pelo próprio Platão, no *Hípias Maior* (282b-c), e a fala de Sócrates parece sarcástica e talvez um bom indício para se entender o olhar platônico sobre as viagens dos sofistas. Diz ele:

Pois Górgias, o sofista leontino, aqui chegou como embaixador de sua cidade, como o mais capaz de realizar os interesses comuns aos leontinos, e pareceu o mais excelente a discursar em público, e, realizando exposições privadas, assim como reunindo-se com os jovens, ganhou muito dinheiro desta cidade aqui¹.

A despeito da ironia em torno do enriquecimento, o próprio Sócrates atesta o respeito dos leontinos por Górgias quanto à sua habilidade de defender em público seus interesses. Isso só seria possível se fosse já Górgias reconhecido por sua atuação política em sua própria cidade, que vivia, provavelmente, sob o regime democrático².

Hípias também viajava como embaixador, e sua primeira fala no *Hípias Maior* mostra a reputação de que gozava entre seus concidadãos. Quando Sócrates comenta que não o vê há muito tempo, este responde:

¹ Todas as traduções apresentadas são nossas.

² ROBINSON, 2007, p. 114-116.

Não tenho tempo livre [*skholé*], Sócrates, pois Élis, quando precisa negociar com alguma cidade, sempre me envia como embaixador escolhido dentre todos os cidadãos, considerando-me o juiz e o mensageiro mais capaz dos discursos a serem proferidos perante as outras cidades (281a-b).

Na sequência Sócrates vai mitigar os feitos de Hípias, assumindo um falso espanto por este conseguir reunir, assim como Górgias, o público (*tà koiná*) e o privado (*tà ídia*, 281d), diferente dos antigos sábios – Pítacos, Bias, Tales –, afastados das práticas políticas (*politikôn práxeon*, 281c). Em seguida Platão põe o próprio Hípias a se vangloriar do dinheiro que fez em suas viagens, como se o sofista visse nesse reconhecimento a prova de que é um sábio, enquanto a pobreza de um Anaxágoras, por exemplo, seria atestado de sua ignorância (*amathía*, 282e).

Além de Górgias e Hípias, é lembrado no *Hípias Maior* como um embaixador Pródico de Céos, que ficou muito famoso por sua fala na *Boulé* de Atenas (282c). Por outro lado, Sócrates termina sua descrição dizendo que espantosa mesmo foi a soma de dinheiro que conseguiu angariar nas exposições privadas e nos encontros com jovens. Como diz White, a caricatura platônica pode ser devastadora³.

Esse mesmo White escreveu um artigo intitulado “Thrasymachus the Diplomat”, em que defende que teria sido o sofista também um embaixador, à semelhança dos demais citados. Baseia sua argumentação numa interpretação de seu fragmento (B1 em DK), que se encontra em Dionísio de Halicarnasso (*Demóstenes*, 3), um discurso *perì politeías, sobre a constituição*, cujo contexto é obscuro. Não se sabe, por exemplo, com certeza se Trasímaco o escreveu para outrem (que é a hipótese mais sustentada tradicionalmente, a de que um ateniense o teria lido em defesa da oligarquia em 411 ou em 404); ou se escreveu e o proferiu ele mesmo. Essa situação só seria possível na qualidade de embaixador, uma vez que era um estrangeiro em Atenas, e é isso que defende White, vendo no panfleto, que fala contra o estado

³ WHITE, 1995.

atual de coisas e que louva o passado, uma expressão de resistência ao imperialismo ateniense, uma tentativa de conseguir pela palavra a concessão da autonomia da Calcedônia.

Se a hipótese de White é correta ou não é algo que aqui não verificaremos, mas cabe tentar compreender por que o Sócrates platônico é tão hostil a esses pensadores que cumpriram papéis políticos tão importantes para suas cidades em seu tempo. O próprio diálogo *Hípias* dá uma pista ao mostrar Sócrates criticando, como já o citamos acima, não a atuação política dos sofistas de *per si*, mas a associação, por ele não esperada ou não desejada, entre a atuação política e as exibições privadas. Aumenta a reprovação à atividade sofística o autor, de origem aristocrática, ao pôr Sócrates indignado com a cobrança de dinheiro para ensinar. Essa estratégia reaparece em vários diálogos, como, por exemplo, no *Sofista*, onde a primeira *diáiresis* da *tékhnē* dos sofistas parte do ramo da caça, chegando-se à definição de sofista como um caçador de jovens ricos (223b). A mesma virulência encontramos na *República*, com um Trasímaco que se recusa a dizer o que pensa que seja a justiça num encontro entre amigos porque só fala sob pagamento. Difícil imaginar algo assim na realidade, alguém que cobre para ensinar num encontro fortuito, não combinado, à espera de um evento religioso. Estão passando a hora, como se diz, a conversar. Claro que tudo é inverossímil, uma conversa tão longa e profunda, com dialogantes de fora do meio filosófico tão dispostos a examinar as propostas supostamente socráticas em torno da política, do conhecimento, da morte, entre outras. Inverossímil como esse Trasímaco, que transparece mesquinhez e incapacidade de travar um diálogo sem sair do prumo.

O investimento nessa caricatura dos sofistas provavelmente tem relação, como propõe Robinson⁴, com aquilo que eles traziam para dentro de Atenas. Na cidade democrática os sofistas ensinavam, dentre outros saberes, técnicas para o sucesso nas arenas políticas, instruindo grupos de jovens em oratória, argumentação, enfim, na arte da persuasão. Isso só seria possível numa cidade que já vivesse sob o regime democrático, em que houvesse um público de pagantes

⁴ ROBINSON, 2007.

desejoso de aprender eloquência. “Seria interessante imaginar a recepção deles fora de Atenas”, afirma Ribeiro⁵. Ora, de fato, nossas fontes sobre a atuação dos sofistas se restringem em larga escala à sua atuação em Atenas e é o próprio Platão que nos dá um indício de que em outras cidades atuariam de maneira diferente. Segundo Hípias (*Hípias Maior*, 283c), na Lacedemônia ele não ganhou nenhuma moeda, pois lá haveria uma lei inflexível que proibiria a educação estrangeira de crianças e jovens (284c). Com esse rigor pretendiam salvaguardar as leis e os costumes tradicionais. Todavia, Hípias chegou a fazer exposições aplaudidas, reservando ao público lacedemônio genealogias e narrativas de fundação da cidade, deixando de lado a geometria, a aritmética e a gramática (285c-e), numa descrição que dá a entender que a escolha do tema a ser exposto variava com aquilo que se esperava e pelo que se ansiava na cidade em que se encontrava. Parece-me que a crítica platônica, portanto – e esse é um ponto importante –, não recai apenas sobre os sofistas, sobre a errância sofística, mas sobre a recepção que sua cidade oferece aos sofistas e que Sócrates, no *Timeu*, não está disposto a oferecer. Não teria a crítica platônica como alvo a democracia e aquilo que a fortalece? Lembremos que em *República* VIII o surgimento da democracia coincide com uma cidade que se torna cheia de liberdade e *parrésia* (557b)! *Parresía*, em grego, que Pereira prefere traduzir por “direito de falar”⁶. O direito de fala, ou fala franca, é uma das marcas desse regime político, mas também um signo, segundo as *Leis* (671a), de embriaguez. Num tal estado, a pessoa fica cheia (*empíplatai*) de *parrésia* e surda a quem está ao seu lado, considerando-se digna de comandar a si mesmo e aos outros. “A democracia, considerada como modo de vida e como modo de pensamento, é portanto essa forma de embriaguez que afunda o cidadão num sonho ilusório em que ele crê que é capaz de governar sua própria existência e a do outro”⁷, assim explica Pradeau a metáfora. E escreve Platão no *Menexeno* sobre a democracia: “na verdade, uma aristocracia com a aprovação da multidão” (238d).

⁵ RIBEIRO, 2015.

⁶ Tradutora de PLATÃO, 1996.

⁷ PRADEAU, 2005.

Na contemporaneidade a questão ainda nos assombra: num mundo em que todos podem falar e falam, em que todos compartilham o mesmo espaço de fala em redes sociais, por exemplo, nunca fomos tão surdos e nunca nos sentimos tão falsamente empoderados. E a tão celebrada voz das ruas cada partido ouve à sua maneira, legitimando suas pautas e projetos. O mundo é outro, é outra a democracia, mas acredito, equivocadamente talvez, que é disso também que Platão está falando. Sua resistência aos sofistas é uma resistência ou, quem sabe, um olhar desanimado para a maneira com que sua cidade faz política ou para a maneira como ela se organiza para a tomada de decisões.

Voltando à nossa questão específica, os tais sofistas errantes ofereceram aos jovens atenienses de seu tempo o instrumental para o exercício da fala em ambiente democrático. Como se entende o “ambiente democrático” aí, se platonicamente ou não, é uma longa discussão. O fato é que Platão foi tão longe em sua rejeição, que explorou ao máximo aquele que parece o argumento de fundo da sofística. O sofista Protágoras, que aparece no diálogo de mesmo nome como um franco defensor da democracia, tem outro diálogo, o *Teeteto*, dedicado em boa parte a uma explicitação (fiel ou não) de sua tese do homem-medida. Não é a concepção de conhecimento do Protágoras do *Teeteto* uma justificação das mais elaboradas de sua visão da arte política?

No diálogo *Protágoras* o mito de Prometeu é narrado pelo sofista para mostrar a impossibilidade da sobrevivência dos homens sem a política. Zeus, quando percebe que os homens perecem mesmo munidos das artes de Atena e Hefesto e do fogo, roubados e entregues por Prometeu, que lhes permitem a caça, a construção, o vestuário etc., pede para Hermes enviar-lhes o respeito e a justiça (*aidós* e *dike*, 322c), condições sem as quais não há harmonia nem elos de amizade nas cidades. Respeito e justiça são distribuídos por toda a raça humana e Zeus estabelece uma lei de punir com a morte o homem incapaz de deles tomar parte, como se fosse uma doença a ser extirpada da cidade. Nesse sentido, os assuntos relativos ao respeito ou à justiça, comuns à política, são em alguma medida sabidos por ou familiares a todos os homens, o que faz com que ferreiros e sapateiros sejam igualmente ouvidos sobre a política. Platão não poderia discordar mais!

Isso que aparece no *Protágoras* na forma do mito, no *Teeteto* ganha outra aparência. A justificação da fala democrática se dá de uma forma, me parece, mais agressiva e mais difícil de rebater: como uma doutrina secreta ensinada apenas aos seus alunos (152c), cuja tese principal é a de que nada é, nada é em si, nada pode ser nomeado ou qualificado com correção. Trata-se do fluxismo, também atribuído a Heráclito, Empédocles, Epicarmo e Homero. Nada é realmente, mas a percepção é de coisas que parecem ser, que parecem determinadas e às quais damos nomes. Como tudo está em movimento, inclusive nós (isso que chamamos de nós), é no encontro, no choque do que há no fluxo conosco, que surge a percepção, a percepção enquanto ato de perceber e a percepção enquanto conteúdo percebido. Isso significa que a percepção é individual e singular, produto de encontro que não se repetirá, pois tudo é outro e outro sempre, *nós* somos outros e outros sempre. Daí que uma nova concepção de verdade precise ser formulada. Não faz sentido algum eu ser o juiz da percepção do outro, afirmar “isso que você diz não corresponde à realidade”. Não há realidade para além do mundo percebido, apenas movimento, fluxo impossível de captar. Então vejam que não há um único mundo em que vivemos e sobre o qual podemos falar e no qual falamos. Como decorrência da tese atribuída a Protágoras por Platão há infinitos mundos percebidos, infinitas versões fornecidas pelas diferentes perspectivas. Pelas diferentes e igualmente verdadeiras perspectivas. Verdadeiras quando expressam a percepção do falante, e apenas isso. A verdade, assim, perde seu caráter balizador. O outro do discurso verdadeiro não é o discurso falso, mas outro discurso verdadeiro.

Para a compreensão do que foi dito com os olhos no dia-a-dia da cidade histórica, um adendo se faz importante. Se não é o caso que a verdade seja objetiva, independente do sujeito cognoscente, a atividade educacional poderia ser questionada e, por consequência, o próprio papel do sofista como professor. E esta é uma das objeções que levanta Sócrates contra a tese. Porém, o Protágoras da versão platônica oferece uma boa saída para o problema: educar significa alterar disposições (167a); não significa mostrar a alguém que ele está errado e propor o correto, mas gerar no aluno novas impressões, novas percepções. Assim como o médico que altera disposições por meio das

drogas, o sofista o faz por meio dos discursos. Vejam que o discurso tem, então, um poder fantástico, sendo capaz de expressar também para o outro uma versão da realidade, *fazê-lo ver junto* essa versão. Isso, talvez, seja o mais assustador para o filósofo, pois, saímos de uma esfera relativista e subjetiva para a esfera da verdade compartilhada, e uma verdade que não pode ser definitiva nem única nem imparcial. Ela é, assumidamente, resultado de vivências singulares, particulares, situadas historicamente, espacialmente.

Notem como a crítica maior contra os sofistas, que analisamos brevemente por meio do Protágoras platônico, aquela que ora diz respeito ao relativismo, ora ao questionamento da verdade objetiva, ora à impossibilidade do conhecimento, essa crítica maior não está descolada dos seus efeitos na *pólis*. O próprio Sócrates (no *Teeteto*, 172a) depreende da tese que não se pode mais julgar os decretos de uma cidade. Aquilo que à cidade parece bom será bom para ela enquanto lhe parecer bom. A cidade, localizada temporal e espacialmente, é também medida de suas leis, daquilo que determina como justo e injusto. Em última instância, entregar o discurso sobre a melhor politeia e os melhores homens aos sofistas significa abrir mão da crença de que *haja* uma melhor politeia e melhores homens *em si mesmos*. Sua errância, compreendida no quadro maior da crítica platônica, se dá também em seu modo de pensar. Pensamento que se quer autônomo, independente de uma Realidade prévia, pensamento que invade e altera as percepções dos ouvintes, que institui novas visões, produz novas falas, pensamento que também vai embora, se dilui, substitui-se por outro. Pensamento opinante, na leitura de Platão, que ele qualifica em *República V* exatamente como *errante (planetón, 479d)*⁸. Errantes, também, em *República VI* (484b), *planómenoí*, são aqueles incapazes de atingir o que é sempre e do mesmo modo, perdendo-se na multiplicidade e na diversidade. *Ou filósophoi*, não filósofos.

⁸ Quem chama atenção para as passagens num artigo riquíssimo sobre a errância entre os pensadores gregos é MONTIGLIO, 2000. A autora oferece à p. 97 n. 63 poucas ocorrências de *pláne* num uso neutro, e numerosas ocorrências em que “errância” tem um sentido negativo em Platão, como metáfora para confusão intelectual, deficiências, como aquilo que pertence ao corpo e não à alma, à opinião e não ao conhecimento etc.

Enunciadores de um *lógos* desgarrado, mas capaz de subverter a disposições da plateia. Sócrates não quer isso no *Timeu* ao pedir um discurso de retribuição sobre a *politeía* que descrevera no dia anterior. Ele quer *rever* a cidade que construiu e os homens que formou. Quem o fizer tem o modelo, o quadro estático que ele pintou. A errância traz riscos para esse projeto, que prevê um ataque à cidade democrática, ao imperialismo ateniense, exposto depois na fala de Crítias em sua descrição da expansão atlante.

A dita errância dos sofistas, assim, quer dizer mais do que a respeito das viagens desses pensadores. Outros pensadores viajaram, Platão entre eles. Ser estrangeiro, somente, também não seria um problema, pois outros personagens estrangeiros, como já dissemos no início, foram bem desenhados pelo filósofo com alguma admiração. O sofista errante traduz e personifica a oposição à estabilidade das Ideias eternas e imutáveis, da *epistéme*, infalível e invariável. Em âmbito político, representa (claro que do ponto de vista platônico) a multiplicidade de falas sobre a cidade e na cidade democrática; democracia em que vigora a *parrésia* no pior sentido, surda e exaltada. Isso me lembra a repercussão da batalha das Arginusas, descrita por Xenofonte nas *Helênicas*, em que os generais acusados de omitirem socorro aos atenienses que se encontravam em navios avariados foram julgados num procedimento sabidamente ilegal, em bloco e em voto aberto. Foi proposição de um tal Calixeno, que chegou a ser questionado, mas “a multidão começou a gritar que seria uma coisa abominável se o povo fosse impedido de fazer o que queria” (1.7.12). Os oito generais foram condenados; seis, já em Atenas, executados. Pouco tempo depois, os atenienses se arrependeram e promoveram um processo contra o próprio Calixeno e outros envolvidos naquela ocasião, acusados de enganarem o povo (1.7.35).

Para concluir, é evidente para mim que o retrato platônico do sofista como professor negociante é caricato, do retórico adulator de cidades, esse que alimenta o monstro da multidão instruindo jovens ingressantes na política. Prefiro ver o uso dessa figura como estratégica para a apresentação do que seria, para Platão, o filósofo e o conhecimento filosófico. Mas, de qualquer modo, penso que tentar compreender o que Platão enxergava de reprovável naquilo que eles representavam nos ajuda a refletir hoje também nossa *pólis* e nossas práticas políticas.

Referências Bibliográficas

MONTIGLIO, Silvia. Wandering Philosophers in Classical Greece. *Journal of Hellenic Studies*, London, v. 120, p. 86-105, 2000.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8a ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

PRADEAU, Jean-François. *Platon, les démocrates et la démocratie: Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*. Napoli: Bibliopolis, 2005.

RIBEIRO, Adriano. A persuasão de Górgias: a persona platônica no palco ateniense. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 153-176, 2015. Disponível em: <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/uploads/K19Adriano.pdf>>. Acesso em: jan. 2018.

ROBINSON, Eric W. The Sophists and Democracy Beyond Athens. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, v. 25, n. 1, p. 109-122, Winter 2007.

WHITE, Stephen A. Thrasy machus the Diplomat. *Classical Philology*, v. 90, n. 4, p. 307-327, Oct. 1995.

A DEFESA DA *PHÝSIS* POR ANTIFONTE

Cristiane A. de Azevedo

Nas últimas décadas, o pensamento dos sofistas tem sido revisitado e reinterpretado de maneira diferente da que nos acostumamos a enxergá-lo através da leitura, sobretudo, da obra de Platão. Acostumamos a vê-los como mercenários, defensores de uma tese e, igualmente, de seu contrário de acordo com o pagamento que era oferecido; oradores sem pensamento próprio que visavam apenas a vitória na disputa através dos discursos e não a busca pela verdade.

Todavia, ao voltarmos nossa atenção para os testemunhos e fragmentos oriundos dos chamados sofistas, encontramos, para surpresa de muitos, um pensamento extremamente rico e variado que pretende dar conta dos problemas enfrentados pelo homem em seu cotidiano: as leis, a conduta, a relação entre o passado e o futuro, o conhecimento, a retórica, a persuasão, a ética e, sobretudo, a verdade. Não mais aquela verdade absoluta que animou a busca de vários pensadores anteriores, mas a verdade inserida no cotidiano humano, com suas divergências, sua utilidade, sua função, sua relação com o conhecimento e com os limites humanos para percebê-las. Ou seja, os sofistas se ocupavam com aquilo que o homem pode conhecer e como pode agir tendo em vista sua existência limitada de homem.

Começamos aqui a falar de pensamento sofista, há tempos também sabemos que não é possível forçar uma uniformidade para o pensamento, como dissemos, rico e diversificado destes pensadores como se fosse possível reduzi-los a uma única característica ou a um único pensamento.

Aquele que aqui vamos tratar talvez simbolize bem essa diversidade em sua própria figura: ele é um e múltiplos ao mesmo tempo.

Diversos intérpretes trabalham com a possibilidade de existirem vários Antifontes diferentes: o poeta, o orador, o adivinho, o sofista, o intérprete de sonhos. Como não é possível, com o que temos por testemunhos, resolver esta questão de forma definitiva, preferimos seguir Ribeiro¹ e encarar Antifonte como a própria encarnação da sofística, situando-o naquele mesmo lugar das antilogias de Protágoras que diz que há sempre dois discursos opostos entre si. Portanto, para os discursos de um Antifonte “não democrata” temos um Antifonte (o mesmo?) que fala de uma igualdade absoluta entre os homens. Assim, trataremos deste Antifonte que aparece nos testemunhos apelidado de Nestor, o grande sábio e orador talentoso e persuasivo presente nos textos de Homero (A8; A11a). Falaremos deste Antifonte que via nos discursos uma prática terapêutica para o tratamento da tristeza (A11b), tendo inclusive aberto um consultório em Corinto. Falaremos deste Antifonte que foi intérprete de sonhos e teria interpretado um sonho de Filipe sobre o futuro de seu filho Alexandre (A16a). Falaremos, sobretudo, deste Antifonte que pensou o homem e sua ação de forma profunda e que parece, em um determinado momento, se distanciar do “pensamento sofístico” ao defender a *phýsis* em detrimento do *nómos*.

Os termos *phýsis* e *nómos* ocupam um lugar importante no pensamento filosófico, sobretudo na segunda metade do século V, momento no qual os antigos valores estão sendo questionados e colocados à prova. Momento de esplendor especialmente em Atenas, centro efervescente para as ideias e para o desenvolvimento do pensamento, momento ideal para colocar em questão valores como a justiça, a virtude, o bem. Valores antigos e novos são contrapostos, questionados. As leis dos homens e sua organização social passam por uma revisão. Atenas é o centro do pensamento que atrai pessoas de todas as cidades gregas, é palco principal da atividade sofista. E o movimento sofista não ficou alheio a todas essas mudanças, talvez tenha inclusive sido fruto delas. A reflexão a respeito da *phýsis*, que marcou o pensamento anterior, parece perder o foco principal quando se coloca em jogo aquilo que está ao alcance da decisão do homem, suas leis, sua organização social, suas normas de conduta e convivência.

¹ RIBEIRO, 2012.

Antes de nos ocuparmos com a relação, sobretudo de oposição, que se estabelece entre *phýsis* e *nómos*, gostaríamos de esclarecer o que os dois conceitos nos sugerem. Tradicionalmente traduzidos por natureza e lei, respectivamente, estes termos talvez digam mais do que esta rápida tradução sugere. Entendê-los melhor pode ser a chave para entender melhor também a posição de Antifonte frente aos dois termos.

Na literatura a respeito do significado da *phýsis*², podemos encontrar quatro grandes interpretações: 1) aquela que a vê como matéria primordial, substância primeira a partir da qual as coisas são geradas; 2) a que está relacionada com a noção de processo, que implica um surgimento e um desenvolvimento; 3) a visão que junta as duas primeiras, a *phýsis* como matéria primordial e processo. Neste sentido, a *phýsis* é a totalidade das coisas e o ser das coisas, já que a realidade é algo dinâmico, vivente; conjunto de tudo que é / existe; 4) a última noção somaria uma terceira característica às duas primeiras: resultado. Assim o termo *phýsis* representaria desde a causa de algo, passando por seu desenvolvimento, até chegar ao resultado deste processo. Tratar-se-ia de todo o processo de surgimento e crescimento até o desenvolvimento pleno. Poderíamos assim entender a *phýsis* como a origem e o crescimento do universo como um todo. Segundo Naddaf³, é a constituição de algo segundo a maneira como se realiza do início ao fim de sua existência, com todas suas propriedades, até seu pleno desenvolvimento. Neste sentido, a sociedade e os homens que a constituem fazem parte também do todo, as explicações sobre a origem e o desenvolvimento dos humanos e da sociedade devem seguir àquelas que se aplicam ao mundo. Talvez aqui possamos identificar o *nómos* dentro da *phýsis*, como parte constitutiva e fundamental desta última.

Phýsis, portanto, é este termo de difícil determinação e, sem dúvida, difícil de designar por uma única palavra. Contudo, essa força que brota e surge, que é matéria e processo ao mesmo tempo passou a ser designada por uma única palavra: natureza. O desgaste e o uso deste último termo – natureza – talvez nos impeçam de ver aí justamente o

² Buscamos ajuda em Naddaf (2008, p. 31-47) para a divisão e conceituação de cada interpretação em relação à *phýsis*.

³ NADDAF, 2008.

que há de mais característico: seu brotar, a manifestação de algo que surge e se desenvolve e abarca tudo, inclusive o homem e sua sociedade.

Na única passagem da *Odisseia* (X, 30) na qual nos deparamos com o termo *phýsis*, vemos Hermes mostrando a Odisseu a planta que irá servir de proteção contra os feitiços de Circe. Neste momento, não basta que o deus apenas aponte a planta e que o herói a ingira. Ao que parece, é necessário que Odisseu conheça aquilo que a faz brotar e se desenvolver, aquilo que faz dela o que é e o efeito que tem, é necessário compreender sua *phýsis*: erva de raízes pretas e flores brancas. É necessário conhecer e estar de acordo com aquilo que faz a planta ser o que é para que seja benéfica ao herói.

Também de difícil determinação por uma única palavra é o termo *nómos*. O vocábulo estende-se por um vasto campo semântico designando a tradição, o costume, o convencional. Em última instância, simplesmente, lei. Cordero⁴ afirma que a etimologia do termo parece estar ligada ao verbo *némo*, que designa compartilhar, um repartir já segundo o uso ou a conveniência⁵. O *nómos* passou a designar uma lei no sentido de algo que é compartilhado segundo uma determinada convenção. Talvez o termo tenha passado a ter um significado mais determinado a partir do momento no qual foi oposto ao termo *phýsis*. Se esta oposição foi obra dos sofistas ou não, não vamos nos deter nesta questão. O fato é que, ao que parece, *phýsis* e *nómos* passaram a ter um campo semântico melhor determinado, talvez deixando para trás significados originais, para designar uma nova realidade. De agora em diante, a maneira como esses âmbitos estarão relacionados definirá a própria visão de mundo do homem e sua maneira de inserir-se nele.

Esta oposição que vemos anunciada, sobretudo a partir dos sofistas, não parece estar presente, por exemplo, em Hesíodo. Na poesia hesiódica, o *nómos* está encarnado no *basileús*, no rei. Mas, aqui, a justiça entre os homens é espelho da justiça divina. Esta lei que o rei encarna é a lei do rei do universo, é a lei de Zeus. A ordenação divina do mundo visível da natureza está presente no *nómos* humano. Portanto, a ideia de lei e justiça não está baseada em algo abstrato ou relativo,

⁴ CORDERO, 2011, p. 143.

⁵ CHANTRAINE, 1968, p. 742.

mas sim na soberania divina, na lei dos deuses. Quando os gregos antigos pensavam e honravam os deuses, baseavam-se no *nómos*, ou seja, naquilo que é tradicional, que é conforme a regra, o costume como lei. O *nómos* arcaico pode-se determinar por si mesmo como uma forma de manifestação de Zeus, rei do universo. Em *Os Trabalhos e os dias*, de Hesíodo, encontramos a lei (*nómos*) imposta pelo filho de Cronos: se os peixes e feras comem-se entre si é porque não há justiça entre eles, aos homens Zeus deu a justiça que é muito melhor (276-281). Neste sentido, a justiça humana não é independente da ordem dos valores divinos.

Portanto, não parece que *nómos* e *phýsis*, ou melhor, neste contexto poderíamos falar nas leis dos homens e nas leis dos deuses, estivessem em esferas opostas. Ao contrário, as leis dos homens apresentavam-se como dependentes das leis divinas.

A oposição entre estas diferentes esferas parece começar a surgir no século V. Século principal do movimento sofista, mas também momento no qual será encenada a *Antígona*, de Sófocles. Aqui a oposição entre *phýsis* e *nómos* se mostra através da oposição entre a lei estabelecida por Creonte e os costumes e as leis tradicionais vindos dos deuses e defendidos por Antígona. A justiça aqui será traduzida naquilo que o *basileús*, o rei, estabelece como *nómos*, como lei. Mas esta lei não será mais dependente da autoridade e da justiça divinas como em Hesíodo. A justiça será traduzida pelo cumprimento das leis que os homens estabeleceram entre si. O que Sófocles nos apresenta de novo é a existência de uma justiça de caráter não mais divino, mas humano. A lei escrita dos homens não está baseada nas leis da natureza, mas sim em acordos comuns, em convenções estabelecidas pelos homens visando a ordem na cidade e o convívio entre seus cidadãos.

Contudo, como nos diz Romilly, a história da oposição entre *phýsis* e *nómos*, encontrada nas obras de quase todos os sofistas, “não tem necessariamente um papel de destruição e de recusa: pode-se mesmo ver que esse papel seja muito positivo e sirva somente para libertar os homens dos quadros tradicionais muito estreitos”. É o que observamos, segundo a autora, com Antífonte⁶.

⁶ ROMILLY, 1988, p. 167-68.

Ao contrário do que normalmente se espera de um sofista, encontramos nos fragmentos de Antifonte uma defesa da *phýsis* que leva Cordero a afirmar que é “inoportuno considerá-lo um sofista”⁷, porque ele se oporia ao relativismo que caracterizou o movimento sofista de uma maneira geral. Entre os sofistas, sobretudo com Protágoras e Górgias, existia a convicção de que só existem verdades relativas, fruto da percepção variada dos homens, sendo cada indivíduo a medida das coisas que existem. Tal relativismo, leva os homens a estabelecerem as suas próprias leis com o objetivo de tornarem possível a vida em sociedade. Se não existe uma verdade absoluta a respeito da justiça, por exemplo, cabe aos homens decidirem pelo o que será justo para uma determinada sociedade em uma determinada época. Assim, as relações humanas se estabelecem como fruto de uma convenção entre homens. A discordância de Antifonte em relação a esta posição está justamente no fato de pensar em algo que não muda e apresenta suas próprias leis: a *phýsis*. É por esse motivo que Cordero⁸ hesita em colocá-lo entre os sofistas já que, segundo o autor, é “atípico que um sofista defenda as ‘leis da natureza’”. Todavia, o que Cordero não leva em consideração, ao que parece, é o dar-se conta do limite do próprio homem. O que está por trás da sentença que coloca o homem como medida de todas as coisas é seu próprio limite. O homem tem somente seus próprios recursos para perceber a realidade. Portanto, trata-se de uma percepção limitada. Ao defender a *phýsis*, Antifonte está fazendo o homem se lembrar de seu limite, deixando claro que existe uma outra ordem que o ultrapassa.

Vamos trabalhar aqui somente com algumas passagens do famoso papiro de Ossirinco (B44, A, I-II). Nas primeiras linhas inteligíveis do papiro, vemos Antifonte apontando uma hipótese ou simplesmente registrando aquilo que se acreditava ser justiça: “justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão”⁹. Todavia, logo em seguida, ele nos coloca uma posição inquietante: “de fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo,

⁷ CORDERO, 2011, p. 142.

⁸ *Ibid.*, p. 143.

⁹ Vamos aqui trabalhar com as traduções de RIBEIRO, 2008.

se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza”. Pois, dirá Antifonte, “as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza, necessárias”. A partir daí Antifonte explicita o caráter convencional, baseado em um pacto, caracterizado como da ordem da opinião, típico da lei dos homens, as quais inclusive é possível transgredir caso o transgressor não seja descoberto, caso não existam testemunhas. Em oposição a estas leis encontram-se aquelas da natureza, não pactuadas, nem geradas, da ordem da verdade, da qual não se pode esquivar mesmo que não haja testemunhas. Já de início vemos Antifonte colocar em questão o cumprimento das leis que os próprios homens estabeleceram. Para o pensador, o indivíduo, quando não há testemunhas, transgredir as leis e deve mesmo buscar transgredí-las a todo momento porque estão em desacordo com as leis da natureza.

Deve ter sido difícil para o pensamento da época e seus representantes ver a justiça construída pelos homens questionada desta maneira. Que justiça é essa, presente por trás das leis, que o homem busca sempre transgredir se está certo de que não haverá punição para seu ato? Nos faz lembrar do mito contado por Platão, no diálogo *Protágoras*, no qual nos é narrado que Zeus, temendo a destruição dos homens, manda seu mensageiro Hermes distribuir, de forma igual e a todos, *aidós* e *dike*, pudor / vergonha e justiça. *Aidós* – virtude essencial para a vida em sociedade – não é um atributo natural do homem, precisa ser dada a ele. Essa virtude está exatamente baseada no olhar do outro, na certeza da presença do outro como inibidora da ação injusta segundo as leis dos homens. O que Antifonte parece afirmar é que se o outro não está presente, não há razão para o *aidós*, não há razão para um julgamento moral e / ou legal simplesmente pelo fato de que não há testemunha da transgressão. O que significa que tais leis não são interiorizadas pelo homem, elas vêm de fora e fora permanecem como uma imposição “natural” para o convívio social. São as leis da natureza, ao contrário, que são necessárias e que uma vez transgredidas não necessitam de testemunha para que o transgressor sinta a força de sua punição. Para Kerferd, “particularmente mordaz é o ataque à inabilidade e ineficácia dos tribunais e do sistema legal, seja para coibir o autor da injustiça, seja para proteger a vítima ou até mesmo para

proteger a pessoa que está meramente atuando como testemunha¹⁰.

Também o ato de testemunhar é questionado por Antifonte. O pensador apresenta seus argumentos desconcertantes para uma justiça que se diz justa quando baseada em um testemunho:

quem fizesse isso [testemunhar a verdade] não seria justo, enquanto for justo o não ser injusto com ninguém, quando não se padeceu injustiça. Pois é necessário que aquele que testemunha, ainda que testemunhe coisas verdadeiras, de algum modo seja injusto igualmente com o outro e, ao mesmo tempo, que ele venha a padecer injustiça depois pelas coisas que disse, e padece em seguida injustiça, pois está implicado em ódio (B44, C, I).

O acusado é preso, perde bens ou a própria vida por causa de alguém com quem não foi injusto. Assim, aquele que testemunha é injusto com o acusado, porque é injusto com alguém que não foi injusto consigo e, ao mesmo tempo, sofre injustiça porque é odiado pelo acusado. Antifonte conclui afirmando que

essas injustiças não são pequenas, nem as do que padece injustiça, nem as do que é injusto. Pois não é possível que essas coisas sejam justas e também o não ser injusto nem padecer injustiça. Mas é necessário que ou apenas uma dessas possibilidades seja justa ou que ambas sejam injustas. E parece também que o processar, o julgar, o arbitrar, como quer que se os leve a cabo, não são coisas justas, pois a uns beneficia e a outros prejudica (B44, C, II).

Segundo Casertano¹¹, Antifonte denuncia o abstrato formalismo das leis que, mesmo organizando bem ou mal as relações reguladoras dos comportamentos do homem social, não conseguem determinar

¹⁰ KERFERD, 2003, p. 199.

¹¹ CASERTANO, 2010, p. 119.

que um comportamento só formalmente correto possa oferecer-lhe alguma motivação profunda para as suas ações.

Todavia, o questionamento de Antifonte não deve ser reduzido a um esquema simplificado entre leis dos homens de um lado, não proveitosas nem convenientes aos homens, e leis da natureza de outro, trazendo tudo que é conveniente e prazeroso ao homem. O argumento mais contundente contra esta simplificação é a afirmação de que são da natureza o viver e o morrer: “a vida resulta de coisas que são vantajosas e morte de coisas que são desvantajosas. A morte, então, é desvantajosa, ao que parece, ainda que seja instituída pela natureza. Em outras palavras, nem tudo o que vem da *phýsis* é vantajoso, e é o vantajoso que é desejável”¹². Neste sentido, Antifonte parece querer chamar a atenção justamente para o fato de que não há entre *phýsis* e *nómos* um lado indiscutivelmente melhor ou mais correto. Talvez tal atitude seja fruto de uma reação a como os âmbitos passaram a ser, erroneamente, encarados a partir da reflexão sofista. Acima de tudo temos um questionamento profundo. Se as leis dos homens podem ser transgredidas, sem pena para quem as transgride se não for descoberto, se estas leis são seguidas apenas por convenção, por outro lado, a natureza também nos impõe leis não-convenientemente como a morte.

No entanto, mesmo apresentando aspectos nem sempre convenientes aos homens, as leis da natureza serão muito mais propícias a trazer o prazer e a felicidade do que as próprias leis dos homens. Estas últimas não são capazes de fornecer nenhum socorro a quem se submete a elas.

Em outra passagem, Antifonte diz:

são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem ver e as que não devem; e aos ouvidos, as que eles devem ouvir e as que não devem; e à língua, as que ela deve dizer e as que não deve; e às mãos, as que elas devem fazer e as que não devem, e aos pés para onde devem ir e para onde não devem e ao espírito, as coisas que deve desejar e as que não deve. Com efeito, não são para a natureza em

¹² KERFERD, 2003, p. 198.

nada mais afins nem mais próprias as coisas das quais as leis dissuadem os homens do que aquelas das quais persuadem (fr. 44, A, 2-3).

Todas as proibições não são mais agradáveis ou mais naturais do que aquilo que se pretende proibir. Assim, as leis dos homens correspondem, na maioria das vezes, a um atentado contra a natureza. Para Cordero¹³, a mensagem de Antifonte é clara: “já que as leis naturais só nos impõem, a todos, viver e morrer, por que introduzir leis que nos fazem sofrer?”

Em mais outra passagem (B44, B, II), Antifonte nos diz:

agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas.

Devem ter parecido inquietantes tais afirmações para o grego do século V que vivia em uma das mais prósperas cidades da antiguidade, que se acostumou a tratar o diferente como o bárbaro, como inimigo natural. É bem provável que Antifonte não estivesse aqui falando em prol do rompimento de divisões entre gregos e bárbaros, mas sim chamando a atenção para tais categorias e sua divisão arbitrária. De qualquer maneira, mesmo talvez não desejando de fato o rompimento das barreiras entre gregos e bárbaros, deve ter sido de grande impacto tais palavras para uma Grécia orgulhosa de sua pretensa superioridade em relação aos bárbaros.

Estamos diante das críticas ao caráter arbitrário das leis em contraposição ao não reconhecimento de tais diferenças nas leis

¹³ CORDERO, 2011, p. 145.

da natureza. Logo, como defende Kerferd¹⁴, trata-se de um ataque intelectual que

tinha como ponto de partida o argumento de que as normas tradicionais, se aceitas sem exame crítico, envolviam inconsistências e contradições internas. O que estava sendo reclamado era a sua substituição, onde necessária, e substituição por alguma coisa que fosse intelectualmente satisfatória; em outras palavras, por alguma coisa que fosse racional e internamente consistente, e levasse também em conta a verdadeira natureza dos seres humanos.

Retomando o sentido do *nómos* como parte constituinte da *phýsis*, talvez Antifonte quisesse chamar a atenção para o fato de que o *nómos* é extremamente pequeno frente à *phýsis*, não deve contrapor-la porque é parte integrante dela e como tal deve agir no sentido de ajudar o homem a encontrar seu prazer. Antifonte parece lembrar ao homem do poder da *phýsis*, ordem superior que o ultrapassa e na qual, ao mesmo tempo, está inserido. Não há porque descartar o *nómos*, e nem seria possível já que é fruto do próprio homem, mas é preciso reconhecer seus limites. Finalmente, a afirmação da *phýsis* como uma ordem superior é um chamado ao homem para ultrapassar seus próprios limites. Um dar-se conta da realidade como processo temporal e da fragilidade da vida inserida em tal realidade, pois “o viver se parece com uma vigília efêmera e a longitude da vida com um dia, no qual, por assim dizer, lançando os olhos na direção da luz, entregamos o posto aos outros que nos sucedem” (B50). E se a vida é por natureza frágil, vigília efêmera, se a natureza impõe seu ciclo, cabe ao homem conhecer e saber lidar com seus limites no sentido de viver o melhor possível segundo a própria natureza, em um movimento de acolhimento da *phýsis* e não de tentativa de recusa ou de superação dela através do *nómos*, mas, ao contrário, fazendo uso dos limites de seu *nómos* para compreender e acolher a *phýsis*, assenhorando-se de si “para conseguir por si fazer-se belo e ordenado” (B59).

¹⁴ KERFERD, 2003, p. 218-19.

Referências Bibliográficas

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Trad.: Luis Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. São Paulo: Odysseus, 2010.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.

CORDERO, Nestor Luis. *A invenção da filosofia*. São Paulo: Odysseus, 2011.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio F. Mantovaneli. São Paulo: Odisseus, 2011.

_____. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HOMÈRE. *L'Odyssée*. Médéric Dufour et Jeanne Raison (trad.). Paris: Flammarion, 1965.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.

NADDAF, Gérard. *Le concept de nature chez les présocratiques*. Paris: Klincksieck, 2008.

RIBEIRO, Luis Felipe Bellintani. *Filosofia e doxografia: o artefato Antifonte*. Rio de Janeiro: Hexis, 2012.

ROMILLY, Jacqueline. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Ed. de Fallois, 1988.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

A VERDADE DE PROTÁGORAS

Francisco Moraes

Segundo a tradição interpretativa que remonta a Platão e Aristóteles, e que teve desdobramentos importantes em Sexto Empírico, Protágoras pode ser visto como um relativista que reduzia a verdade ao ponto de vista particular de cada um segundo a percepção sensível¹. Por outro lado, o subjetivismo e o relativismo atribuídos, quase unanimemente, por esta tradição a Protágoras são encaminhados a uma espécie de atitude precursora do ceticismo, uma vez que Protágoras apontaria, em um outro fragmento, para a necessidade de suspendermos nosso juízo a respeito da existência ou inexistência dos deuses, e também sobre o seu aspecto. Assim, a tradição interpretativa, capitaneada pelo ceticismo a partir de Sexto Empírico, passa a oscilar entre um Protágoras dogmático, o qual se posicionaria positivamente sobre o modo de ser das coisas elas mesmas, e um Protágoras adepto de uma espécie de indecidibilidade, ao menos a respeito da existência dos deuses. Essa maneira de oscilar entre esses dois extremos, quer parecer-nos, deve-se à incapacidade de harmonizar entre si os dois referidos fragmentos principais atribuídos a Protágoras: o fragmento do homem-medida, proveniente da obra “A verdade”, e o fragmento a respeito dos deuses, proveniente da obra “Sobre os deuses”. Na base de ambos, porém, como ponto comum, encontra-se uma postura de princípio a qual chamaremos a partir de agora de fenomenismo. É esse fenomenismo que procuraremos investigar a fim de nos aproximarmos do que pode ter sido

¹ Esta compreensão passa atualmente por revisão histórica, em virtude do privilégio da *phantasia* em detrimento da sensação em Protágoras.

a verdade de Protágoras. Interessa-nos sobretudo explorar o nexo, nem sempre evidente, entre o respeito fundamental ao modo como as coisas comparecem e a possibilidade de correspondência humana a mais fidedigna possível a essa aparição. Nessa correspondência estaria o saber. Nesse sentido, nossa hipótese preliminar é a de que o relativismo protagoriano corresponderia a uma atitude genuinamente filosófica, uma vez que faz derivar, com radicalidade, o ser do homem do modo como as coisas em sua totalidade se manifestam. Pretendemos ainda contribuir, a partir desse ponto, para o debate contemporâneo em torno do significado geral da sofística grega, uma vez que os intérpretes parecem oscilar entre a tendência de atribuir à sofística uma ruptura com a tradição pré-socrática anterior, em função exatamente da negação explícita de um ser “puro” por detrás das aparências, e uma outra tendência que enxerga na sofística uma linha de continuidade com a tradição pré-socrática.

As fontes e suas interpretações

Como dissemos acima, dois fragmentos de Protágoras geraram um fecundo impasse interpretativo. O primeiro fragmento, o fragmento do “homem-medida”, é o que, presumivelmente, abria a obra perdida intitulada simplesmente “Verdade” (*Alétheia*). Esse fragmento foi objeto de uma interpretação clássica empreendida por Platão no *Teeteto*, a qual se desdobra na tese do convencionalismo linguístico de Hermógenes no também platônico diálogo *Crátilo*. O mesmo fragmento é discutido por Aristóteles no livro IV da *Metafísica*. Vale dizer, de saída, que tanto Platão quanto Aristóteles assumem uma posição ambígua em relação a Protágoras: uma atitude fundamentalmente crítica, porém respeitosa. Para ambos, Protágoras é um adversário sério, alguém que é preciso a todo custo refutar, sendo também um sábio companheiro de diálogo, que no dizer de Platão: “não solta palavras ao vento”²! Eis o fragmento que chegou até nós através de Platão:

² *Teeteto*, 152 b.

Fragmento I

*Pánton khremáton métron estín ánthropos, tôn mèn ónton hos éstin, tôn dè ouk ónton hos ouk éstin.*³

Numa tradução inicial poderíamos verter para o português nos seguintes termos: “De todas as coisas o homem é a medida, das que são, medida de que são, das que não são, medida de que não são.” Essa passagem é citada por Platão no contexto de uma discussão a respeito da natureza do conhecimento. Platão buscava fazer coincidir a resposta dada pelo jovem Teeteto, de que conhecimento equivaleria à sensação, ao já famoso dito (*lógos*) de Protágoras. Com isso, porém, a interpretação do dito de Protágoras é conduzida à dimensão de uma tese sobre o conhecimento. Temos aqui o nascimento do Protágoras relativista e subjetivista. É o que se depreende da interpretação fornecida pelo próprio Platão logo em seguida: “De certa maneira o que diz é isto: que cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece. E tu e eu somos homens, não é assim?”⁴ No entanto, de modo ligeiramente diverso do que sugere a interpretação de Platão, o que a sentença de Protágoras estaria dizendo, a meu ver, não é tanto que o homem, cada um de nós, seria a medida das coisas no sentido de ser, a cada vez, o critério absoluto de sua existência e / ou inexistência. Se a verdade das coisas é o seu aparecer para mim, isso implicaria, no entanto, a necessidade de admitir que as coisas também seriam para ti do modo como a ti aparecem. O surpreendente aqui está em que se, por um lado, não temos como deixar de tomar por verdadeiro o que a nós aparece, temos de admitir, por outro lado, que as coisas podem aparecer de modo diverso para outrem. Ao outro pode perfeitamente velar-se o que a mim, desde a minha posição atual, me parece evidente. A medida humana é uma medida que nos faz ter de relativizar o que a cada vez nos aparece, de vez que pode comparecer ou não a um outro. Voltarei a esse ponto mais adiante. De todo modo, esse relativismo, contra o qual se insurge a interpretação platônica, decorre, precisamente, da clara condução, ope-

³ Ibid., 152 a 2-4.

⁴ Ibid., 152 a.

rada por Protágoras, de todo ser ao aparecer, uma vez que o aparecer ele mesmo já é sempre aparecer para alguém. Não haveria verdade por trás do aparecer, não haveria nenhum critério de correção do aparecer ele mesmo. Tudo seria tal como a cada vez aparece para alguém, *com a condição de assumirmos que esse mesmo aparecer pode não se impor a outrem*. Esse me parece o ponto que acabou sendo negligenciado por Platão. Interpretação semelhante é assumida por Aristóteles, que tira a consequência segundo a qual o dito de Protágoras (*lógos Protagórou*), ao considerar verdadeiras todas as opiniões e todos os fenômenos, tornaria todas as coisas, simultaneamente, verdadeiras e falsas.⁵ Ao falar de falsidade, porém, Aristóteles enquadra o dito de Protágoras no âmbito do conhecimento judicativo, como se Protágoras estivesse a dizer que as opiniões verdadeiras e falsas seriam equivalentes. Na verdade, porém, falar de *pseudós* só tem sentido diante da possibilidade de um juízo que expressasse a coisa de maneira fidedigna e objetiva, o que, como vimos, não é o caso em Protágoras.

A leitura platônica e aristotélica só consegue ultrapassar o relativismo protagoriano negligenciando precisamente este último aspecto. Assim, Platão dirá que as aparências diferem entre si em termos de confiabilidade e segurança conforme o saber, sendo inadmissível fazer equivaler este último à simples aparência e à sensação. Em relação à saúde, por exemplo, o que aparece a um médico seria mais confiável do que o que aparece a um não médico. Nesse sentido, não seria o homem respectivo a medida de todas as coisas, mas o homem conhecedor e o conhecimento⁶. É o que testemunharíamos ao buscarmos ajuda médica ou mesmo ao nos confiarmos a um piloto experiente. De maneira semelhante, Aristóteles evidencia que as sensações e as aparências nem sempre variam conforme o estado daquele que as experimenta. O doce ele mesmo não pode variar, e assim também o amargo e todos

⁵ *Metafísica*, 1009 a 5.

⁶ Uma objeção importante a esse argumento seria a de que sempre precisamos nos entender com o médico a respeito do que chegamos nós mesmos a experimentar e que, muitas vezes, as recomendações e prescrições médicas, para serem seguidas, precisam ser avaliadas e interpretadas pelo paciente no que diz respeito ao conhecimento de seu próprio estado.

os sabores tomados em si mesmos. Posso experimentar diversamente o vinho (que é doce) como amargo, no caso de estar doente, mas não posso experimentar diversamente o próprio amargor. Será que desse modo Protágoras teria sido refutado? Vejamos.

Um outro fragmento muito recentemente descoberto⁷ reporta, presumivelmente, uma referência direta a Protágoras. O fragmento, contido em um texto atribuído a Dídimos o cego (80 DK B1a), teólogo de Alexandria do século IV, soa da seguinte maneira:

Fragmento II

*Phainomai soi tô parónti kathémenos tô dê apónti ou phainomai kathémenos. Ádelon ei káthēmai hē ou káthēmai.*⁸

A citação coloca em cena três atores: alguém presente que testemunha algo, um outro, ausente, que, precisamente, não é capaz de testemunhar o evento descrito, e, por último, o próprio agente e sua autopercepção. Sendo o homem-medida, tal como caracterizado anteriormente, ou seja, se cada um é para si mesmo medida e critério do que aparece e do que não aparece, então a autopercepção do homem, que a cena descrita nos faz supor estar sentado, seria infalível e indubitável. Teríamos assim a situação de alguém que, sentado, tem diante de si alguém que testemunha precisamente esse fato, o que só confirmaria a sua própria impressão, confirmação, aliás, diga-se de passagem, completamente dispensável. Diante disso, a não percepção de alguém ausente em nada modificaria a clareza da situação. No entanto, o

⁷ GRONEWALD, “Ein neues Protagoras – Fragmente”, 1968, apud HOURCADE, 2009, p.56.

⁸ “A ti que estás presente pareço sentado. Porém, ao que está ausente, não pareço sentado. Assim, não é manifesto se estou sentado ou se não estou sentado.” Comentado esta passagem, Pilar Spangenberg afirma que: “Desses três testemunhos (a saber, os testemunhos de Platão, Aristóteles e de Dídimos) surge com clareza o importante papel atribuído por Protágoras à *phantasia*: o parecer e as opiniões dos homens virão a ocupar o espaço da verdade. Dado que a medida não é nada externo ao emissor do discurso, não será possível encontrar uma referência exterior frente a qual contrastar os pareceres.” MARCOS e DÍAZ, 2009, p. 78.

fragmento chega à conclusão oposta e ousa dizer não ser manifesto que aquele que se julga sentado esteja ou não sentado. Como é possível chegar a essa conclusão na suposição de que cada um seja o juiz supremo de todo aparecer segundo a percepção sensível? E não apenas isso. O que soa ainda mais paradoxal é que a conclusão do fragmento, a bem dizer, confere um privilégio precisamente ao parecer daquele que está ausente! Se para o que está ausente não é manifesto se estou sentado ou não estou sentado, então não é manifesto que eu esteja sentado. Por isso mesmo, o fragmento de Dídimo, o cego, embasa a posição dos que atribuem a Protágoras um privilégio da *phantasia*, em detrimento da *aísthesis*, mesmo se considerarmos que a percepção entre os gregos não se reduzia à simples percepção sensível de algo⁹, tendo antes o caráter geral de ter algo “imediatamente diante de si”, ou seja, de um testemunhar.¹⁰ De minha parte, porém, não julgo necessário introduzir essa clivagem entre *phantasia* e *aísthesis* na interpretação do fragmento de Dídimo para que o mesmo faça pleno sentido e seja revelador da *verdade* de Protágoras. Protágoras, a meu ver, não recusa a *aísthesis* em favor da *phantasia* ou da *dóxa*, mas antes assume que a medida humana encontra-se atravessada por uma não clareza essencial,

⁹ No *Teeteto*, Platão considera *aísthesis* juntamente com visões, audições, olfações, também o frio e o quente, os prazeres e dores, os desejos e temores. 156 b 3-7.

¹⁰ Esta é a posição de Pilar Spangenberg no capítulo intitulado “Phantasia y verdad en Protágoras”, como se pode depreender da seguinte passagem: “Esto significa, de acuerdo con nuestra interpretación, que a los ojos de Protágoras, el testimonio que se apoya en los sentidos tiene el mismo estatus que el parecer que no se apoya en ninguna percepción, de lo contrario, Dídimo no afirmaría que “es incerto” o “no es evidente” si está o no sentado.” *Ibid.*, p. 81. Seguindo essa interpretação, a autora chega à seguinte conclusão geral a respeito de Protágoras: “En definitiva, junto con la exaltación de la *dóxa*, la doctrina de Protágoras disuelve un polo ontológico “puro”, “en si”, que permite hablar de *verdade* en el sentido propiciado por la tradición metafísica iniciada por Parménides. En términos platónicos, Protágoras aniquila “las cosas en si (prágmata *kath’hautá*, Crát. 386 e 4) en favor de las cosas “en relación con nosotros” (prágmata *pròs hemás*, Crát. 386 e 1). La postulación de *tà khrémata*, que consideramos equivalente a *tà prágmata pròs hemás*, disuelve la posibilidad de *prágmata kath’hautá*.” (p. 85)

a qual nos faz ter de nos ater ao círculo aberto do que nos concerne de maneira mais próxima e direta sem, no entanto, poder imputá-lo a outrem. Desse modo, ao concluir que não é claro se estou sentado ou não, Protágoras estaria dizendo que não é incontroverso. Aquilo que está ausente, na situação descrita, não testemunha que não estou sentado, ele simplesmente não testemunha o evento descrito. Com isso, não posso esperar que o mesmo se resigne em aceitar como incontroversa a posição (opinião) daquele que esteve ou está presente. Assim sendo, a posição de Protágoras faz com que tenhamos de nos restringir ao espaço do que podemos testemunhar, sem pretender impor o que testemunhamos para além do que é manifesto a um testemunhar em conjunto. Aqui entendemos em que sentido a não percepção está sendo privilegiada. Perceber seria assim o mesmo que respeitar o não perceber. O perceber encontra a sua legitimidade e soberania no respeito ao não perceber. Esta seria a *verdade* de Protágoras, seu estrito fenomenismo. É o que nos parece dizer o último fragmento que analisaremos aqui, o fragmento sobre os deuses, supostamente o primeiro escrito que Protágoras deu à leitura.¹¹ Eis o fragmento:

Fragmento III

*Perì mèn theôn ouk ékho eidénai outh'hos eisin outh'hos ouk eisin outh'hopoioi tines idéan: pollà gàr tà kolúonta eidénai hé t'adelótes kai brakhùs ón o bíos anthrópou.*¹²

O fragmento traz à tona não um suposto ateísmo, tal como muitas vezes se acreditou¹³, mas uma postura coerente com o fenomenismo

¹¹ HOURCADE, 2009, p. 43.

¹² “Em relação aos deuses não me encontro em condições de saber nem se eles existem nem se eles não existem e nem tampouco como eles seriam em seu aspecto, pois vários são os fatores que nos impedem de saber isso: tanto a obscuridade (não manifestabilidade) inerente ao assunto quanto a brevidade da vida humana.” DIELS, *Fragmente des Vorsokratiker*, Protagoras B, 4. Cf. LAERTIOS, Diógenes, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 264.

¹³ É o parecer de Diógenes Laércio em *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2008, p. 265, que afirma que por esse motivo

estrito, e uma postura, é preciso que se diga, essencialmente comedida. Trata-se de uma restrição das possibilidades do saber àquilo que pode ser diretamente experimentado no círculo do que nos é mais próximo. Protágoras está longe de negar, pura e simplesmente, toda e qualquer possibilidade de que os deuses existam. Não se trata de afirmar a não existência dos deuses, mas antes o que está em jogo é a necessidade de assumir uma limitação do próprio saber, enquanto saber humano. Desde a perspectiva desse saber, não temos como decidir nada a respeito do ser dos deuses, o que inclui a impossibilidade de decidir a respeito de seu caráter, ou seja, se eles são bons ou perversos. Junto com a restrição do saber àquilo que se manifesta, há o reconhecimento respeitoso de uma indecidibilidade a respeito do que não se manifesta. Nesta postura está a essência do saber. O homem deve estar ciente do que é em si mesmo obscuro e da brevidade da vida humana. Daí que a última coisa que Protágoras julgaria procedente seria a ousadia de tentar provar a existência de Deus. É por isso que a alternativa entre um Protágoras supostamente dogmático e um Protágoras precursor do ceticismo me parece um falso dilema. Nem o fragmento do homem-medida enuncia dogmaticamente algo acerca da natureza das coisas e nem o fragmento sobre os deuses prefigura, necessariamente, o ceticismo. É que essa alternativa mesma entre ceticismo e dogmatismo simplesmente não se colocava para Protágoras, assim como também não estava colocada para Xenófanes, para Demócrito ou mesmo para Anaxágoras, todos esses filósofos que compartilhavam, em alguma medida, a desconfiança em relação aos poderes da razão. Assim, não temos como admitir a interpretação do epicurista Diógenes de Enoada, segundo a qual Protágoras teria se preservado de todo enunciado dogmático a respeito dos deuses por puro temor de ser julgado e condenado¹⁴, o que, afinal de contas, segundo Diógenes Laércio, acabou acontecendo. É que dizer que não se acredita em Deus ou que não se tem condições de crer ou não crer significa rigorosamente a mesma coisa. Por isso mesmo, não podemos concordar com a opção

Protágoras teria sido banido pelos atenienses e seus livros queimados na praça do mercado.

¹⁴ HOURCADE, 2009, p. 47.

de Hourcade que diz ver em Protágoras um filósofo ateu e dogmático, segundo o critério cético enunciado por Sexto Empírico. Protágoras não transforma o homem em medida de todas as coisas no sentido de transformar tudo em material disponível para o exercício ilimitado e prepotente de um subjetivismo desmedido. A verdade compreendida como jogo de manifestabilidade e não manifestabilidade reivindicaria, em Protágoras, uma atitude humana correspondente: a atitude de uma autorrestrição ao círculo mais próximo do que pode ser experimentado de maneira direta. A mesma atitude, por exemplo, poderia ser encontrada em ninguém menos que Kant, quando este afirma não ser possível uma prova racional da existência de deus, o que não levaria ninguém a acusá-lo de ateísmo.

O homem-medida e o espaço do desencoberto

A exposição do homem ao aberto de uma experiência possível com aquilo que de si mesmo se dá ou se recusa à presença é a condição para que ele ganhe uma medida vinculadora. Tal medida faz com que cada um seja comedido em suas expectativas em relação ao ente, sem que esse comedimento lhe seja imposto de fora. É assim que Heidegger lê, interpreta e traduz a sentença do homem-medida de Protágoras. Eis sua tradução-interpretação:

De todas as coisas (a saber, daquelas coisas que o homem tem constantemente em torno de si no uso e no costume – *khremata, khrêsthai*) o homem (respectivo) é a medida, das que se apresentam, que elas assim se apresentam, como se apresentam, daquelas, porém, para as quais permanece vedado apresentar-se, que elas não se apresentam.¹⁵

Como se pode perceber, Heidegger fundamenta sua leitura-interpretação na tradução da palavra fundamental *khremata*, a qual significaria propriamente não as coisas em geral, mas as coisas de

¹⁵ HEIDEGGER, 2007, p. 100.

uso. *Khréma* deriva do verbo *khrêsthai*: usar, ter relação, tratar com, valer-se de. Assim, o significado original do substantivo não remete simplesmente às coisas, mas antes àquelas coisas do nosso entorno às quais conferimos certo valor ou utilidade. Daí Pilar Spangenberg poder afirmar que se interpretarmos *chrémata* como aqueles assuntos que nos concernem, “em cada caso ‘homem’ significará o correlato subjetivo comprometido frente ao qual algo assume seu caráter de *khréma*.”¹⁶ Dessa maneira, o homem só pode ser tomado como medida em virtude de uma restrição prévia de seu viver ao contexto das coisas que o reivindicam no uso e na lida. Essa restrição é que tornaria o homem propriamente prudente. A medida que o homem é a cada vez ele não a retiraria de si como senhor absoluto da presença ou ausência dos entes. Essa medida ele a receberia da presença sempre variável das coisas ao modo de um comedimento e de uma restrição essenciais. Novamente segundo Pilar Spangenberg, “trata-se de uma espécie de função na qual a coisa em questão determinará qual é a medida”, e acrescenta que se por vezes essa função diz respeito ao homem individual, p. ex. no contexto da percepção, em outros casos ela alcança “os homens que conformam esta cidade particular.”¹⁷ A restrição voluntária àquilo que é manifesto faz com que o homem alcance a sua liberdade. É o que Heidegger nos diz no seguinte comentário feito à guisa de conclusão:

O homem é a cada vez a medida da presença e do desvelamento por meio da moderação e da restrição ao aberto mais próximo, sem negar aquilo que há de mais distante e que se acha cerrado e sem se arrogar uma decisão quanto ao seu apresentar-se ou ausentar-se.¹⁸

O homem se encontraria, de início e constantemente, à mercê do modo como as coisas se apresentam a partir de si mesmas. Mediante essa instabilidade característica, todavia, cada um poderia ganhar

¹⁶ Op. Cit., p.75.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Op. Cit., p. 103.

soberania em seu viver, isto é, sabedoria. Para tanto, bastaria deixar-se pertencer ao contexto revelador e exigente no qual as próprias coisas se dão à presença ou a ela se recusam.

Conclusão

Qual seria, então, a *verdade* de Protágoras? Pelo que se pode apreender da leitura dos poucos fragmentos que chegaram até nós e da vasta tradição interpretativa que eles ensejaram, Protágoras propõe, de fato, a transformação de todo ser em aparência. Em termos platônicos, o abderita nos conduziria a renunciar às coisas tais como são em si mesmas (*prágmata kath'hautá*) e a nos restringirmos exclusivamente às coisas tais como são para nós (*prágmata pròs hemás*). No entanto, esse fenomenismo protagoriano revelou-se muito peculiar. É que não se trata de relativizar tudo no sentido de tornar todas as coisas, simultaneamente, falsas e verdadeiras. O fenomenismo de Protágoras tampouco acarreta em encarcerar o homem, cada um de nós, ao âmbito absolutamente restrito (privado) de suas impressões imediatas e estritamente individuais. A medida humana proposta por Protágoras também não equivale às pretensões de um subjetivismo irrestrito e prepotente, capaz de determinar, a partir de si, o modo como cada coisa é e aparece. Em Protágoras, medida significa comedimento. E é melhor quando a indecidibilidade nos une do que quando a pretensa evidência de um conhecimento certo e seguro nos desune. Neste comedimento reside o respeito a uma obscuridade ou não-claridade inerente ao modo como as coisas elas mesmas compõem no círculo do que nos é sempre mais próximo. Somos medida apenas à medida que permitimos, mediante uma autorrestrição voluntária, que as coisas se apresentem e nos forneçam a sua medida. Em Protágoras, a medida do homem não corresponde à subjetividade satisfeita e orgulhosa de sua supremacia sobre todo e qualquer real. Junto a esse sofista, aprendemos que pertence à própria percepção um espaço cerrado do que não se deixa perceber. Aquilo que não se dispõe a uma decisão humana deve ser considerado e respeitado em seu ser não manifesto. Protágoras só transforma todo ser em aparência com a condição de manter uma estrita fidelidade ao que se manifesta

ou não se manifesta no círculo mais próximo da experiência comum. Se a sofística é filosofia ela certamente não o é ao modo do universalismo platônico-aristotélico. No entanto, pela compreensão mesma de verdade nela presente, pelo modo como dá lugar, corajosamente, ao que não se manifesta, a sofística se aproxima daqueles pensadores chamados pré-socráticos para os quais a verdade era indiscernível das aparências. Nesse sentido, tragicamente, ser é o que aparece.

Referências Bibliográficas:

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Théétète*. Trad. August Diès. Paris: Les Belles Letres, 1967.

_____. *Protagoras*. Trad. Louis Bodin. Paris: les Belles Letres, 1967.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

LAËRTIOS, Diogenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: EDUnB, 2008.

CORDERO, Néstor Luís. *A invenção da filosofia*. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: Ed. 34, 2005.

HOURCADE, Annie. *Atomisme et sophistique: La tradition abderitaine*. Bruxelles: Ousia, 2009.

MARCOS, Graciela Elena; DÍAZ, Maria Elena. *El surgimento de la phantasia en la Grecia Clássica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

DA DIFERENÇA ESSENCIAL ENTRE SOFÍSTICA E FILOSOFIA: O ESPANTO COMO DETERMINAÇÃO DO FILOSOFAR

Erick Costa

Os Sofistas ficaram conhecidos por sua habilidade com as palavras e destreza na argumentação, foram figuras de singular importância na educação de sua época. É sabido que as críticas direcionadas aos sofistas contribuíram bem mais para a construção de sua imagem do que suas próprias ideias e condutas. No entanto, se estudarmos os sofistas com a devida atenção e seriedade veremos que suas ideias e condutas não se davam de maneira arbitrária, mas sim com base em fundamentos e reflexões sobre a realidade. Assim sendo, importa considerar porque os sofistas de maneira alguma são associados a filosofia. Por que seu pensamento traz consigo um estigma de ilegitimidade?

A principal diferença entre filósofos e sofistas, se nos ativermos a Platão e Aristóteles, parece ser que, enquanto os primeiros defendem que os objetos de conhecimento podem ser acessados de maneira estrita ou relativamente objetiva, em detrimento de uma compreensão equivocada das coisas, os segundos pareciam defender a total relatividade, a indeterminação das coisas, a impossibilidade de se fiar em qualquer pretensa compreensão objetiva da realidade, bem como a legitimidade de toda e qualquer compreensão da realidade passível de ser defendida por um discurso. Enquanto os filósofos defendiam que nossas crenças e discursos deveriam pautar-se pela realidade em sentido forte, os sofistas pareciam defender que o discurso determina o que consideramos ser real.

Diferente de Platão e Aristóteles, se ampliarmos essa comparação aos pré-socráticos, tais distinções se tornam difíceis, se não impossíveis de serem feitas dado que, muitas vezes, suas reflexões se aproximavam muito dos resultados alcançados pela reflexão dos sofistas e, de modo inverso, os sofistas se apropriavam de muitas ideias desses pensadores para fundamentar suas posições. Por esse motivo Aristóteles não tem outra forma de distinguir os pré-socráticos dos sofistas a não ser considerando os primeiros, em detrimento dos segundos, pensadores de boa-fé (*Met.*, 1011a13). Aristóteles, no livro *Gama* de sua *Metafísica*, ao falar nas dificuldades da empreitada de tentar compreender o modo de ser das coisas sempre distingue duas linhas de pensadores, os que negam a determinação das coisas diante das dificuldades que surgem na investigação, e os que fazem isso por descaso pela verdade e mero amor ao discurso (*Met.*, 1009a16-21). O filósofo identifica os pré-socráticos com a primeira linha e os sofistas com a segunda. Aristóteles se identifica com os primeiros por estes adotarem uma postura filosófica; mesmo tendo postulado a indeterminação das coisas, bastaria apresentar-lhes verdadeiros raciocínios que suas dificuldades seriam sanadas, enquanto que aos sofistas só caberia a refutação. Ao que parece, o estagirita vê na reflexão dos sofistas um mero pretexto para fazer uso do discurso como bem lhes prover, ou seja, seus interesses são outros que não a verdade.

Dos primórdios da filosofia até hoje, após mais de dois mil anos de filosofia, é sabido que surgiram novas ideias, novos paradigmas filosóficos e, com isso, novas definições do que seja filosofia. Existem hoje diferentes grupamentos e diferentes modos de se fazer filosofia, cada um reivindicando para si a ciência do que seja filosofar. Não obstante, se tomarmos a questão de modo geral, o fato de um pensador adotar uma postura relativista ou cética não o exime da possibilidade de ser um filósofo. Ao contrário, independente do posicionamento, o que está em jogo em uma construção filosófica é estabelecer uma reflexão significativa que se pautem pelo modo de ser das coisas, e isso certamente alguns sofistas faziam e tinham o devido reconhecimento.

A ideia de que é necessário algo que dê fundamento ao modo como compreendemos ou devemos compreender as coisas para, dessa forma, assegurar o sentido do conhecimento ou mesmo para dar razão

e preencher de sentido o modo tal como lidamos com as coisas está diretamente ligado ao discurso nascido na Grécia conhecido desde então por filosofia. A noção de que nossa lida com a realidade, para ser realmente compreendida, carece de razões fundantes se confunde com a própria ideia de filosofia. Não obstante, desde que os fundamentos propostos sejam plausíveis, nada impede que sejam propostos fundamentos que demonstrem que nosso conhecimento das coisas é sempre relativo ou que não podemos ter conhecimento suficientemente fiável para ser reconhecido enquanto tal. Com efeito, no que concerne a filosofia, isso seria extremamente natural desde que fosse uma atitude honesta de tentar corresponder à realidade.¹

Sabemos que as críticas de Platão e Aristóteles cumprem grande papel na imagem que se formou dos sofistas. Tais pensadores ficaram conhecidos como meros amantes do discurso, como aqueles que, ao discutir sobre a realidade, adotavam uma postura de má-fé, ou seja, adotaram uma postura de pouco caso para com a verdade. Certamente o presente trabalho está imbuído nessa ótica, visto que nossa principal fonte de leitura é Aristóteles. No entanto, de maneira nenhuma pretendemos fazer qualquer juízo de valor. Nossa tarefa aqui é pontuar uma possível razão de ser dessa controvérsia e refletir um pouco sobre ela. Nosso propósito é simplesmente o de sugerir que a associação da sofística à filosofia grega é infundada, independente dos argumentos sofisticos serem considerados falaciosos ou não, independente dos fundamentos e de suas reflexões serem plausíveis ou não. Sustentamos tal opinião pelo fato de que a filosofia grega tinha por base a concepção do universo enquanto *kósmos*, isto é, enquanto totalidade ordenada e harmoniosa, munida de uma inteligência ordenadora própria. O admirar-se que dá origem a filosofia, tal como é descrito por Platão e Aristóteles, está voltado para essa noção. A noção de espanto, tal como é descrita por esses autores, está associada, por exemplo, à filosofia pré-socrática, visto considerar-se que estes buscavam alcançar um discurso que desse conta de compreender o real.

¹ Se isso está correto, para saber se a postura sofística difere da filosófica seria necessário que os mesmos, ou alguém que por ventura se postasse a defendê-los, comprovassem sua honestidade e a pertinência de sua reflexão.

É sabido que os sofistas tinham fama de ser ardilosos. Mas será que a postura dos sofistas era uma postura de má-fé?

Um pouco da visão dos sofistas

É possível que alguns dos sofistas tenham atinado, por exemplo, para algo semelhante ao que Nietzsche denuncia no final do século XIX, a saber, que a empreitada da filosofia em busca da verdade não é meramente uma questão de ingenuidade, mas sobretudo de soberba. Em seu texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* o filósofo praticamente reafirma os famosos ditos atribuídos a Protágoras e Górgias, o primeiro, que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, quando são, e das que não são, quando não são”, e o segundo, que “o ser não existe, se existisse não poderia ser conhecido, se conhecido não poderia ser comunicado”. Com efeito, afirma o filósofo alemão: “A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem consequências) é também para o formador da linguagem, inteiramente inapreensível e nem sequer algo que vale a pena²”. E adiante:

Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento, de uma assimilação³.

Para Nietzsche, o homem busca a verdade sempre em meio as suas medidas, sempre tomando o homem como medida de todas as

² NIETZSCHE, 2009, p. 534.

³ NIETZSCHE, 2009, p. 537.

coisas, mas “parte do erro de acreditar que tem essas coisas imediatamente, como objetos puros diante de si”⁴. A verdade é descrita pelo autor como um artifício do intelecto humano para seu conforto e para que mantenha sua existência, já as palavras e os conceitos são meras metáforas, ou seja, artifícios humanos para tentar exprimir algo que é estranho a linguagem. Nesse sentido, se partirmos do ponto de que a busca pela verdade é mais uma questão de soberba do que de ingenuidade, a postura dos sofistas, ao contrário do que podemos definir a partir da ótica dos filósofos de sua época, era honesta. A partir do que se lê no texto de Nietzsche, podemos dizer que os sofistas tinham uma posição bem mais franca consigo mesmo.

O filósofo alemão pode presenciar as voltas e mudanças que a filosofia e o senso comum sofreram. O sofista Górgias que teve o período em que viveu⁵ para chegar a semelhante perspectiva afirmou o seguinte:

Que a persuasão, que adentra o discurso, imprime também na alma as marcas do que bem quiser, é necessário tornar-se consciente, a princípio, com o discurso daqueles que falam do céu, daqueles que, opinião contra opinião, eliminando uma, desenvolvendo outra, fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião; em segundo lugar, com os combates constrangedores por meio de discursos, quando um único discurso encanta e persuade uma massa considerável, e quando é a arte que engendra sua redação e não a verdade que determina seu procedimento; terceiro, com os conflitos entre discursos filosóficos, onde também se mostra a rapidez do juízo, capaz de modificar, com facilidade, a confiança depositada na opinião⁶.

⁴ Ibid., p. 537-538.

⁵ Nietzsche pode verificar fator semelhante durante séculos. Não obstante, já que estamos supondo o que vulgarmente concebemos por filosofia, isto é, conseguir ter uma percepção de como as coisas se dão, isso pouco importa, nada impede que os sofistas enxergassem o mesmo fenômeno séculos antes, no curto período em que viveram.

⁶ CASSIN, 2005, p. 299.

As divergências e inconsistências concernentes ao conhecimento não se aplicam somente a visões de mundo e construções filosóficas, a própria opinião de se o vento está frio ou não, como é exemplificado no *Teeteto* de Platão, ou os casos, ainda mais radicais, citados por Aristóteles no livro gama da *Metafísica* constituem dificuldades. Aristóteles usa como exemplo aqueles que se questionam “se a grandeza e as cores são como aparecem aos que estão longe ou como aparecem aos que estão perto; se são como aparecem aos sadios ou como aparecem aos enfermos”, e “se verdadeiras são as coisas que aparecem aos que dormem ou as que aparecem aos que estão despertados” (*Met.*, 1010b510), todas essas intrigas e questionamentos podem nos levar a considerar que não há nada que dê conta de assegurar que nossa compreensão das coisas não seja impreterivelmente subjetiva. Se ordinariamente compreendemos e sentimos diversas coisas de modo diferente, o que garante que há um modo determinado de compreender as coisas?

Podemos tomar como exemplo as ideias relatadas por Platão no *Teeteto* para entender como se pode defender o subjetivismo e a soberania do discurso com base em ideias que tentam descrever nossa relação com as coisas. Platão sugere que por trás da máxima do homem-medida de Protágoras esteja o preceito de que tudo flui atribuído a Heráclito. Sugere ser plausível pensar que tudo flui e que, se existe nesse mundo algum tipo de estabilidade, se existem coisas estáveis, tal estabilidade só se sustenta a partir do movimento (*Teeteto*, 153c-d). Infere disso que o que nos aparece, e, por conseguinte, aparenta ter existência própria – como, por exemplo, quando vemos um objeto branco – na verdade não existe em si, não é algo estável nem dentro nem fora dos olhos, mas sim algo que se forma em dada ocasião. Conforme a doutrina descrita, nós, bem como qualquer outra criatura e objeto existente, mudamos constantemente. Nós e tudo mais, por estarmos em movimento, casualmente entramos em contato uns com os outros. A percepção se dá pelo contato que temos com as coisas. A percepção é o que surge desse contato. Ou seja, o que é percebido depende do estado do percipiente e do objeto da percepção (160a-c). “Donde se colhe que o que atua sobre mim só se relaciona comigo; só eu o percebo, mais ninguém”. É do contato disto que somos, de nossa capacidade sensitiva com as coisas,

que se originam as aparências (156a-157b). “De tudo isso, como dissemos no começo, se conclui que nada existe em si e por si mesmo, e que cada coisa só devém por causa de outra” (157b), bem como “minha sensação, portanto, é verdadeira para mim, pois sempre faz parte do meu ser, sendo eu, por isso mesmo, o único juiz” (160c).

Se a concepção de Protágoras concordava com tal doutrina, ela não poderia se resumir a isso. A partir do que o próprio Platão cita em 166e-167b, independente do fato de toda sensação, por ser sensação, ser verdadeira, o que o ser humano toma por conhecimento jamais pode se resumir a isso. Com efeito, convenções, hábitos, educação e discursos interferem na forma como sentimos as coisas e no julgamento que temos dessas sensações. Sendo assim, o interesse de Protágoras só pode ser o homem como medida, e não qualquer outra criatura. Diferente de outras criaturas o homem tem a possibilidade de mudar a forma como seus pares percebem as coisas através do discurso. Não fosse isso, Platão não diria que, segundo o sofista:

Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. [...] Nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca (*Teeteto*, 166e-167b).

Direcionar o modo como percebemos as coisas, segundo essa concepção, não tem a ver com verdade – com efeito, nossas percepções não se tornariam verdadeiras, nem tampouco se tornariam falsas por conta disso –, mas pode ter uma função pragmática. Ademais, esta

postura não é de todo estranha ao modo como nos relacionamos com as coisas. Não é difícil exemplificar isso. Pensemos num homem que tomava café com açúcar e que foi convencido por um amigo que café deve ser tomado sem açúcar. Antes, tal pessoa sentia um sabor insuportável quanto lhe ofereciam café e, sem saber que não tinham posto açúcar na bebida, bebericava. Com o tempo, após ter sido convencido pelo amigo, passa a achar agradável o sabor amargo do café. Agora sente que sabe apreciar de fato a bebida e sabe distinguir e apreciar os vários tipos de café – isso para ele é motivo de satisfação. Passada essa experiência, quando bebe por engano café adoçado, faz expressão semelhante àquela de quando tomava café sem açúcar.

Não seria difícil discorrer sobre vários outros exemplos semelhantes. Como podemos ver, o que parecia ser admirável para os sofistas não era a busca por uma suposta verdade e nem mesmo uma ordenação da realidade independente do discurso, mas sim o poder que o discurso tem de determinar nossas opiniões, de modificar o modo como lidamos e experimentamos as coisas e até mesmo de determinar aquilo que consideramos ser real. Mas se essa perspectiva fosse tão evidente assim não haveria filósofos para contradizê-la⁷.

O espanto como determinação do filósofo

Talvez essa tensão entre defender a possibilidade da ciência e o relativismo e ceticismo seja assim tão comum pelo simples fato de que, em nossa busca por conhecimento, seja individualmente, seja a busca dos seres humanos de modo geral, sempre surgem novas descobertas, sempre surgem novos preceitos e premissas que nos fazem mudar o modo como compreendemos as coisas. Além disso, a medida que o homem toma para si a tarefa de tentar compreender a realidade, parece

⁷ Como podemos ver, e também Platão transparece isso em seu texto, todas as ideias desenvolvidas no diálogo para fundamentar a tese do homem-medida de Protágoras são bem convincentes. Mas, em contrapartida, também parece que vivemos o contrafluxo disso. Como lembra o filósofo, e se falássemos dos doentes, loucos e sonhadores (*Teeteto*, 157e-158a), estaríamos dispostos a defender a opinião de que é verdade o que aparece a cada um?

que ele se encontra sujeito paradoxalmente a evidências e impasses⁸.

O homem que se propõe a refletir se depara com a evidente satisfatoriedade de nossa lida com a realidade e com a sua ordenação – ao menos Platão e Aristóteles, cada um a sua maneira, parecem concordar com isso. É nessa instância que os dois filósofos entendem que devem se apoiar.

É bem conhecida a posição platônica de que, sim, nossa relação com as coisas tem determinações e sentido e que este sentido não é, tal como parece ser o caso dos sofistas, algo forjado por nós a partir do discurso. Para ele esse sentido se funda na participação que as coisas sensíveis têm com as Ideias (coisas em si). Sendo assim, o filósofo deve atingir a compreensão da Ideia – talvez a intriga que levou Platão a tomar tal posição seja a de como, numa realidade composta por uma infinidade de coisas múltiplas, diversas, mutáveis e irredutivelmente passíveis de corrupção, pode haver ordenação, determinação e sentido. O sentido e a ordenação parece ser de antemão algo suposto e a tarefa do filósofo parece ser também dar conta de explicar como isso é possível.

No caso de Aristóteles, a instância na qual devemos, a princípio, nos apoiar é a das percepções sensíveis, ou seja, do que é “mais cognoscível por nós”, instância na qual todos podemos facilmente atinar algo acerca da verdade das coisas. Sendo assim, em certa medida, todos nós temos acesso à verdade. O filósofo afirma que nosso conhecimento sempre parte das percepções sensíveis (ou seja, do que é “mais cognoscível por nós”), para só então, a partir disso, atinar para o que ele

⁸ Com efeito, se por um lado, nossa lida com a realidade tem por tendência nos fazer desacreditar, ou bem da existência de correspondentes determinados para nossas crenças, ou bem de nossa capacidade de compreender a realidade de forma objetiva – as divergências de opinião, o fato de podermos mudar nossos julgamentos acerca das experiências que temos quando nos relacionamos com as coisas, a equivocidade de nossa lida com as coisas e as dificuldades encaradas na empreitada filosófica são bons exemplos disso –, por outro, esta mesma relação com as coisas parece contranger-nos a nos portar como se uma correspondência objetiva com as coisas de fato existisse, ao menos de modo relativamente satisfatório – com efeito, qualquer um em sã consciência, como exemplifica Aristóteles, desviaria de um poço como se cair nele fosse algo definitivamente ruim (*Met.*, 1008b15-20).

chama de “mais cognoscível por natureza” ou “mais cognoscível pela razão”. Na visão do estagirita, a instância do que é mais cognoscível por nós não deve ser negligenciada na busca daquilo que é mais cognoscível por natureza, nem muito menos posta em dúvida⁹.

Já sabemos que nós somos, em nossa busca de compreender a realidade, confrontados com evidências e impasses. Podemos, por conseguinte, reconhecer que, para Platão e Aristóteles, não devemos nos render às dificuldades, devemos, ao contrário, buscar superá-las. Acreditamos ser este um ponto em que se verifica uma nítida diferença entre filósofos e sofistas. Com efeito, os filósofos buscavam a verdade por conta de seu espanto frente ao sentido e a ordenação do mundo, bem como frente a discursos que, como acreditavam, compreendem tal sentido e ordenação. Entendemos ser justamente nessa instância de objetividade e lida satisfatória, na qual dissemos se apoiarem os filósofos, e no discurso que a compreende que se origina o espanto típico da filosofia¹⁰.

A noção do espanto, mencionada tanto por Platão, quanto por Aristóteles, constitui fator emblemático na filosofia grega. Enquanto Platão, no *Teeteto*, afirma que o espanto é um sentimento peculiar do filósofo e que a filosofia não possui outra origem que não seja o espanto (155d), Aristóteles assinala, de modo semelhante, que o espanto e a dúvida são sentimentos típicos do filósofo. Tal sentimento, da forma como é descrita pelo estagirita, parece se equipar ao que

⁹ Ou seja, na busca por conhecimento, vale mais se apoiar naquilo que não estamos dispostos a pôr em questão do que deixar ser constringido por qualquer argumento aparentemente irrefutável, como é o caso, por exemplo, do clássico argumento do sonho. Afinal, quem, estando acordado, estaria disposto a reconhecer a hipótese de estar dormindo? Essa evidência de que estamos acordados é algo que não deve ser meramente posto a prova por um simples argumento. Tal evidência representa, no mínimo, um indício de algo que deve ser considerado e investigado pelo filósofo.

¹⁰ É evidente que reconhecemos ser esta uma instância na qual grande parte das pessoas lidam com se fosse uma trivialidade. As pessoas lidam com a ordenação e com a relação satisfatória que têm com as coisas como se fosse aquilo que há de mais natural, como se fosse algo que não carecesse de reflexão. Todavia, é justamente com tal instância que o filósofo se espanta.

ordinariamente chamamos de intrigar-se com algo, já que é um sentimento que nos move numa investigação gratuita, pelo puro anseio de saber. Mas o espanto, tal como é descrito por Aristóteles, também possui outra peculiaridade que torna patente aquilo que pretendemos defender, haja vista que o espanto que dá origem à filosofia é o admirar-se pelas coisas serem como são. Como diz o autor: “todos começam a admirar-se de que as coisas sejam tias como são, como, por exemplo, diante das marionetes que se movem por si nas representações, ou diante das revoluções do sol” (*Met.*, 983a15). De fato, o mundo se mostra a nós de forma viva, mas mesmo assim esse mostrar-se não soa como algo caótico e sem sentido.

O espanto parece ser não só pela mudança e movimento, mas pela ordem concernente a isso, por nossa lida satisfatória com a realidade, pelo fato de as coisas se mostrarem, em grande medida, de forma determinada e objetiva. Espanto nada mais é do que um olhar de estranhamento para o fato de que as coisas sejam ordenadas e que existe algo a se compreender que está para além disso que compreendemos de maneira mais imediata – a exemplo de nossos filósofos, o que é mais cognoscível por natureza, o que é em si, os princípios e as causas primeiras. De fato, a perplexidade do filósofo equivale a um deparar-se com a ignorância¹⁴. O espanto parece ser o que motiva o filósofo a suplantar a instância obscura com a qual nos deparamos ao tentar compreender a realidade, instância na qual os sofistas fundamentam sua conduta.

Podemos citar como exemplo a postura de Aristóteles com relação a substancialidade das coisas. Parece que para o autor, trata-se de algo já indicado na percepção – com efeito, possuímos, no âmbito das percepções, discernimento das coisas. Segundo ele, toda a tradição

¹⁴ De fato os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo, pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas bem maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe” (*Met.*, A, 982b11-18).

filosófica se perdeu nas dificuldades enfrentadas na busca pela verdade, deixando de levar em consideração, por conta disso, a noção de substância. Aristóteles parece sugerir que a filosofia deve partir do que para ele está claramente colocado. Existem seres animados, existe um mundo de coisas que podem ser sentidas ou pensadas por esses seres animados (*Met.*, 1010a30-37) e, por fim, existe uma determinação em nossa relação com as coisas dispostas no mundo, ou seja, existe coerência e objetividade em nossa lida com as coisas¹².

Tendo em conta esse sentido da noção de espanto que estamos traçando, poderíamos tomar como exemplo até mesmo a questão feita por Platão no *Teeteto*: mas afinal, o que é conhecimento? Conhecimento é uma noção que faz parte da nossa vida. A princípio, essa noção se encontra num âmbito ordinário, pois lidamos, fazemos uso, e subentendemos que conhecemos uma série de coisas sem ao menos nos questionarmos acerca do que é conhecimento, fato que testemunha que essa noção faz parte de nossa relação com o mundo. O espanto acontece sobre algo que já está em jogo, sobre algo que já pertence a ordem das coisas e de nossa relação com elas. É isso que causa admiração e instiga o filósofo a questionar: o que é conhecimento? Mas levemos em conta o que pode ser visto propriamente nas linhas do *Teeteto*.

¹² Para Aristóteles, se ao nível das percepções os homens podem, por exemplo, captar indícios do que é melhor ou pior – e, acrescento, do que é verdadeiro ou falso – “e se têm essa convicção, não com base na ciência, mas na pura opinião, então deveriam com maior razão procurar a verdade, assim como, com maior razão, deve preocupar-se com a saúde aquele que está enfermo e não quem é saudável” (*Met.* 1008b25-30). Como diz Aristóteles, “se estar mais na verdade quer dizer mais próximo da verdade, deverá também haver uma verdade, acerca do qual o que está mais próximo é também mais verdadeiro. E mesmo se não exista essa verdade, existe pelo menos algo mais seguro e verídico” (*Met.*, 1008b35-1009a3). Aristóteles entende que tais tendências relativistas e céticas, tendências que negam a determinação das coisas e a possibilidade do conhecimento, podem frustrar o interesse daqueles que amam a verdade – e, porque não dizer daqueles que se fascinam com a ordenação do universo. Buscar a verdade, assim diz ele, seria como correr atrás de um pássaro voando (*Met.*, 1009b37). Ou seja, frente a tais pressupostos, só um tolo se arriscaria a filosofar.

Platão utiliza a expressão admirar-se para se referir a uma postura bem semelhante àquela defendida por Aristóteles. O termo admirar-se é usado para traduzir o entusiasmo do personagem Teeteto ao se deparar com a resposta a um argumento, suposto como exemplo por Sócrates, que segundo ele poderia ser posto em discussão por Protágoras (*Teeteto*, 154c-155e). No exemplo, o argumento nos forçaria a reconhecer que algo pode ser maior ou menor sem mudar de tamanho ou quantidade¹³. Como responde Sócrates, para fugir a esse absurdo bastaria considerar três coisas. Primeiro, “jamais alguma coisa ficou maior, seja em volume seja em quantidade, enquanto se manteve igual a si mesma”. Segundo, “uma coisa a que nada se acrescente e de que nada se tire não aumentará nem desaparecerá, porém continuará sempre igual”. E, por fim, “o que não existia antes, não poderia ter existido sem formar-se ou ter sido formado”¹⁴. O que interessa é ver que, ante a argumentos que capciosamente renunciam o que parece ser evidente, Teeteto sente vertigens ao se deparar com preceitos que devem ser aceitos, não meramente da boca para fora, mas que seríamos realmente forçados a aceitar. Para

¹³ Segue o argumento: “**Sócrates** – Tomemos um pequeno exemplo, a fim de compreenderes todo o meu pensamento. Aqui temos seis ossinhos de jogar; se ao seu lado pusermos mais quatro, diremos que esses seis são mais de quatro, por ultrapassá-los de metade; mas se pusermos doze, então serão menos, a saber, a metade, justamente. Não se pode empregar outra linguagem. Ou achas que pode? **Teeteto** – De jeito nenhum. **Sócrates** – Ora bem; se Protágoras ou outro qualquer te perguntasse: É possível, Teeteto, tornar-se maior ou mais numerosa alguma coisa sem vir a ser aumentada? Como responderias a ele? **Teeteto** – Se eu tivesse, Sócrates, de dizer o que penso, tomando apenas essa pergunta em consideração, responderia que não é possível. **Sócrates** – Muito bem, amigo, por Hera! Divinamente respondido. Porém acho que se tivesses dito que sim, confirmarias aquilo de Eurípedes: nossa língua fica a salvo de censura, não o espírito.” (*Teeteto*, 154c-d).

¹⁴ Poderíamos dizer o mesmo do preceito utilizado por Aristóteles para confrontar as ideias atribuídas à Protágoras no livro *Gama* da *metafísica*, qual seja, seja, “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (*Met.*, 1005b19). Com efeito, o princípio de não contradição tem a ver com os preceitos desenvolvido por Platão na passagem e vai de encontro ao suposto argumento de Protágoras.

Platão o admirar-se do filósofo reside nessa disposição. É certamente por crer que os pré-socráticos possuíam essa mesma disposição¹⁵ que Aristóteles os considerava autênticos filósofos¹⁶.

Ao que parece, espantar-se é se admirar pela ordem e pelo sentido das coisas, e não por dificuldades, entaves ou falta de nexos. O espanto é, tanto aquilo que nos move para compreender a ordem das coisas, quanto a satisfação que temos em compreendê-la e, com isso, reafirmá-la. O filósofo, nessa ótica, é aquele que se intriga com o sentido das coisas e com o “querer fazer sentido delas”, na medida em que intui algo sobre a realidade que carece de clarividência, buscando assim, compreender o modo de ser das coisas. Mas isso, ao que parece, não diz respeito a um espantar-se com uma espécie de falta de fundamento das coisas, tampouco parece corresponder a um entusiasmo pelo exercício da mera dúvida e do questionamento. Espantar-se não é duvidar de tudo. Do contrário, mesmo que não se tenha claro nenhum fundamento, o que intriga o filósofo talvez seja não ver sentido na suposição de que as coisas não têm fundamento ou que o fundamento das coisas possa ser forjado a bel prazer.

¹⁵ Na concepção do estagirita, os pré-socráticos eram forçados pela verdade, eram forçados a levar em conta os fenômenos (ver *Met.*, 984b11 e 986b 31).

¹⁶ Isso posto, podemos dizer que a atividade filosófica deveria se direcionar a um público seletivo. Mas, diferente dos sofistas, o critério não era o de quem poderia contratar um serviço – talvez por isso, como mostra Guthrie, filósofos como Sócrates criticavam o fato dos sofistas comercializarem seus saberes. Como ressalta o comentarista: “Os motivos pelos quais Sócrates criticava sua aceitação de pagamento eram bem diferentes, e típicas do homem. Ele sustentava (temo-lo não de Platão, mas de Xenofonte) que, ao aceitar dinheiro, eles se privam de sua liberdade: estavam obrigados a conversar com todos os que podiam pagar suas taxas, ao passo que ele era livre para gozar da companhia de qualquer que escolhesse” (GUTHRIE, 2007, p. 42). O entusiasmo que Sócrates transparece no *Teeteto* por Teodoro ter lhe indicado um jovem apto a filosofar reflete bem essa situação. A atividade filosófica interessa aqueles que desejam a verdade e que se admiram com o fato das coisas serem tais como são. Sendo assim, aqueles que buscam algum saber, seja ele legítimo ou não, simplesmente para tirar algum proveito disso, não pode ser considerado digno de uma atividade como a filosofia.

Considerações finais

Dizer que o que define o filósofo enquanto tal é o espanto pode soar um tanto reducionista. Como afirmamos no início do presente trabalho tínhamos por tarefa apenas pontuar uma razão de ser, dentre outras possíveis, da controvérsia entre filósofos e sofistas e refletir um pouco sobre ela, sem fazer, com isso, nenhum juízo de valor. Não foi a tomada de partido que motivou a escrita do nosso trabalho, mas sim a vontade de compreender um pouco mais sobre esse sentimento que os filósofos da época reivindicavam para si, e que, segundo eles, determinavam a autêntica filosofia. Fica em aberto a questão de se os sofistas tinham, em certo sentido, uma postura contrária a dos ditos filósofos pela força das evidências ou por má-fé. Com efeito, poder-se-ia objetar que os sofistas identificavam a necessidade de fundamentar seu relativismo e ceticismo a partir de um sentido que parece provir da própria realidade assim como acontecia com os filósofos. Todavia, a concepção de que o mundo é ordenado, de que nossa lida com a realidade é satisfatória e de que as coisas fazem sentido era tão patente para filósofos como Platão e Aristóteles que isso certamente foi determinante para que estes compreendessem a postura sofística muitas vezes como mero desleixo para com a verdade e o modo de ser das coisas. Com isso, se pensarmos a filosofia grega a partir da noção de espanto, podemos tranquilamente afirmar que o posicionamento sofístico é de outra ordem. Por fim, já que isso foge a nossa alçada, outra questão que ficará em aberto é se Aristóteles e Platão dão conta de refutar verdadeiramente os sofistas assegurando, com isso, a postura que eles identificam como sendo uma postura verdadeiramente filosófica diante das fortes razões que os sofistas apresentavam para adotar uma postura relativista e cética.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Física I–II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

_____. *Órganon*. Trad. Edison Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.

CASSIN, Barbara. *Efeito sofisticado*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina F. Ferraz. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CHERNISS, H. F. A economia filosófica da teoria das ideias. Trad. Irley Fernandes Franco. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 3. p. 109-118, 1990.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: MARÇAL, Jairo (Org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009. p. 530-541.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

SOUZA, José Cavalcante (Org.). *Os Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Sousa et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: Textos Selecionados. São Paulo: Odysseus, 2011.

RELATIVISMO E CETICISMO: ARGUMENTOS COMUNS EM FAVOR DA DÚVIDA

João Carlos Pereira da Silva

*A impressão de certeza é um testemunho
certo de loucura e incerteza extrema.*
(MONTAIGNE, 1962, p. 522).

*São necessárias mil precauções a fim de se obter os elementos
de uma doutrina platônica. Esta doutrina, – se é que ela existe –
não é imóvel e nunca cessou de variar. Além disso, as suas
peças não possuem todas o mesmo valor e, tampouco, o mesmo
grau de certeza.*
(RIVAUD, 1955, p. 11).

Quando nos referimos a Platão, temos a impressão de que existe uma leitura bastante precisa acerca de suas obras, a saber, a mais tradicional e sistemática, segundo a qual toda sua filosofia pode ser resumida à elaboração e defesa da *Teoria das Formas* fundamentada na *Ideia de Bem* – leitura essa que limita outras possibilidades. No entanto, é possível, com um olhar mais atento, perceber que sua filosofia nos permite distintas leituras e perspectivas, algumas dessas bastante controversas se tomada como referência a perspectiva tradicional mencionada anteriormente. Uma dessas leituras alternativas que buscaremos desenvolver ao longo deste trabalho é a leitura ciceroniana segundo a obra *Acadêmicas*, na qual Cícero nos apresenta uma perspectiva cética ou antidogmática das obras de Platão. A princípio tal perspectiva causa certo desconforto

ou até mesmo espanto para qualquer leitor que consiga identificar em algumas obras de Platão o posicionamento do filósofo nas falas de um ou outro personagem dos diálogos – e geralmente esse personagem é Sócrates. Todavia, ainda que seja Sócrates de fato o porta-voz de Platão nos diálogos, não parece ser o caso de esse personagem manifestar sempre a mesma perspectiva ao longo de todas as obras do autor. Ao contrário, quantas não são as obras em que tal personagem manifesta uma postura bastante destrutiva em relação às teses que ali são discutidas com o objetivo evidente de desconstruí-las sem que seja proposta, em contrapartida, uma tese alternativa em substituição à primeira, levando o diálogo a um desfecho aporético e, aparentemente, não acidental. Basicamente esse é o retrato de Platão apresentado por Cícero em sua justificativa pela adoção da nova Academia¹ em detrimento da antiga:

A esta chamam Academia Nova, que me parece a Antiga, se ao menos contarmos, desde aquela Antiga, Platão, em cujos livros nada se afirme e em um e outro sentido se discutem muitas coisas; acerca de todas as coisas se investiga, nada se diz como certeza. (CÍCERO, *Acadêmicas*, I 46).

Sócrates

Platão faz de Sócrates personagem principal da maioria de seus diálogos, e revela-se imprecisa a captação de um Sócrates histórico

¹ Na obra *Acadêmicas* há uma disputa pela Academia fundada por Platão por duas distintas correntes filosóficas: o estoicismo e o ceticismo. De acordo com as palavras de Bolzani Filho (2013, p. 35), tal disputa se apresenta da seguinte maneira: “É preciso compreender também o contexto filosófico em que Cícero elabora esse escrito. Trata-se de uma defesa dessa direção [cética da Academia] – que em nenhum momento é denominada “cética” – contra uma outra, uma inflexão, que pretenderia propor, como correto desenvolvimento da antiga doutrina acadêmica de Sócrates, Platão e Aristóteles, justamente aquela filosofia que dominara o universo filosófico helenístico e que, com o tempo, se havia transformado no principal alvo da crítica cética, acadêmica ou pirrônica: o estoicismo.

ao longo de sua obra. Entretanto, seja nos diálogos de juventude ou de maturidade e velhice, salta aos olhos na obra platônica um dos sistemas filosóficos mais dogmáticos já formulados e, portanto, de imediato, objeto de combate por parte da filosofia cética. Então que ligação poderia haver entre a filosofia socrático-platônica com o ceticismo, já que essa última se põe justamente a combater o dogmatismo? Ou, nas palavras de Víctor Brochard²,

Se o pensamento de Sócrates tinha algo em comum com o ceticismo, como compreender que seus discípulos mais ilustres, Platão e Aristóteles, inspirando-se em seu espírito e *continuando* sua obra, tenham chegado a construir os sistemas mais dogmáticos que jamais existiram?

A resposta para tal questão, segundo cremos, pode ser encontrada na obra *Acadêmicas*, de Cícero, na qual o autor testemunha acerca daquela que seria a filosofia originalmente estudada na Academia de Platão e sua deturpação ao longo do tempo por seus sucessores na direção da escola. Apontaremos agora três razões que cremos justificar em que teria se baseado ou que teriam levado Cícero a crer que seria o ceticismo a perspectiva filosófica que melhor representaria ou estaria em consonância com a filosofia estudada e desenvolvida na Academia nos tempos de Platão. São elas:

i. Se por um lado, como dito anteriormente, aqueles que partem da leitura tradicionalmente atribuída à filosofia platônica – isto é, sistemática e dogmática – identificam na personagem Sócrates o expoente da perspectiva platônica acerca das teses discutidas nos diálogos, os céticos acadêmicos também compreendiam como correspondente a Sócrates a perspectiva cética que estão atribuindo a Platão e que se propõem a defender. Isso porque, segundo Cícero, Sócrates teria sido o primeiro a perceber o caráter dúbio e obscuro da natureza, o que impossibilitaria a precisão necessária em qualquer pretensa compreensão e justificação dos seus fenômenos – perspectiva essa que Platão teria herdado do mestre.

² BROCHARD, 2009, p. 37.

ii. Em seu testemunho acerca de Pirro em seu *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio também coloca Sócrates e Platão entre aqueles que teriam sido os precursores do que viria a ser conhecido posteriormente como ceticismo.

iii. Alguns dos argumentos céticos utilizados e desenvolvidos em *Acadêmicas* em favor da dúvida – e que levariam a *suspensão do juízo* em detrimento da certeza (precipitada, segundo os acadêmicos) do conhecimento, de acordo com a tese estoica da *representação* – são os mesmos utilizados por Platão no *Teeteto* em favor da tese relativista do *Homem-Medida* atribuída a Protágoras, e é esse o ponto fundamental desta leitura que por uma questão de brevidade não será possível ser explorado a fundo no espaço deste artigo.

Sobre i), segundo o testemunho de Cícero, no reconhecimento de Sócrates da própria ignorância e em sua busca pelo conhecimento que, segundo o deus de Delfos – ou sua própria interpretação do vaticínio do oráculo de acordo com o relato platônico da *Apologia* (cf. 21a-d) –, ele possuía enquanto os outros não, já haveria uma constatação do obscurantismo da natureza e da incapacidade da compreensão de seus fenômenos, restando ao homem apenas tentar conhecer o que seria próprio dele, ou seja, um modo de vida adequado e o mais justo possível. Diz Cícero através de Varrão (*Acadêmicas*, I 15, 16):

Sócrates me parece, o que consta entre todos, o primeiro a ter desviado das coisas ocultas e envoltas pela própria natureza, nas quais todos os filósofos antes dele estiveram ocupados, a filosofia e a tê-la conduzido para a vida comum, visto que inquerisse sobre as virtudes e sobre os vícios e em geral sobre os bens e os males; as coisas celestes porém, ou ele as considerasse estarem longe de nossa cognição ou, se fossem extremamente conhecidas, nada todavia acrescentarem para o bem viver. Este em quase todas as conversações que foram registradas copiosa e abundantemente por aqueles que o ouviram, disputa de tal maneira que ele próprio nada afirme, refute a outros, diga nada saber a não ser isto mesmo, e ultrapassar aos demais pelo fato de que aqueles as coisas que não saibam

julguem saber, enquanto ele próprio saiba unicamente que nada sabe, e que por isso julga que por Apolo foi chamado o mais sábio de todos, porque esta fosse a única sabedoria do homem: não julgar saber o que não saiba. Conquanto dissesse isso e nessa opinião permanecesse, todo seu discurso se consumia simplesmente em louvar a virtude e em exortar nos homens a aplicação da virtude, como a partir dos livros socráticos e, sobretudo dos de Platão pode ser entendido.

Embora o testemunho de Cícero não possa ser por razões óbvias a última palavra acerca da filosofia socrática, é possível encontrarmos eco de seu relato no testemunho de um outro discípulo de Sócrates, Xenofonte (cf. *Mem.*, I, I, 12 e 13; e IV, VII, 2, 8), junto a quem um dos mais respeitados especialistas em ceticismo antigo, Victor Brochard³, que, embora negue que Sócrates seja um cético, acaba reconhecendo em seu testemunho elementos característicos do ceticismo. Platão endossa esse testemunho em suas obras, embora em algumas passagens a admissão de ignorância por parte de Sócrates seja vista como ironia⁴ por seus interlocutores, já que ele ocultaria dos mesmos o próprio conhecimento a fim de evitar ser refutado por estes.

Sobre *ii*), em sua biografia acerca de Pirro, Diógenes aponta para aqueles que, de alguma maneira, contribuíram para o que mais tarde viria a ser o ceticismo como o conhecemos. São pensadores que se

³ “Se Sócrates é o contrário de um cético, deve-se reconhecer, contudo, que há no seu dogmatismo elementos de ceticismo. Quando rejeita a ciência da natureza e declara que tais assuntos ultrapassam o entendimento humano, que a divindade os oculta a nossos olhos, fala como os sofistas e como os céuticos de todos os tempos [...]. Quando recomenda estudar aritmética e geometria somente na medida em que forem úteis na prática, emprega exatamente a mesma linguagem que Sexto Empírico empregará mais tarde: é verdadeiramente uma espécie de ceticismo.” BROCHARD, 2009, p. 38-39.

⁴ É o caso da acusação de Trasímaco feita a Sócrates *República*, 337c. Sobre essa questão, conferir os excelentes “Ignorância socrática”, de Richard Bett e “Reconsiderando a Ironia Socrática”, de Melissa Lane em MORRISSON, 2016.

posicionaram, de certo modo, em favor da dúvida e / ou reconheceram na natureza algo incognoscível, dada a instabilidade dos fenômenos e seu caráter obscuro, velado, *não-evidente*. Nessa lista constam Homero, Arquíloco, Eurípides, Xenófanes, Zenão, Demócrito, Heráclito e Platão (DL IX 11, 72). Portanto, a ideia de uma leitura de Platão não propriamente cética, mas com muitas ressalvas ao dogmatismo tradicionalmente a ele atribuído, não é exclusividade de Cícero e nem parece tão distante de comentadores mais ou menos próximos ao próprio Platão.

Sobre *iii*), No diálogo *Teeteto*, cuja discussão se dá sobre o que seria o conhecimento (*epistème*), ao reconhecer que quem conhece algo percebe aquilo que conhece, Teeteto conclui que conhecimento não parece distinto de percepção (151e2-3), ao que Sócrates identifica com a célebre tese atribuída ao sofista Protágoras, segundo a qual, o “o homem é a medida de todas as coisas, das que são que elas são, e das que não são que elas não são” (152a2-4), o que implica dizer que as coisas são de acordo com as percepções que temos delas. Um exemplo que ilustra essa perspectiva é o caso do vento, que ao mesmo tempo pode parecer frio para uns e quente para outros, não sendo ele mesmo nem frio nem quente, mas sim frio ou quente de acordo com a percepção que se tem dele (152c4), de modo que toda percepção, de acordo com essa tese, é verdadeira, e não cabe dizer que uma percepção seja falsa. Voltaremos a esse ponto e a outros argumentos semelhantes mais a frente, na comparação da objeção cética ao critério de verdade estoico e os argumentos antidogmáticos nas obras de Platão que permitem a identificação com o ceticismo proposta por Cícero.

Acadêmicas, primeira parte: a filosofia da Academia de Platão

No que diz respeito à Academia, há consenso de que nem todos os filósofos que sucederam a Platão na direção da Academia deram continuidade à sua filosofia. O dissenso, por sua vez, se faz presente quando a questão versa sobre qual ou que tipo de filosofia seria genuinamente platônica. No primeiro livro de *Acadêmicas*, Cícero tem por objetivo se contrapor às pretensões estoicas de Antíoco de Ascalão no que tange à sua continuidade da Academia, estabelecendo a posição

filosófica cética iniciada com Arcesilau e continuada por Carnéades, Clitômaco e Filo como a filosofia original de Sócrates e Platão. Na obra de Cícero, Varrão faz então as vezes de Antíoco, ao defender o estoicismo enquanto a filosofia original da Academia e a resposta de Cícero a Varrão descreveria então a posição oposta de Arcesilau (CÍCERO, *Acadêmicas* I 44,45):

Com Zenão, como ouvimos dizer, Arcésilas estabeleceu toda sua disputa, não por pertinácia ou intenção de vencer como ao menos me parece, mas pela obscuridade desses assuntos que haviam levado Sócrates à confissão de ignorância, e já, antes de Sócrates, Demócrito, Anaxágoras, Empédocles, quase todos os antigos, que disseram nada poder ser conhecido, nada ser percebido, nada ser sabido; disseram estreitos serem os sentidos, fracos os ânimos, breves os espaços da vida e, como Demócrito, em profundo a verdade ter sido mergulhada, mantidas em opiniões e princípios estabelecidos todas as coisas, nada ser deixado para a verdade, daí enfim envolvidas em trevas todas as coisas. E assim Arcésilas negava haver algo que se pudesse saber, nem sequer aquilo mesmo em que Sócrates se teria mantido – que soubesse que nada sabia –; pensava assim estarem profundamente ocultas as coisas todas e não haver algo que se pudesse discernir ou entender; por essas causas, nada convinha professar nem afirmar seja o que for, nem aprovar com assentimento, e convinha reter sempre e guardar de todo lapso a precipitação, que então seria considerável quando o objeto se provasse ou falso ou incógnito, nem haver algo mais torpe que o assentimento e a aprovação preceder ao conhecimento e à percepção.

Observa-se então que, diferentemente de Sócrates que admite nada saber⁵, Arcesilau, ainda mais original diante da constatação da

⁵ Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós nada

obscuridade das coisas, parece antecipar o que mais tarde será compreendido como o *conceito de suspensão de juízo (epokhé)* acerca desse obscurantismo que caracteriza aquilo que dogmaticamente se admitirá como cognoscível:

Ele fazia o que era consentâneo com esse raciocínio, de modo que, dissertando contra as sentenças de todos, conduzisse a ela muitíssimos, a fim de que quando em uma mesma questão fossem encontradas, a favor e contra, importâncias iguais de razões, mais facilmente em um e outro sentido o assentimento ficasse em suspenso. (CÍCERO, *Acadêmicas* I 45).

Acadêmicas, segunda parte: a apresentação e refutação do ceticismo

Dada essa breve contextualização, é possível imaginarmos o primeiro livro de *Acadêmicas* como ambientação para o segundo⁶, no qual, supostamente em continuidade à filosofia genuinamente platônica, Cícero apresenta a contraposição de Arcesilau a Zenão e ao ideal estoico de sábio. Isso porque, segundo a perspectiva de Zenão, o sábio nunca emite opinião, já que é na opinião que consta o erro, mas concede assentimento à representação ou *phantasia*, isto é, àquela cujo assentimento cabe ser dado, identificada pelos estoicos como *representação apreensiva ou phantasia kataleptiké* (I, 41-2). Contudo, como Bolzani Filho faz questão de ressaltar, é necessário termos claro que

saiba de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei. PLATÃO. *Apologia*, 21d.

⁶ Todavia, cabe salientar que a obra não possui o texto de Cícero na íntegra. Segundo Bolzani Filho (2013, p. 37), Cícero havia escrito uma segunda versão da mesma obra por estar insatisfeito com a primeira: “restam-nos o segundo livro da primeira edição e uma parte apenas do primeiro livro da segunda: aproximadamente três quartos do material completo”.

“a representação apreensiva é apenas uma espécie de representação”, e que “toda representação apreensiva é verdadeira, embora nem toda representação verdadeira seja apreensiva”⁷.

Aqui cabe uma distinção entre a representação ou *phantasia* e a aparição ou *phántasma*. A *phantasia* é sempre verdadeira, nunca podendo ser falsa já que sempre advém do real, do existente. Já o *phántasma* é uma aparição que não advém do real, do existente, como no caso dos sonhos, por exemplo. Entretanto, existem entre as representações a representação apreensiva ou *phantasia kataleptiké* e a representação não-apreensiva ou *phantasia akataleptiké*, pois, não é porque uma representação não é apreensiva que ela é necessariamente um *phántasma*. Fazendo menção a Sexto Empírico e a Diógenes Laércio, Bolzani Filho⁸ esclarece a distinção entre *phantasia (kataleptiké e akataleptiké)* e *phántasma*:

Verdadeira [acerca da *phantasia*], porque se originou do real, em contraste com aquilo que o estoico distingue como “aparicação” (*phántasma*), uma “aparência do intelecto tal como surge nos sonhos” (*Vidas*, VII, 50), “um deslocamento vazio” (AM VII, 241, 246), fruto de afecções em nós (AM VII, 241) e não dos objetos externos. A representação propriamente dita, assim distinguida da aparição, deve sempre se originar do real. Mas isso não a torna uma representação apreensiva, pois uma representação pode surgir do real mas não estar em conformidade com o ele (*Vidas*, VII, 46), sendo, então, não-apreensiva (*akataleptiké*). A representação apreensiva é aquela “que surge do real, sendo impressa e estampada em conformidade com o próprio real” (*Ibid*) “tal que não poderia surgir de um inexistente” (HP II, 4; AM VII, 248, 402, 426). Para ser apreensiva, uma representação deve, portanto, satisfazer duas exigências: “primeiro, surgir a partir de um existente; pois

⁷ BOLZANI FILHO, 2013, p. 126.

⁸ BOLZANI FILHO, 2013, p. 127.

muitas dentre as representações ocorrem a partir de um não-existente, como no caso dos loucos, e essas não seriam apreensivas. Segundo, que seja a partir de um existente e de acordo com o próprio existente; pois, novamente, algumas são a partir de um existente, mas não se mostram como o próprio existente” (AM VII, 249). Deve, assim, além de se originar do real, ser “inteiramente perceptiva dos objetos, também modelando todas as suas características artisticamente” (AM VII, 248). “Deve também ser impressa e estampada, a fim de que todas as características dos objetos representados sejam artisticamente modeladas” (AM VII, 250).

Desse modo, a *phantasia kataleptiké* é apresentada como “uma representação impressa, assinalada e marcada a partir de um objeto real, em conformidade com sua realidade” (II, 77). A representação seria então como uma *afecção* (*páthos*) no *entendimento* (*diánoia*) das percepções que ocorrem nos sentidos. Quando uma afecção semelhante ocorre no entendimento, porém internamente, sem conexão com a percepção sensível, como no caso dos sonhos, por exemplo, se trataria então de um *phántasma*. O *phántasma*, portanto, jamais poderia ser uma representação já que não advém do real. A representação apreensiva deve necessariamente advir de um objeto externo (e não ser unicamente interna como no caso do *phántasma*), e deve ser de tal modo que possa ser reproduzida internamente com todas as características do objeto externo que lhe originou.

Contudo, de acordo com a perspectiva cética de Arcesilau (*Acadêmicas* II, 67), o sábio não só não deveria opinar como nem mesmo dar o assentimento à *phantasia*, e sim *suspender o juízo* (*epokhé*), pois: *i*) “Se a alguma coisa o sábio assentir um dia, alguma vez também opinará; *ii*) nunca porém ele opinará, logo *iii*) nunca assentirá a coisa alguma.” Entretanto, o estoico nega a primeira premissa, pois não concede que porque o sábio confere assentimento ele necessariamente opinará. Nas palavras de Bolzani Filho⁹:

⁹ BOLZANI FILHO, 2013, p. 121.

Nessa disputa, não caberá ao estoico senão insistir na falsidade da primeira proposição daquele argumento, pois afirma, como vimos em Sexto Empírico (AM VII, 151-2), que o sábio tem meios de distinguir ciência e conhecimento de ignorância e opinião – em termos técnicos, possui um *critério de verdade* que, com auxílio do *lógos*, lhe proporciona conhecimento imutável, o meio para dar assentimento sem opinar.

A negação do estoico da admissão da primeira premissa se deve ao caráter da *phantasia kataleptiké*, que não permite que o assentimento lhe seja negado, pois a representação apreensiva (que observa os critérios: *i*) surgir a partir de um existente; e *ii*) ser de acordo com o próprio existente) é “evidente (AM VII, 257), portadora de uma incontestável *evidência (enárgeia)*, pois reproduz fielmente seu objeto de origem” e “possui certa característica própria em relação a outras representações (AM VII, 252)”¹⁰. Desse modo, para o estoico, embora o assentimento seja um ato voluntário, diante da *enárgeia* de uma representação apreensiva não é possível negá-lo, ou como diz Bolzani Filho¹¹,

O assentimento do intelecto se rende forçosamente: a representação apreensiva “pega-nos pelos cabelos, arrastando-nos ao assentimento, e nada necessitando para ocorrer como tal ou para indicar sua distinção em relação às outras” (AM VII, 258) e “como o prato de uma balança deve necessariamente inclinar-se quando são postos nele pesos, assim a mente deve necessariamente assentir a representações evidentes” (*Acad.* II, 38). Aquilo que cabe voluntariamente ao intelecto, seu ato de assentimento a representações, se torne necessário e inevitável em face de uma representação apreensiva. Daí o “assentimento a uma representação apreensiva” será denominado “aprensão” *katalepsis* (AM VIII, 397; AM VII, 153).

¹⁰ Ibid., p. 128.

¹¹ Ibid., loc. cit.

Como os acadêmicos minam o estoicismo?

Quanto à estratégia cética para minar o estoicismo, Cícero (*Acadêmicas* II, 83) assim a estabelece:

Quatro são os princípios que concluem nada haver que possa ser conhecido, percebido, apreendido, sobre o qual versa essa questão toda. Desses, o primeiro 1) *é haver alguma representação falsa*; o segundo, 2) *não poder ela ser percebida*; o terceiro, 3) *das representações entre as quais não há diferença alguma, não pode acontecer que delas umas possam ser percebidas e outras não possam*; o quarto, 4) *não haver nenhuma representação verdadeira proveniente de um sentido à qual não tenha sido oposta outra representação que dela em nada difira e que não possa ser percebida*;

A conclusão é que se 4) for aceita, não há representação que possa ser apreendida com base nas proposições 2), 3) e 4) e, por isso, o estoico nega que 4) seja verdadeira. A estratégia do acadêmico passa a ser então tentar demonstrar que 4) pode ser aceita pelo estoico, pois a admissão de 4) terá como consequência admitir o argumento do sábio como aquele que *não dá assentimento à representação* (*Acadêmicas* II, 76):

Procurou saber de Zenão talvez [o] que haveria de ser se o sábio nem perceber algo pudesse e, se opinar não fosse próprio do sábio. Este, creio, teria dito, o sábio em nada poder opinar, porquanto houvesse algo que pudesse ser percebido.

– Que, pois, seria isso?

– “A representação”, creio.

– “Qual representação, portanto?”. Então aquele assim ter definido:

– A impressa e gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse. Ter-se-lhe depois perguntado se acaso a *representação verdadeira* também fosse da

mesma natureza que, inclusive, a *falsa*. Aqui Zenão ter observado com agudez nenhuma representação haver que pudesse ser percebida, se a que procede do que existe fosse tal qual pudesse ser a que procede do que não existe. Corretamente Arcésilas consentiu com o adicionado à definição, pois que nem a representação falsa pode ser percebida, nem a verdadeira, se fosse da mesma natureza que a falsa; aplicou-se, porém, a essas disputas, para que ensinasse nenhuma representação procedente do verdadeiro ser tal que não possa ser também da mesma natureza procedente do falso.

Portanto, se Zenão admite que nenhuma *phantasia* possa ser percebida se a representação que procede do que existe fosse igual à que procede do que não existe, então o acadêmico, para fazê-lo admitir “4) não haver nenhuma representação verdadeira proveniente de um sentido à qual não tenha sido oposta outra representação que dela em nada difira e que não possa ser percebida”, argumenta que diante do *phántasma* damos o assentimento que só caberia dar à *phantasia kataleptiké*. Logo, isso que seria a *enárgeia* da *phantasia kataleptiké*, que força nosso intelecto a dar assentimento, não é necessariamente um sinal de que estamos diante de uma representação apreensiva, ou seja, a *enárgeia* pode ocorrer também ante o *phántasma*. Desse modo, se é verdade que a *phantasia kataleptiké* é *evidente*, também é verdade que pode haver *enárgeia* fora da *phantasia kataleptiké*, já que damos assentimento involuntário também ao *phántasma*, o que não deveria ser possível, já que o *phántasma* não é *apreensivo*. Portanto, se o critério estoico de *apreensibilidade* está na *enárgeia*, o cético demonstra como tal critério é falho.

Sócrates, Platão e os Acadêmicos

Argumentos semelhantes no que tange à dúvida acerca do critério de verdade das percepções podem ser encontrados em algumas obras de Platão, como é o caso do *Teeteto* e do *Protágoras*. Outra fonte que não poderia ser negligenciada é a obra *Hipotiposes Pirrônicas*

de Sexto Empírico, na qual constam os *dez modos pirrônicos* de suspensão do juízo. Em todos esses casos, esses argumentos cumprem a mesma função, que é demonstrar como a percepção não pode ser um meio adequado para se conhecer de modo preciso o que quer que seja, já que falta critério para tal. No *Teeteto*, enquanto explica o fenômeno da percepção da cor segundo a interpretação de Protágoras, após usar o exemplo do branco, Sócrates diz: “ou afirmarias que cada cor que aparece a ti aparece tal qual ao cão ou a qualquer outro animal? (152a2-4). Argumento semelhante é utilizado por Cícero (*Acadêmicas* II, 80-81) quando diz:

Dizes: Se um deus te interroga se, saudáveis estando ao menos e íntegros teus sentidos, desejarias algo mais – que é que responderias? – Certas aves veem mais longe. A esse vosso deus eu responderia, portanto, audazmente que não estou plenamente contente com estes olhos. Ele dirá que eu vejo mais agudamente talvez que aqueles peixes que nem são vistos por nós (e agora decerto estão sob nossos olhos), nem eles mesmos podem suspeitar-nos; logo, como a eles a água, assim a nós um ar nos envolve.

Outro exemplo é o quarto modo de Sexto que trata das diferentes circunstâncias que modificam as percepções que se possa ter sobre o mesmo objeto. Casos como saúde e doença, sono e vigília, juventude e velhice, coragem e medo, sanidade e loucura cabem ali. No *Teeteto* (158d), argumento semelhante aparece do seguinte modo:

Quem sabe se estamos agora dormindo ou acordados se, quando sonhamos, não admitimos que estamos sonhando? Passamos metade do dia dormindo e metade acordados, e nossa alma luta em cada um desses estados pelas presentes convicções como se fossem o que há de mais verdadeiro.

O mesmo argumento é apresentado da seguinte maneira por Cícero (*Acadêmicas* II, 88, 90):

Dos dormentes e dos embriagantes e dos delirantes dizias as representações serem mais fracas do que as dos vigilantes, dos sóbrios, dos sãos. De que modo? Porque, quando houvesse despertado, Ênio não diria que viu Homero, mas que lhe pareceu tê-lo visto. Coisas semelhantes disseste a respeito dos embriagantes. Como se alguém negue que aquele, que despertou, esteve sonhando; e negue que aquele, cujo delírio se acalmou, pensou não terem sido verdadeiras as coisas que tivessem sido vistas no delírio. Mas não se trata disso, investiga-se este ponto: de que modo parecessem essas coisas precisamente quando eram vistas. A não ser que em verdade não pensemos Ênio ter ouvido assim tudo aquilo – se é que sonhou isso – como ouviria se desperto. Desperto pois, pôde considerar também sonhos aquelas representações, como eram; mas em verdade, enquanto dormia, eram aceitas por ele como se estivesse desperto. [...]

Não se investiga, pois, de que sorte de recordação costume ser a daqueles que tenham despertado ou daqueles que tenham deixado de delirar, mas de que sorte de visão tenha sido ou a dos delirantes ou sonhantes quando então eram impressionados.

Com relação aos sétimo e oitavo modos de Sexto, o mesmo objeto pode causar sensação benéfica e recomendável a um animal e o efeito contrário a outro animal, ou bem a um animal e mal a uma planta, ou ainda mal às plantas e aos animais e bem ao homem, bem como o mesmo objeto pode causar mal ou bem ao mesmo homem ou animal ou planta de acordo com a quantidade que lhes são experimentadas. A esse respeito, diz Platão através de Sócrates no *Protágoras* (334a3-b6):

Mas eu sei de muitas coisas prejudiciais aos homens, como alimentos, bebidas, remédios, e inúmeras outras, bem como de coisas úteis. Há aquelas que são indiferentes aos homens, mas não aos cavalos. As uteis somente aos bois, as uteis aos cães; aquelas que não são uteis a

nenhum destes, mas às árvores; [...] assim também, o óleo é totalmente mau para todas as plantas e o maior dos perigos para as peles dos animais, exceto para as do homem, já que a protege tanto quanto ao resto do corpo.

Conclusão

É possível encontrarmos muitos outros exemplos, mas nos contentaremos com estes. Todavia, cabe salientar, apesar das semelhanças, as diferenças entre o relativismo e o ceticismo. Se por um lado tanto Protágoras – e filósofos antecessores já mencionados bem como sofistas contemporâneos – quanto os céticos compartilhavam da ideia segundo a qual a natureza não parece manifestar um caráter unívoco e cognoscível, daí a razão de comentadores como Guthrie associarem ao ceticismo a perspectiva relativista¹², por outro, os céticos, por não admitirem o relativismo enquanto única verdade possível, privilegiando a *epokhé*, escapam do paradoxo em que os relativistas se veem envolvidos. Nas palavras de Kerferd:

Se, para Protágoras, há sempre, de fato, dois lógos opostos concernentes a todas as coisas, e todos os lógos são verdadeiros, o que aconteceu com a doutrina segundo a qual é impossível contradizer? [...] Se há forte indício de que Protágoras sustentava que a contradição é impossível, parece que temos conflito direto com a doutrina dos dois logói.¹³

Tendo em vista que, segundo Cícero, toda argumentação cética de Arcesilau não tem outro objetivo além da refutação da certeza de

¹² “Havia, como vimos, uma arte que todos os sofistas ensinavam, a saber, a retórica, e uma posição epistemológica de que todos partilhavam, a saber, um ceticismo segundo o qual o conhecimento só pode ser relativo ao sujeito que percebe”. GUTHRIE, 1995, p. 51.

¹³ KERFERD, 2003, p. 156.

apreensão do real ou assentimento ante a representação por parte dos estoicos e sua pretensa continuidade da filosofia genuinamente platônica, esse estudo, ainda em desenvolvimento, pretende investigar com todo esmero possível a relação entre a filosofia socrático-platônica e o ceticismo, sobretudo acadêmico, e a possibilidade de uma leitura antidogmática da filosofia de Platão. Além do testemunho de Cícero, que chega a afirmar que não só Sócrates (*Acadêmicas* I 135) como também Platão (*Acad.* I 137) seriam como os céticos acadêmicos, são muitas as razões que nos levam a crer que Platão, com sua genialidade ímpar, ainda pode nos surpreender mesmo nos dias de hoje, tendo muitas coisas a serem descobertas.

Referências Bibliográficas

BLACKBURN, B. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Consultoria de edição brasileira, Danilo Marcondes; tradução: Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOLZANI FILHO, Roberto. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda, 2013.

BROCHARD, V. *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. *Acadêmicas*. Edição bilingue, introdução, tradução e notas: José R. Seabra. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

CORDERO, Néstor Luis. *A Invenção da Filosofia: Uma Introdução à Filosofia Antiga*. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

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

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Introdução, tradução e notas: Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 2008.

MONTAIGNE, M. Apologie de Raimond Sébond. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de la Pléiade).

MORRISON, Donald R. (Org.). *Sócrates*. Tradução: André Oides. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

PLATÃO. Apologia. In: PESSANHA, José Américo Motta (Ed.). *Sócrates*. Tradução direta do grego de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Protágoras*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.

RIVAUD, Albert. O espírito e as dificuldades do Platonismo. In: *DIÁLOGOS II: Fédon, Sofista, Político*. Tradução: Jorge Paleikat e Cruz Costa. Porto Alegre: Globo, 1955.

AS INTENÇÕES PROPOSITIVAS DO *NÃO-SER* DE GÓRGIAS

Gabriel Moraes Dias

A colocação das questões

Procuramos, nesta nossa breve exposição, apenas desdobrar determinadas proposições contidas no *Tratado do não-ser ou da natureza*, atribuído a Górgias de Leontinos. Para traçarmos nossas reflexões com maior clareza, no entanto, abordaremos três pontos específicos: (i) o *Tratado* e sua transmissão; (ii) o *Tratado* e suas intenções propositivas; (iii) o *Tratado* e o emprego do verbo grego *éinai* (ser). Posto isso, resta-nos destacar que nossa preocupação, aqui, é explorar os graus relacionais entre realidade, cognição e linguagem, sob perspectiva gorgiana *meontológica*. Dirigimo-nos então ao primeiro ponto de que falamos.

(i) O Tratado e sua transmissão

A recepção das proposições sustentadas por Górgias em seu *Tratado do não-ser* se deu, ainda na antiguidade, a partir do surgimento de dois comentários explicativos e prolixos por escrito, isto é, a partir de duas paráfrases: (a) uma, considerada a mais antiga, encontra-se conservada na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, sob o título *De Melisso, Xenófanes e Górgias*¹,

¹ No banco de dados digital *Diogénes*, seção do *corpus aristotelicum*, há o tratado *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* (*De Xenófanes, de Zenão, de Gorgia*), o qual

designada comumente pela sigla *MXG*; (b) outra, redigida por Sexto Empírico, acha-se presente em sua obra *Adversus Mathematicos* (*Contra os Matemáticos*).

Mesmo destituído de exclusividade em nossa linha de compreensão, o *MXG*,² mais especificamente a tradução realizada pelo professor Aldo Dinucci, será tomado como texto basilar para nossas considerações. Isso pode ser explicado pelo duplo fato de a referida paráfrase anteceder à de Sexto Empírico e de lhe ser em dada medida superior, devido a sua maior tendência à fidedignidade para com o *Tratado* gorgiano, como veremos mais adiante.

Apesar de sua posição de anterioridade e superioridade documentais, o *MXG* apresenta trechos corrompidos e não possui ainda segura fonte autoral, sendo, em vista disso, alvo de certas divergências acadêmicas e intelectuais, que por ora não nos exige profundas elucidações, mas que, na esteira dos fatos históricos, parecem por isso mesmo legitimar ainda mais sua relevante transmissão. De todo modo, não há dúvidas de sua concordância relativa ao cerne da questão na paráfrase de Sexto,³ cujo uso documental se tornou bastante recorrente nos ciclos acadêmicos. Assim mencionadas, tais informações nos obrigam, em certa medida, a manusear ambos os documentos parafrásticos de modo pouco mais ou menos harmônico, a fim de chegarmos a dados mais convincentes acerca das intenções propositivas de Górgias.

é mais comumente denominado como *MXG* (*Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*) e considerado, na atualidade, como não pertencente a Aristóteles. Nele, em sua terceira parte, encontramos o texto *ΠΕΡΙ ΓΟΡΓΙΟΥ* (*PERI GORGIU > SOBRE GÓRGIAS*). Exposto isso, sublinhamos que, por questões filológicas, de estabelecimento de textos, pode suceder divergências relativas aos dois primeiros autores do tratado, criando a dúvida entre Melisso, Xenófanes (*M, X*) e Xenófanes, Zenão (*X, Z*); entretanto jamais houve, nesse contexto, oscilações documentais relativas ao terceiro autor, Górgias (*G*), o que nos parece o suficiente para admitirmos não só a relevante posição dessa paráfrase, mas sobretudo seu valor conceitual. Cf. CASSIN, 1995, 270-271.

² DINUCCI, 2008a, p. 5-22.

³ Cf. CASSIN, 2005, p. 269-272. Acerca de questões doxográficas, filológicas e filosóficas.

Concernentemente à versão parafraseada do *Tratado* elaborada por Sexto, dizemos que sua transmissão ocorreu somente sete séculos após Górgias. Apesar disso, fora a mais propagada; fora, inclusive, a única reunida aos fragmentos gorgianos editados n'Os pré-socráticos (82 B 3, II) de Diels-Kranz. Ainda é a que os filósofos e historiadores da filosofia mais comumente têm comentado. É a versão que, decerto, associa nitidamente o ceticismo à sofística. Com isso, Sexto pretende posicionar Górgias no âmbito daqueles que suprimem o critério de verdade, ou seja, é posto ao lado de Xenófanes e Xeníades, por afirmar que “tudo é falso”; e ao lado de Protágoras, por afirmar que, concernente a todos os fenômenos ao menos, “tudo é verdadeiro” e que o indivíduo homem é a “medida”⁴.

A construção textual cética, a rigor, deixa no corpo do *Tratado*, segundo Bárbara Cassin, vestígios doxográficos em três níveis distintos, a saber: (1º) a problemática geral (supressão do critério); (2º) certo número de formalizações lógicas (formalidade das disjunções e conjunções exaustivas – nem ou... nem e, nem um... nem outro... nem os dois de uma só vez –, ou das quantificações e dos recíprocos); (3º) o vocabulário cético e estoico⁵.

Precisamos levar em conta, nesse contexto de transmissão e recepção do *Tratado*, o gradativo processo de letramento entre os gregos, sobretudo a partir da circulação por escrito dos poemas homéricos, em algum ponto entre 700 e 550 a.C.⁶; precisamos levar em conta ainda o fato de que somos ocidentalmente herdeiros de pouco mais ou menos 2.500 anos de experiência com a palavra escrita e de que nos situamos a uma grande distância das condições sob as quais ela própria penetrou na Grécia. De todo modo, as mudanças comportamentais e psíquicas provenientes da dicotomia estabelecida entre oralidade e letramento, delinearam novas cenas na história do pensamento antigo. É nesse cenário de mudanças que Górgias parece ter composto seu *Tratado*. Por isso, não estranhamos o fato de sua linguagem refletir o espaçamento estabelecido entre o audível

⁴ CASSIN, 2005, p.269.

⁵ Ibid., p. 269.

⁶ HAVELOCK, 2005, p.269.

e o visível, em meio à transitoriedade de canais de transmissão de conhecimentos.

Em concordância com Eric Havelock e sua teoria da oralidade da Grécia antiga, a escrita produz a consciência letrada. A linguagem conceitualizada, a palavra escrita, não encontram a mesma receptividade da palavra cantada, falada: “Os primeiros albores desse processo devêm perceptíveis antes do fim do século V, na era dos primeiros sofistas”⁷. Nesse panorama, naturalmente, um tipo de intelectualidade não mais passa a exercer os hábitos de uma cultura oral, mas o de uma cultura em movimento de transformação mediante os hábitos letrados. Agora entra em cena raciocínios mais e mais complexos, críticas textuais, interpretações várias, pois decerto “um discurso escrito vem a ser separado daquele que o pronunciou, e assim também o conteúdo das declarações feitas. Estas vêm a ser objetivadas como pensamentos, ideias, noções que têm existência própria”⁸.

Em outras palavras, o que acabamos de mencionar situa as duas paráfrases do *Tratado do não ser ou da Natureza* nesse processo de separação entre autor e texto, ou seja, entre sujeito e objeto, que significa dizer apenas que as paráfrases já estão nesse contexto, ou seja, são elas apenas explicações, comentários do texto autógrafo, e não mais que isso. De todo modo, isso situa o *Tratado* dentro dos limites do oral e do escrito, ao ser influenciado por um e outro, ao incorporar ambos; de todo modo, isso o situa em campo de ação que se traduz em linguagem, capaz de oferecer discurso autoritariamente gorgiânico, como veremos, a seguir, no segundo ponto (ii) deste nosso artigo.

(ii) *O Tratado e suas intenções propositivas*

O tradutor e comentador Untersteiner, na seção B do Fascículo II de sua obra *Sofista – Testemunhos e Fragmentos*, apresenta um excerto sobre Górgias, atribuído a Isócrates (1. ISOCR. 10, 3). Acerca do qual, em nota de rodapé⁹, esclarece-nos que o sofista não nega a

⁷ HAVELOCK, 1996, p.19 .

⁸ Ibid., p. 297.

⁹ UNTERSTEINER, 1949, fasc. 2, p. 36.

existência da coisa visível e tangível, mas, sim, espécies de entes como *Neïkos* (= Discórdia) e *Philía* (= Amor) de Empédocles, o Uno dos Eleatas, ou o Número dos Pitagóricos, que são supostamente o verdadeiro Ser, a Essência que subjaz à realidade perceptível. Em outros termos, Isócrates parece testificar a autenticidade das intenções propositivas expostas no tratado gorgiano, afastando assim todas e quaisquer possibilidades de as paráfrases transmitirem a terminologia *tó mé ón* (o não-ser) desapropriadamente e de maneira inadequada ao pensamento originário do sofista.

O discurso gorgiano, portanto, a bem da verdade, não representa apenas uma crítica direta ao *Poema* parmenídeo, um reflexo impreciso, uma indagação secundária; é, antes, a estreia integral de uma nova possibilidade cosmológica, física, empírica, semântico-sintática, capaz de inaugurar uma camada não muito precisa do conhecimento associada ao *meontológico* (não-ontológico).

Em relação ao Pitagorismo, para ampliarmos uma das mais fundamentais dimensões de tal problemática, Giovanni Casertano admite que haja a ideia de que “tudo é reconduzível a relações matemáticas perfeitamente determináveis, portanto tudo é cognoscível e inteligível”¹⁰. Esse, decerto, é o campo de ação exatamente oposto ao de Górgias. Já sobre Parmênides, Guthrie sustenta que “Górgias tinha apenas o propósito de negar a existência; sua intenção era mostrar que, por meio dos tipos de argumentos usados por Parmênides, isso facilitaria provar tanto o ‘que não é’ como ‘o que é’”¹¹. Mais até: a tese de Parmênides depende tanto do *uno* (*um*) como do verbo grego *εἶναι* (*ser*), como veremos mais adiante.

A esta altura cabe citarmos alguns trechos de testemunhos antigos¹² por demais apropriados para o estudo das relações entre o *Poema* parmenídeo e o *Tratado* gorgiano. O primeiro (1º), dentre os selecionados por nós, é de Diodoro da Sicília: “a linguagem poética e figurada impressionou os oradores atenienses” (Diodoro da Sicília, XII, 53, 1ss.). O segundo (2º) encontra-se em *Retórica*, de Aristóteles:

¹⁰ CASERTANO, 2011, p. 63.

¹¹ GUTHRIE, 1971, p. 194.

¹² BARBOSA; CASTRO, 1993: *A – Testemunhos*. Seleção nossa: (1º = 4) Diodoro da Sicília, p. 17; (2º = 29) Aristóteles, p. 23; (3º = 32) Cícero, p. 24.

os poetas, dizendo coisas banais, conseguiam, devido ao estilo, atingir a glória, o estilo primitivo era poético como o de Górgias [...] Górgias transpôs a expressão poética para os discursos políticos, não considerando que o retor fosse igual aos cidadãos privados (*Retórica* III, 1. 1404a24).

Como estamos vendo, Górgias não se distancia da tradição de saberes transmitidos por meio do suporte acústico, no seio de uma oralidade que exhibe sua fragilidade e força mediante o alto preço da palavra grafada. Em vista disso, e por conta disso mesmo, o encadramento lógico das três (3) proposições lançadas ao longo da abertura das duas paráfrases conservadas, desvela certa tentativa dupla: negar o *uno* de Parmênides e mostrar os recursos retóricos da escrita por meio de técnicas orais, próprias da poesia.

Por fim, dos registros de Cícero advém este terceiro (3º) e último testemunho selecionado por nós: Górgias foi o primeiro a descobrir o páriso, a rima e também a antítese, as quais, pela sua natureza, ainda que se não faça de propósito, acabam geralmente em esquemas rítmicos” (CÍCERO, *Do Orador*, 52, 175, Ritmo).

Com os fatos assim reunidos, conseguimos notar facilmente linhas de associação entre oralidade (mais apropriada à poesia) e prosa (mais apropriada à escrita, como nos confirma o *Tratado gorgiano* conservado em paráfrases). Mais: conseguimos notar linhas de associação entre perspectivas teóricas de alguns pré-socráticos e o *Tratado do não-ser ou da Natureza*, cujo título grego vem a ser *Perì tou mè óntos Perì phýseos*, segundo Sexto (*Adv. Math.*, VII, §65);⁴³ e é exatamente em meio a esse fato que queremos nos posicionar de maneira mais adequada. Conforme a linha de pensamento do professor Luiz Felipe Bellintani Ribeiro, a “me-ontologia explícita já no título e, como tal, antiontologia” se sustenta não como simples inversão arbitrária, mas sobretudo como réplica ao *Poema* de Parmênides:

⁴³ Este parágrafo inicial (§65) não consta da paráfrase apresentada no *MXG*. Alguns comentadores atestam ser uma introdução colocada inapropriada e propositalmente por Sexto Empírico.

Em seu Poema, Parmênides diz: 1) o ser é (e o não-ser não é), 2) o ser é o mesmo que pensar (logo o ser é pensável) e 3) o não-ser não pode ser dito (mas o ser pode). Pois o Acerca do não-ser diz: 1) coisa alguma é (nem o ser, nem o não-ser), 2) mesmo que algo fosse, não poderia ser pensado, 3) mesmo que algo fosse e pudesse ser pensado, não poderia ser comunicado a outrem. Portanto, tomado como réplica ao Poema, e não isoladamente, esse texto de Górgias produz de novo o efeito da antilogia.¹⁴

Como podemos perceber, Parmênides lançara a rudimentar, a elementar tese *tò eòn* (o ser é); Górgias, por seu turno, se preocupara em edificar sua antítese (sua *anti-tese*), a saber, *to mè ón* (o não ser não é). Em outras palavras, a *antilogia* possibilitada pela réplica é um radical e novo e autêntico efeito, o qual merece ser visto no texto. Propomos então que a paráfrase no *MXG* seja consultada. Ela se estende do passo 979a12 ao passo 980b21, e de suas primeiras construções sintáticas Dinucci¹⁵ traduzira essencialmente isto:

nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, comunicável] a outros. E conclui que não é, reunindo (15) as coisas ditas por uns e outros, isto é, todos os que, dizendo coisas contrárias acerca do-que-é, denunciam-se – como parece – uns aos outros. (*MXG*, 979a.12 ss.)

Já o texto parafraseado por Sexto, que vai do §65 ao §87, cuja tradução fora realizada por Barbosa e Castro (1993) nos auxilia com estas linhas iniciais:

§66 – Que nada existe, ele explica deste modo: se, na verdade, algo existe, ou existe o ser ou o não-ser. Ora, nem o ser existe, tal como será demonstrado, nem o

¹⁴ RIBEIRO, 2008, p. 89.

¹⁵ DINUCCL, 2008b, p. 199.

não-ser, o que também se explicará, nem tão-pouco o ser e o não-ser, como será igualmente analisado; logo, nada existe. (*Adversus Mathematicus*, VII, §66).

Decerto o *Tratado* de Górgias não é apenas uma inversão incabível do *Poema* de Parmênides. É antes um texto que propõe discurso grave e que, mediante suas três (3) radicais proposições nucleares, parece estabelecer a dimensão participativa entre realidade de mundo e alterações nas práticas discursivas vigentes à época.

As três proposições a que temos nos referido trazem concepção geral radicalmente oposta ao campo de ação da vida grega. Em vista disso, merecem desdobramentos um pouco maiores. Consultemos algumas particularidades a respeito das intenções sustentadas por Górgias, a partir da paráfrase conservada no *MXG*: (1ª intenção propositiva) – “nenhuma coisa é”. Aqui sobressai a força “predicativa” do verbo grego *ênai* (ser). Esse enunciado gorgiano informa apenas o fato de “que a noção de ser não pode designar qualquer característica ou atributo das coisas”.¹⁶ Não tem, portanto, nem o emprego radicalmente *existencial* oferecido pelos tradutores Barbosa e Castro, ao início do §66 na paráfrase de Sexto Empírico, nem o utilizado por Guthrie, em sua tradução.¹⁷

Constatamos, em vista do que foi dito, que “as coisas não são e, por esta razão, qualquer discurso que pretenda falar do real nessa esfera de abstração está fadado a conter em si mesmo inconsistências e, conseqüentemente, fadado a ser falso”.¹⁸ Mais ainda: a proposição “nenhuma coisa é” vem “expressa simultaneamente nos sentidos predicativo e existencial, o primeiro referindo-se à questão epistemológica e o segundo à questão ontológica. Assim, se não há existente, deve ser eterno ou gerado ou ambos. Segundo Guthrie: “se um, ele deve ter quantidade, distinta ou contínua, tamanho e corpo, mas então ele será divisível e não um”.¹⁹ Neste o ponto do *Tratado* sublinha a tese da

¹⁶ DINUCCI, 2008a, p.89 .

¹⁷ GUTHRIE, 1971, p. 196: “(a) ‘Nada existe’.”

¹⁸ DINUCCI, 2008a, p. 8.

¹⁹ Id., 2008b, p. 197.

eternidade e da geração de Melisso (*MXG*, 979b, 20 ss.) para reduzi-la ao absurdo logo a seguir, pois, se o *ser* é infinito ele não é em parte alguma. “Nenhuma coisa é” porque nem *um* nem *múltiplo* podem ser predicados do ser.²⁰ Avancemos um pouco.

(2ª intenção propositiva) – “se é, é incognoscível”. “Mesmo admitindo a hipótese de podermos pensar o ser, não há qualquer garantia de que pensamos algo que é, em vez de simplesmente nos ocuparmos das coisas que não são”²¹. Para Guthrie: “Certamente nós pensamos em coisas que não existem, e.g. carros de guerra atravessando o mar e homem voando, e, conforme Sexto, Górgias afirmou e defendeu o contrário, que se coisas não existentes são pensadas, então o existente não é pensado”.²² Assim, não podemos retroagir aos sentidos, já que não nos conferem confiabilidade, a menos que sejam examinados pelo pensamento, o qual já tem se mostrado falível.

Percebemos, neste ponto, o *nada* a que chegou o *ser*. Ele não se difere absolutamente do *não-ser*. Na dimensão cognoscitiva, portanto, *ser* e *não-ser* se tornam harmonicamente equivalentes. Ambos são pensados, e não podemos dizer qual valor têm, se o de verdade ou falsidade. Não há, portanto, algo que seja de fato, já que as coisas *nomeadas* passam a existir seja em campo real ou ficcional, fantasioso. Não podemos, por isso, conhecer as coisas em sua integralidade; não podemos, sobretudo, saber de que modo elas são: à maneira do *ser* ou do *não-ser*? Tal ponto nos conduz diretamente para a (3ª intenção propositiva) – “se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros”.

Ao não sabermos dizer de que modo as coisas são, se à maneira do *ser* ou do *não-ser*, admitimos imediatamente que não sabemos, por conseguinte, exprimi-las. Por conta disso, o silenciar, a mudez, que são evocados nessa terceira (3ª) proposição / tese parecem, desconstruir e negar o princípio da linguagem oral e escrita, a sabermos, o de estabelecer comunicação entre falante e ouvinte, entre escritor e leitor. Assim, por meio da linguagem comunicável até estes nossos

²⁰ DINUCCI, 2008a, p.12.

²¹ *Ibid.*, p.17.

²² *Id.*, 2008b, p.197-198.

instantes aqui, Górgias fora capaz de falar dos níveis de incompatibilidade entre as coisas do mundo real e o *ser* das mesmas.

O *Tratado*, no entanto, não reflete apenas uma *meontologia* nula, isolada. Em outros termos, as coisas não podem ter o ser como um de seus atributos. Isso, por conseguinte, parece desvelar a nulidade integral do *ser*, uma vez que o *ser*, ele próprio, aponta sua *anti-tese*, sua antítese. Dito isso, torna-se fundamental o próximo ponto (iii) a ser tratado por nós.

(iii) *o Tratado e o emprego do verbo grego εἶναι > εἴναι*

De forma bastante breve, procuramos por ora apontar não o valor semântico do verbo grego *εἴναι* (ser) como categoria gramatical à parte; como classe de palavra isolada ao extremo. Não. Cremos que isso nos ajudaria muito limitadamente. Ao contrário: estamos à procura da aptidão relacional que esse vocábulo verbal possui. Estamos preocupados em identificar níveis de interseção de *εἴναι* com outras palavras em um arranjo predicativo = copulativo, por sermos levados a crer no valor do discurso lógico. Mais ainda: por sermos levados a crer que a forma verbal *εἴναι* fora, à época de Górgias, tomada em sentido mais predicativo que propriamente existencial,²³ pois os gregos naturalmente estavam inclinados a usá-lo de maneira copulativa, reunindo sujeito(s) a seu(s) atributo(s), a seu(s) predicativo(s). Sendo assim, vejamos uma questão nuclear proveniente dos comentários de Guthrie, em sua obra *Os Sofistas*:

a tese de Parmênides depende do um e igualmente do verbo grego *εἶναι* / ser, ambos significam “Ser” (que pode se referir à relação de sujeito para com o predicado, de individual para com a espécie, de identidade etc.) e “Existir”. Lugar em que qualquer um dos dois é usado na versão em Inglês, eles se conservam de modo igual na palavra grega²⁴.

²³ DINUCCI, 2008b, p.198.

²⁴ *Ibid.*, p.196.

Em relação à Língua Portuguesa, o verbo *ser* admite naturalmente também o sentido de “existência”, de “existencial”, semelhantemente aos idiomas inglês e grego. No entanto, em consonância com Kahn, Kerferd e Dinucci, acolhemos o valor semântico “predicativo” como mais recorrente que o uso “existencial”. Até porque, em termos idiomáticos, a língua portuguesa inclui o verbo *ser* como verbo de ligação, responsável por unir *sujeito* a *predicativo do sujeito*. Em outras palavras, unir um sujeito / ente a suas aparentes qualidades e especificidades. De todo modo, segundo Kerferd²⁵, a dificuldade enfrentada por Kahn é entre o uso absoluto do verbo grego *ser*, expresso pela fórmula “*X é*”, completamente “existencial”, e seu uso “predicativo”, representado por “*X é Y*”, mas sendo mais usado, como dissemos, o “predicativo”.

Considerações finais

A tripartição do *Tratado*, a sabermos, “[...] nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros.” (*MXG*, 979a.12 ss.) se vincula imediatamente à ontologia de Parmênides. Desse modo, o *Tratado* de Górgias, por tais e tais razões, não é apenas uma inversão incabível do *Poema*. É antes um texto que propõe discurso grave e que, mediante suas três (3) proposições nucleares, parece estabelecer a dimensão participativa entre realidade de mundo e alterações nas práticas discursivas vigentes à época. Nesse sentido, então, deparamo-nos com o fato de o *ser* representar apenas um efeito do dizer em seus multifacetados campos de ação. Mais: deparamo-nos com o *ser* e sua outra face: o *não-ser*. Por fim, as intenções de Górgias apontam não apenas as três (3) proposições centrais, mas a proposição geral: o vazio do ser; sua nulidade e mudez, no ato da impossibilidade de se dizer o que é e o que não é.²⁶

²⁵ DINUCCI, 2008b, p. 94.

²⁶ CASSIN, 2005, p. 98-99.

Referências Bibliográficas

- BARBOSA; CASTRO. *Górgias: Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- CASERTANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gome de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.
- CASSIN, Bárbara. *O Efeito Sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- DINUCCI, Aldo. Análise das três teses do “Tratado do Não-Ser” de Górgias de Leontinos. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 5-22, out. 2008a.
- _____. Paráfrase do MXG do “Tratado do Não-Ser” de Górgias de Leontinos. *Trans / Form / Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 197-203, 2008b.
- FREIRE, António, S. J. *Gramática Grega*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1959.
- GUTHRIE, W. K. C. *The Sophists*. London: Cambridge University Press, 1971.
- HAVELOCK, Eric. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. Ordep José Serra. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. London: Cambridge University Press, 1981.
- KIRK; RAVEN. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 4. ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon*. Revised by Henry Stuart Jones. 9th ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- NASCENTES, Antenor. *Método prático de Análise Lógica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves / Paulo de Azevedo, 1953.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *História da Filosofia I*. Florianópolis: UFSC, 2008.
- SEXTO EMPÍRICO. *Contra os retóricos*. Trad. Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Unesp, 2013.
- UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti: Testemonianze e Fragmenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1949. fasc. 2.

GÓRGIAS E O DESPERTAR DO SONO ELEÁTICO DE PLATÃO

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

*Sem dúvida, deixei de mencionar um mundo de coisas...
(República, 509c)*

A escolha deste título, em que pese sua referência anacrônica,¹ pretende chamar atenção para o que suponho ser a influência do pensamento de Górgias na postura autocrítica de Platão em relação a um dos eixos centrais de sua filosofia, a saber, a teoria das formas.² Essa

¹ A referência é a célebre afirmação de Kant: “Confesso, francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (KANT, 2001, p. 17). Meu intuito ao usá-la foi apenas o de ilustrar, por meio de uma analogia despretensiosa, o papel que penso ter Górgias na filosofia platônica, não devendo ser estendida ao anacronismo extremo de identificar Platão como um precursor da filosofia crítica de Kant.

² Acolho a observação de Charles Kahn (1998, p. 329-330), segundo a qual a expressão “teoria das formas” em Platão deve ser tomada numa acepção ampla de “teoria”, tal como sugere o sentido etimológico: uma “visão” da realidade e não um sistema plenamente desenvolvido de teses e proposições. Donde então referir-me a ela usando letras minúsculas. Não pretendo também entrar no mérito do problema suscitado por tal assistemática, expressa, entre outros aspectos, pelos diversos termos usados por Platão para se referir às “formas inteligíveis”: *eídos*, *ousía*, *idéa*, *génos*. A esse respeito, acolho igualmente a suposição de Kahn (ibid.), para quem as diferentes formulações da teoria – encontradas em diferentes contextos de diferentes diálogos

auto-crítica é claramente identificável no final do *Crátilo* (439a-c) e apresentada em profundidade no *Parmênides* (130 ss.). No *Teeteto*, diálogo dedicado justamente à temática do conhecimento, não se tem nenhuma alusão direta às formas, o que levou muitos comentadores a supor que Platão as teria abandonado.³ No *Sofista*, assiste-se a uma profunda reformulação dessa concepção tão cara a Platão, no bojo de uma ampla crítica às vertentes de pensamento de seu tempo.⁴

Para tanto, Platão monta um cenário no qual a reformulação aí proposta à teoria das formas implicará, antes, uma revisão do eleatismo – seja porque a própria noção de forma(s) é herdeira do ser de Parmênides,⁵ seja porque a dialética platônica deriva da escola eleática.⁶

– mantêm uma única noção que permeia as diversas maneiras literárias usadas por Platão para referir-se ao que supõe serem os constituintes essenciais da realidade.

³ Ver, a esse respeito, o prefácio de José Trindade Santos à tradução Portuguesa do diálogo em PLATÃO, 2005, p. 13, n. 18.

⁴ Ao listar os diálogos acima, não pretendo defender uma leitura desenvolvimentista da obra de Platão. Aliás, sequer pretendo entrar no mérito dessa complexa questão, dado que extrapola totalmente o âmbito deste breve ensaio. Para uma apresentação e apreciação da temática cronológica, bem como das leituras unitarista e desenvolvimentista dos diálogos platônicos, Cf. BRANDWOOD, 1996, p. 90-120; ver também ZUCKERT, 2009; KAHN, 1998, cap. 2; VLASTOS, 1995, p. 135; ROWE, 2011, cap. 2.

⁵ SANTORO (2011, p. 13), sintetiza a filiação platônica a Parmênides nos seguintes termos: “Platão faz a escola eleática gravitar em torno da ideia do uno, que para ele é o núcleo da concepção ontológica de Parmênides e seus sucessores imediatos, tal como expõe também no outro diálogo que versa sobre o método da escola, justamente intitulado *Parmênides*. O uno tem para Platão importância ontológica e lógica capital na constituição de sua teoria das ideias, por isso ele mesmo faz questão de declarar-se da família, mesmo à sua moda, como um filho rebelde que ousa refutar o pai” (ver referência completa na nota 8.1, abaixo).

⁶ Segundo Diógenes Laércio (8.57), Aristóteles aponta Zenão como o inventor da dialética (No diálogo *Parmênides*, tem-se a narrativa de um episódio em que o personagem homônimo, juntamente com seu discípulo Zenão, visitaram Atenas e conversaram com Sócrates quando este ainda era jovem. Na ocasião, Parmênides já estava velho, contava cerca de 65 anos, enquanto Zenão é retratado como um homem na faixa dos quarenta anos (*Parmênides*, 127b). Nesse suposto encontro, a teoria das formas é submetida

Embora as provocações de Górgias não apareçam explicitamente associadas ao seu nome no *Sofista*, o tratado de sua autoria – *Perì tou mè óntos è perì phýseos* – aponta as mesmas oposições entre as doutrinas da época que Platão irá examinar nesse diálogo. Com efeito, no parágrafo 2 do tratado de Górgias, na versão de MXG lemos:

E que não é, combinando os dizeres de outros – de todos que, falando acerca dos entes, declaram entre si coisas contrárias, como parece, uns demonstrando que os entes são um e não múltiplos, outros que são múltiplos e não um, ora que são não-engendrados, ora que são gerados – é o que Górgias conclui de uma parte e de outra. Pois é necessário, diz ele, se algo é, que não seja nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado; logo, nada seria, pois, se fosse alguma coisa, seria um ou outro desses atributos. Que não é nem uno nem múltiplo, nem não-engendrado nem gerado, ele se propõe a demonstrar, em parte, como Melisso e, em parte, como Zenon, após uma primeira demonstração bem própria a ele, na qual diz que não é possível nem ser nem não-ser.⁷

a rigoroso exame crítico e as inúmeras aporias nela identificadas são atribuídas por Parmênides a então juventude de Sócrates (135c). Contudo, o velho eleata adverte que, apesar das aporias que suscita, as formas são imprescindíveis para garantir a própria possibilidade do pensar e do dialogar (135b-c). Já no contexto dramático do *Sofista*, muito tempo ter-se-ia decorrido desde então e Sócrates é quem já seria um velho. Surge aí um outro eleata da escola de Parmênides e Zenão, convidado por Sócrates a conduzir o diálogo com o jovem Teeteto, cujo desenrolar, como sabemos, levará à reformulação da teoria das formas. Tudo se passa, portanto, como se Platão quisesse mostrar que a crítica à sua teoria das formas implicaria, antes, uma revisão dos princípios centrais da principal doutrina sobre a qual ela se teria erigido – o eleatismo.

⁷ Texto grego transliterado: [2] *kai hótì mèn ouk éstì, suntheis tà hetéroiis eíreména, hósoi perì tôn ónton légontes tanantía, hos dokoúsi, apopháinontai autoíis, oi mèn hótì hèn kai ou pollá, oi dè aú hótì pollá kai oukh hén, kai oi mèn hótì agéneta, oi d'hos genóména epideiknúntes taúta, sullogízetai kat' amphotéron. Anánke gár, phesín, eí tí éstì, méte hèn méte pollá eínai, méte agénneta méte genóména, oudèn àn eíe. Eí gár*

Ademais, à medida que o tratado do Leontinense se constitui como uma verdadeira paráfrase invertida do poema de Parmênides, *Peri phýseos*,⁸ parece exercer forte influência sobre a revisão a que se assiste no diálogo platônico, cujo fio condutor é justamente a caça ao sofista. Assim sendo, a autocrítica de Platão passa, necessariamente, por uma crítica aberta ao eleatismo e às concepções sobre o ser defendidas por outras escolas; implica, sobretudo, uma tentativa de responder às devastadoras provocações de Górgias a qualquer projeto de investigação ou especulação acerca da realidade (seja esta entendida como a *phýsis* dos naturalistas, seja como o *lógos* de Heráclito,⁹ ou como o *ser* parmenídeo). Nesse sentido, o *Sofista* acaba por incluir também uma crítica à célebre oposição entre *phýsis* e *nómos*, difundida pelo movimento homônimo.¹⁰

mè eie ti, toúton àn thátera eie. Hóti ouk éstin ouíte hèn ouíte pollá, ouíte agéneta méte genóména, tà mèn hos Mélissos, tà dè hos Zénon epikheiréi deiknúein metá tèn próten ídion autoú apódeixin, em hê légei hóti ouk éstin ouíte éinai ouíte mè éinai. (ver nota 8, abaixo).

- 8 Não nos compete entrar no mérito dos problemas relativos à reconstrução de ambas as obras. Remetemos, portanto, o leitor, às seguintes traduções: 1) PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002; *Filósofos Épicas I: Parmênides e Xenófanes: fragmentos*. Edição do texto grego, revisão e comentários de Fernando Santoro. Revisão Científica de Néstor Cordero. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional & Héxis Editora, 2011. 2) GÓRGIAS. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. Apresentação e tradução por Aldo Dinucci. *Trans / Form / Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 197-203, 2008; MARTINEZ, Josiane T. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser*, de Górgias. Tese de doutorado em Letras Clássicas, apresentada ao departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2008; “Tratado do Não-Ente”. “Elogio de Helena”. Tradução, Introdução e comentários de COELHO, M. C. M. N. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, n. 4, p. 11-28, 1999.
- 9 É o que atesta o célebre trecho do fragmento II (DK22B1): “Todas as coisas vêm a ser segundo este logos (*gignómenon gàr pánton katà tòn lógon tónde*)”. HERÁCLITO, 2002, p. 51.
- 10 O convencionalismo crescente no século V é propagado não só por outros sofistas

Face à magnitude da problematização que Górgias lança ao conhecimento a partir de sua glosa aos enunciados mais caros ao eleatismo, cumpre notar que Platão não a tomará como um exercício retórico de iconoclastia, apesar das inversões e peripécias linguísticas usadas pelo Leontinense até os limites da aporia. Ou seja, Platão não parece reconhecer, na crítica de Górgias, apenas um jogo de palavras que pretende desqualificar as premissas eleáticas para nos levar, estonteados, a concluir que nada existe. Antes, esta é a nossa tese, Platão parece bastante atento à pertinência de tal provocação; acolhe-a, por assim dizer, como se ela denunciasse a presença, no eleatismo, mas também em concepções supostamente antagônicas – como o mobilismo de Heráclito ou o pluralismo de Empédocles – de um pressuposto basilar *taken as granted*, isto é, aceito como algo dado e mantido inquestionado até a denúncia dos sofistas. Refiro-me à identidade entre *phýsis* e *lógos*, presumida desde a tradição poética¹¹ e, segundo Oliveira¹², assimilada por alguns naturalistas a partir das práticas jurídicas.¹³

O questionamento de tal identidade pelos sofistas em geral e por Górgias em particular parece exercer em Platão um duplo efeito:

além de Górgias, mas já está presente nas narrativas de Heródoto sobre costumes diferentes cultivados por outros povos, bem como nos tratados de medicina, nos quais se encontra pela primeira vez a oposição entre *phýsis* e *nómos*. A respeito do movimento sofista, ver UNTERSTEINER, 2012; WOODRUFF, 2009, p. 365-388; CASERTANO, 2010.

¹¹ Conforme salienta TORRANO, 2001, p. 17: “Este poder da força da palavra se instaura por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa.

¹² OLIVEIRA, 2013, p. 55.

¹³ Cf. *Ibid.* O autor defende que a ideia de um mundo ordenado, submetido a leis, seria inspirada na legalidade jurídica instaurada pelos primeiros legisladores: “De fato, pode-se dizer que o procedimento filosófico fundamental desenvolvido pela cosmonomia pré-socrática consistiu em transpor para o plano da natureza a legalidade jurídica instaurada no seio da *pólis*, instituindo com isso uma perfeita correspondência entre as dimensões da *phýsis* e do *nómos* e desembocando, consequentemente, na concepção de uma legalidade cósmica e universal, entendida como fonte de fundamento último da legitimidade das normas humanas” (p. 55).

1. Por um lado, o de esforçar-se para evitar o risco de dogmatismo trazido pela tradição eleata. A esse respeito, conforme veremos adiante, a deusa do poema de Parmênides indica o caminho do “que é” (*tò eón*) como único caminho de investigação. Dadas as ambiguidades concernentes ao uso do verbo ser (*einai*) e de sua forma substantivada *tò eón*, torna-se possível interpretar o programa da escola eleata como se ele afirmasse que todo discurso exprime a realidade existente, não havendo lugar para o discurso falso.
2. Por outro lado, a premência de afastar o risco de um vazio epistemológico e, no limite, da ausência de parâmetros que garantam a comunicabilidade linguística, provocados pela intangibilidade do ser pelo *lógos*. Com efeito, se o *lógos* nada diz acerca da realidade, como garantir, como quer Górgias, que por meio dele se possa persuadir alguém a acatar alguma posição no mundo prático?

Assim, Platão submete a exame sua própria teoria das formas, a partir da crítica dos sofistas às correntes de pensamento da época que adotam o pressuposto da identidade entre *phýsis* e *lógos*, até então intocado. Porém, não deixa de fora a crítica à função que o *Tratado do não-ser* de Górgias relega ao discurso quanto a sua capacidade de conhecer e comunicar a realidade.

Com efeito, o próprio título do diálogo; o interjogo dramático-teórico que Platão articula com a proposta de caçar o sofista (218d); a primeira definição que o sofista recebe, qual seja, de caçador de jovens ricos (*néon plousíon kai endóxon gignoméñ théra prosretéon*) (223b); toda essa montagem permite entrever que Platão pretende, com a caça ao caçador, assimilar os aspectos pertinentes de sua crítica ao eleatismo, recusando, contudo, seu pessimismo epistemológico.

O que surpreende, sobretudo se se considera a fama de Platão em detratar os sofistas, é o modo como, desde o início do diálogo (217a), sofista e filósofo são confundidos; tanto que, próximo ao final (253c), o Estrangeiro é levado a reconhecer que a caça ao sofista os conduziu

a encontrar o filósofo. Assim, a proposta de caça ao sofista talvez possa ser pensada como uma metáfora da necessidade de a filosofia capturar (*theráo*) – e aqui se entenda “capturar” tanto no sentido de assimilar, quanto no de responder, com os recursos usados pelo adversário – os argumentos daquele sofista – Górgias – que lança a ela as provocações mais ameaçadoras. Desse modo, ao capturá-las, Platão inverte o que seria uma ameaça e a transforma numa excelente oportunidade para a filosofia repensar a si mesma em seus pontos cruciais:

1) na relação que pode manter com o saber: ao receber a provocação de Górgias, a filosofia platônica reitera a si mesma em sua relação aproximativa com o saber. Nessa perspectiva, reatualiza a concepção já defendida por Xenófanes, segundo a qual o saber humano é precário e apenas aproximativo, cabendo somente aos deuses seu pleno alcance;¹⁴

2) a relação que o *lógos* mantém com o ser; ou seja, em que medida e de que maneira a realidade pode ser apreendida pela linguagem.

Em outros termos, Platão vale-se das provocações de Górgias para mostrar que a sofística, no limite, mantém uma relação de colaboração (*koinonía*) com a filosofia, tal que esta não pode ser pensada senão a partir de certo entrelaçamento (*symploké*) com aquela. Com efeito, é justamente a relação entre filósofo e sofista que deflagra toda a investigação levada a cabo no diálogo. Mais especificamente, Sócrates, ao deparar-se com o Estrangeiro de Eleia convidado por Teodoro a participar da discussão, lança-lhe a questão a respeito de o sofista, o político e o filósofo constituírem um único gênero (*génos*), ou ainda, dois ou três gêneros distintos (*Sofista*, 216c-217a). Sócrates admite a possibilidade de se tratar de um único gênero, antecipando, desse modo, a noção que mais adiante o Estrangeiro irá abordar, qual seja, a noção de comunidade (*koinonía*) de gêneros (*Sofista*, 251a-259e).

¹⁴ “E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo de que falo; pois se, na melhor das hipóteses, ocorresse-lhe dizer algo perfeito, ele mesmo, no entanto, não saberia; opinião é o que se cria sobre tudo” (XENÓFANES, *Fragmentos*, DK, B34); “Os deuses de início não mostram tudo aos mortais, mas os que investigam, com o tempo, descobrem o melhor” (XENÓFANES, *Fragmentos*, DK B19), trad. de Fernando Santoro.

À medida que Sócrates solicita ao Estrangeiro que o substitua na condução da investigação (217c), assistimos à maestria do entrelaçamento (*symploké*) entre os planos dramático e temático proposta por Platão. Desse modo, num estilo não menos retórico que o de Górgias, reserva ao hóspede de Eleia a tarefa de dar a resposta à provocação ao eleatismo lançada no *Tratado do não-ser*. Em 253e-254a, o eleata admite a dificuldade de se identificar tanto o sofista quanto o filósofo, porém, por razões opostas: enquanto aquele escapa (*apodidáskon*) na obscuridade do não-ser (*tèn toú mè óntos skoteinónteta*), este mantém-se sempre (*aeì proskeímenos*), pelo raciocínio (*dià logismôn*), no âmbito do ser (*tê toú óntos*). É a luminosidade (*tò lamprón*) dessa região que não é acessível aos olhos da alma da maioria, uma vez que eles são incapazes de se manter fixos sobre o que é divino.¹⁵

Assim, a complexidade da relação entre sofista e filósofo proposta por Platão nesse diálogo serve como uma analogia para se pensar a complexidade da relação entre ser e não-ser. Ou seja, Platão esforça-se por mostrar que tal relação pode se dar numa perspectiva que abriga a ambiguidade entre contrários – o que admite tanto a harmonia, quanto a oposição – e não necessariamente a contradição. Ora, a relação de harmonia / oposição entre pares de opostos é um tema amplamente abordado pela cultura grega desde a tradição mítico-poética,¹⁶ entrando para a filosofia através de pensadores como Anaximandro, Pitágoras, Heráclito e sofistas.¹⁷ Já a noção de contradição aparece na esfera da

¹⁵ ...dià tò lampròn aú tês khóras oudamôs eupetès ophthênai: tà gàr tês tòn pollôn psykhês ómmata kartereîn pròs tò theíon ophorónta adúnata

¹⁶ No próêmio da *Teogonia*, por exemplo, lemos os seguintes versos:

“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,

sabemos muitas mentiras dizer, símeis aos fatos

e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (Hesíodo. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminura, 2001, versos 26 a 28). Outro exemplo amplamente mencionado é o termo *phármakon*, cujo significado é, ao mesmo tempo, remédio e veneno. Sua ambiguidade é usada tanto por Górgias, no *Elogio de Helena* [14], para se referir ao poder do lógos, quanto por Platão, no *Fedro* (256e), para se referir à função da escrita.

¹⁷ Cf. MCKIRAHAN, 2013.

lógica inaugurada por Parmênides. Porém, tal como Górgias, Platão interpreta essa noção no *Sofista* (241a), como se ela negasse a falsidade do discurso; algo que, todavia, implicaria em autocontradição, à luz das evidências factuais do *pseudos lógos*. Nesse sentido, Platão vai usar a caça ao sofista para mostrar que a prática discursiva de tal figura é a própria exemplificação de que é possível combinar (*symploké*) o “que não-é” e “o que é”. Diante disto, justifica a necessidade de suspender o interdito de Parmênides – que o não-ser não é –, configurando-se o célebre auto reconhecimento do Estrangeiro como parricida (*patrolaiás*).¹⁸

Tem-se, por conseguinte, uma forte influência de Górgias na condução de toda a argumentação do diálogo. Com efeito, conforme mencionamos acima, Platão segue o roteiro das vertentes de pensamento listadas na crítica do Leontinense; reexamina-as e reagrupa-as nos seguintes pares de opostos: pluralistas-monistas (243d-244b), materialistas-idealistas (245e-246e) e mobilistas-imobilistas (248c-249bc). Contudo, ao invés de chegar à conclusão de Górgias, segundo a qual a falta de concordância entre as escolas confirmaria sua tese de que o ser não é e o não-ser é, Platão realiza uma dupla jogada: valendo-se do mesmo expediente que utiliza para defender a relação entre as coisas através da noção de “mescla” (*meiktón*), propõe uma mescla de todas as concepções submetidas a exame – incluindo a de Parmênides e a do próprio Górgias –, de modo a integra-las à sua teoria das formas revisada.

Nessa reconfiguração, os pares de opostos destacados são os gêneros Movimento-Repouso e Mesmo-Outro, em suas possíveis comunicações com o Ser, bem como entre si. Cumpre destacar que a contradição nesse contexto se aplica à relação entre movimento e repouso. Os dois opostos não podem se comunicar, dada a total contrariedade entre eles (*Sofista*, 256a).

No *Sofista*, portanto, noções como “mescla” (*meikton*), “entrelaçamento” (*symploké*), “comunicação” (*koinonía*), e “combinação” (*synarmózo*) são de fundamental importância para se vislumbrar

¹⁸ (*Sofista*, 241 d3). Conforme salienta Fronterotta (2008, p. 335), o termo grego *patrolaiás* recobre uma ampla significação (agressor, alguém que mata). Porém, o tradutor baseia-se no uso, logo a seguir, do termo *patér* em (241d5), referindo-se a Parmênides como um pai espiritual.

saídas tanto para as aporias concernentes à teoria das formas – apontadas, sobretudo, no *Parmênides* –,¹⁹ quanto para as questões da incognoscibilidade e da incomunicabilidade, lançadas por Górgias.

Uma das saídas é a suposição de que a relação entre ser e *lógos* não é nem a de presumida identidade – como reza a tradição poética, herdada pelos primeiros filósofos – nem a de incomensurabilidade, como propalam os sofistas; antes, tem-se, a partir de 260a, todo um trabalho de argumentação que permite supor que o *lógos* é um gênero do ser (*pròs tò tòn lógon hemîn tôn ónton hén ti genôn eínai*). Esta suposição permite refutar os adversários da Musa (*ámousos*) e da filosofia (*aphilósophos*), segundo os quais só se pode dizer de “x” que ele é “x”. Em outros termos, se não se supuser que, tal como o ser, o *lógos* tem a propriedade intrínseca da combinação (*symploké*), o discurso é inviabilizado e, com isto, tanto a poesia, quanto a filosofia.

Cumprе ressaltar, contudo, que ao se atribuir ao *lógos* o estatuto de gênero do ser, a ênfase deve recair não sobre a sua ontologização, o que tornaria difícil propor, tal como fará o Estrangeiro, que o não-ser é no plano do *lógos*, à media que é **outro** em relação ao ser. Por conseguinte, a ênfase deve recair sobre a possibilidade de analogia (*oíos*)²⁰ entre ser e *lógos*. Desse modo, torna-se possível supor que, tal como as letras do alfabeto têm a propriedade de combinar-se (*synarmózo*), sendo necessário que assim seja para se formar discursos, as formas também seriam pressupostas como necessariamente dispostas a combinar-se. Consequentemente, as formas – de modo um tanto diferente de como são abordadas no *Fédon*, *República* e *Crátilo* –,²¹ devem ter a propriedade de se entrelaçar (a partir de certas regras), assim como o discurso requer relações cabíveis entre suas partes constituintes.²²

¹⁹ Cf. *Parmênides*, 127b ss.

²⁰ *Sofista*, 253a.

²¹ Cf. *República* 402a; *Fédon*, 75d; *Crátilo*, 389e.

²² No *Sofista*, 262a-d, o Estrangeiro sustenta a concepção de *lógos* segundo a qual ele é composto pela combinação de nomes e verbos (*symplékon tà rhémata tois onómazi*), enquanto no *Crátilo* 385c, Sócrates supõe que a parte mínima do *lógos* é o nome (*lógou smikróteron mórion he ónoma*). Porém, não podemos esquecer que, neste diálogo, na longa sessão dedicada às etimologias (391c-428c), o próprio

Até aqui, vimos antecipando as complexas relações do pensamento de Platão com o eleatismo e com Górgias, sobretudo no âmbito do *Sofista*. Contudo, a fim de melhor avaliarmos a repercussão, no filósofo ateniense, das provocações de Górgias ao eleatismo, convém destacarmos os fragmentos de *Peri Phýseos*, de Parmênides, seguidos dos trechos da paráfrase invertida, propostos pelo mestre da retórica.²³ Assim sendo, lemos na reconstrução do poema:

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste –
quais os únicos caminhos de investigação que há para
pensar:
um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a realidade);
o outro que não é, que tem de não ser,
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível,
nem indicá-lo [...] pois o mesmo é pensar e ser.²⁴

nome é pensado como a contração de uma expressão (Trindade Santos, comunicação pessoal). Um exemplo seria o nome “homem” (*ánthros*), cuja etimologia proposta significa que o homem é o único animal que, simultaneamente, “olha” (o verbo no infinitivo presente é *horáu* e no infinitivo perfeito é *opôpe*) e “examina” (*anathrei*) aquilo que vê. *Ánthros*, portanto, seria a contração de *anathrôn ha opôpe* (*Crátilo*, 399c). Mesmo assim, constata-se uma diferença entre os dois diálogos, de grande impacto sobre a relação entre linguagem e realidade. Com efeito, no *Crátilo* (387c), admite-se que o nomear produz discursos (*oinomázontes gár pou légousi toùs lógous*), o que dá margem a uma concepção atomista tanto do próprio discurso, quanto das formas. Já no *Sofista*, uma coleção de nomes não é suficiente para produzir discurso; ou seja, o nome perde sua propriedade descritiva, tal que se faz necessário relacionar nome e verbo. Como consequência, o atomismo parece dar lugar a uma concepção relacional tanto do discurso, quanto da realidade.

²³ Segundo Barbara Cassin, o tratado de Górgias só pode ser compreendido como um discurso segundo, em relação ao Poema de Parmênides.

²⁴ PARMÊNIDES, *Da Natureza*, frag. 2-3, tradução de José Trindade Santos. In: *Filósofos Épicas I...*, 2011, p. 89).

Já no tratado de Górgias, na versão do autor anônimo, conhecida como *De Melisso, Xenophane e Gorgia* (MXG), lemos:

(1) Nada, diz (Górgias) é. Se é, é incognoscível; se é e é incognoscível, não pode ser mostrado a outros.

[...]

(3) De fato, se o não-ser é não ser, o não-ente seria não menos que o ente, pois o não-ente é não-ente, e o ente, ente, de modo que as coisas efetivas não mais são do que não são.

[...]

(10) Mas, se cognoscíveis, como alguém, diz Górgias, poderia mostra-las a outrem? Pois o que alguém viu, diz ele, como o enunciaria em um dizer? Ou como aquilo se tornaria evidente para aquele que ouviu, sem ter visto? Com efeito, assim como a visão não conhece o som da voz, a audição não ouve as cores, mas sons; e aquele que diz, diz, mas não uma cor nem uma coisa.²⁵

Ora, não é novidade que *eînai* tem várias acepções no Grego. Desde os estudos de Charles Kahn,²⁶ tornou-se plausível sustentar a polissemia que o termo carrega, bem como o proveito que os pensadores antigos puderam tirar das ambiguidades aí contidas. A leitura de Kahn se contrapõe à interpretação unicamente existencial de *eînai*, sustentada, entre outros, por Barnes²⁷. De acordo com tal interpretação, o *tò eón* de Parmênides se refere à realidade existente. Porém, no estilo épico adotado pelo eleata, tem-se um enquadramento mítico do

²⁵ Tradução de Josiane Martinez. Para acesso e informações sobre essa versão do texto grego, cf. CASSIN, 1998. A edição crítica de Cassin dessa versão do *Tratado Sobre o Não-Ser* foi originalmente publicada em *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Lille: Presses Universitaires de Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980. Há também a versão de Sexto Empírico, na obra *Adversus Mathematicus*. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 1933-49, 4 v.

²⁶ Cf. KAHN, 2013, p. 96 (tradução livre de minha autoria. Ver também KAHN, 2003; KAHN, 2004, p. 381-405.

²⁷ BARNES, 1979, p. 161-165.

conteúdo apresentado no poema, no qual a deusa revela a via do ser como a via da verdade, distinta daquela na qual vagueiam os mortais, surdos e cegos, guiados pelo costume muito experimentado da opinião.²⁸ Isso deu margem a que se interpretasse tal realidade como um plano transcendente, contraposto àquele em que nós, mortais, transitamos: o plano das sensações, por meio do qual a realidade existente primeiro nos afeta.

A leitura de Kahn, por outro lado, permite uma interpretação mais lógica e menos metafísica de *eînai*, à luz da qual o termo possui uma função sintática – predicativa – e três funções semânticas: existencial, veritativa e identitativa. Contudo, adverte o comentador, o uso mais comum do verbo no Grego é na construção em que ele funciona como cópula, ou seja, na sua função predicativa. Assim, “o que é” é “alguma coisa”. Nos termos da filosofia da linguagem contemporânea, trata-se do uso proposicional do verbo, expresso na fórmula “S é P”, em que S é um sujeito, a quem ou ao qual se atribui um predicado P. À luz da análise de Kahn, portanto:

devemos entender a concepção do Ser de Parmênides, como tomando a predicação como sua base, mas também incluindo todos os três valores semânticos de *eînai* [...] Assim, uma ocorrência do “é” (*estí*) ou “sendo” (*eón*) no poema de Parmênides pressupõe a predicação da forma “S é P” e afirma: 1) a existência de um sujeito; 2) a instanciação de um predicado; e 3) a combinação dos dois num estado de coisas. Esta é a estrutura lógica do conceito de Ser em Parmênides, assim como em Platão, formulados nos termos da análise linguística moderna.²⁹

²⁸ “Desta primeira via de investigação te <afasto> e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem, vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; e são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão [indecisa, que acredita que o ser e o não-ser são o mesmo e não o mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas”. Frag. 6, tradução de José Gabriel Trindade Santos. In: *Filósofos Épicos I...*, 2011, B6, p. 91.

²⁹ KAHN, 2013, p. 97.

Trindade Santos,³⁰ por sua vez, admite a polissemia do verbo, mas defende uma interpretação distinta da que é apresentada por Kahn. Propõe uma leitura antepredicativa de *einai* no fragmento B2 do Poema de Parmênides. Nas palavras do autor, a leitura antepredicativa permite

explorar a ausência de sujeito e predicado nas formulações dos caminhos, recusando às formas de *einai* usadas o valor da cópula que relacionaria um sujeito com um objeto do conhecimento, um e outro supostos. Ao contrário, num contexto antepredicativo, os dois caminhos são lidos como nomes. Se é postulado que “que é” é o nome do qual pode haver conhecimento, “que não é” será um nome negado, um “não nome”, cujo “conhecimento” não poderá ser “consumado.”³¹

Enquanto para Kahn³² a função predicativa de *einai* já seria pressuposta desde Parmênides, para Trindade Santos³³ o eleata ter-se-ia dedicado à tarefa prévia de estabelecer os parâmetros lógicos do conhecimento. Neste caso, somente no *Sofista* é que Platão iria explicitar a forma predicativa do discurso, cujas diversas possibilidades, todavia, só viriam a ser exploradas por Aristóteles.

Longe de pretendermos adentrar na complexidade desse conflito de interpretações, nosso intuito é tão-somente mostrar que tanto na leitura de Kahn, quanto na de Trindade Santos é legítimo depreender uma empresa lógica contida no poema. Com isto, tem-se uma espécie de deflação da dimensão metafísica³⁴ que lhe é atribuída à luz dos comentários de Simplício³⁵ e ancorada, também, no cenário mítico-poético

³⁰ TRINDADE SANTOS, J. G. A leitura de “é / não-é” a partir de Parmênides, B2. *Dissertatio*, Pelotas, n. 36, p. 11-31, verão de 2012, p. 18.

³¹ *Ibid.*

³² KAHN, *op. cit.*

³³ TRINDADE SANTOS, *op. cit.*

³⁴ No sentido de constituir uma substância, de implicar algum tipo de espacialidade.

³⁵ Conforme adverte Santoro (2011): “Simplício quer rebater a crítica de Aristóteles

criado pelo eleata para apresentar sua concepção de *phýsis*. Nesse sentido, talvez a própria escolha de Parmênides pelo gênero poético possa ser pensada como uma estratégia para conferir veracidade revelatória – e com isso livrar-se da imputação de autocontradição – àquilo que pretende denunciar como fonte de equívoco numa investigação (*dizésios*): a opinião dos mortais (*brotôn dóxas*), pois que costuma misturar “o que é” e o “que não é”. O recurso poético, portanto, permite que um ser divino, de fora do plano da opinião, revele ao jovem (alguém que é mortal, mas que, todavia, pretende conhecer), o único caminho para a investigação: o caminho do “que é”.

Na perspectiva lógica, trata-se do caminho da determinação. O “que não é”, por ser totalmente indeterminado, estaria vetado de antemão a qualquer investigação. Com efeito, quando se diz, por exemplo, “Sócrates é”, ou “Sócrates é ateniense”, tem-se a determinação de um sujeito, sobre o qual se pode dizer que existe ou que é natural de uma determinada localidade, no caso, Atenas. Ao contrário, quando se diz “Não-Sócrates”, tem-se tamanha indeterminação, que nada pode ser acrescentado a tal sujeito.

De resto, a leitura lógica permite interpretar os “sinais do ser”, elencados no fragmento 8, numa perspectiva que suponho deflacionária em relação à identificação de um plano transcendente para o ser inteligível. Ou seja, os sinais do ser – é ingerado e indestrutível, indivisível, imóvel e completo – devem ser entendidos como pré-condições lógicas do próprio pensar investigativo revelado pela deusa.

Passemos agora a um exame – igualmente breve – de alguns aspectos do tratado de Górgias, tomado como um discurso segundo em

no *De caelo* (298b 14 = DK A 25), que imputa a Parmênides justamente o fato de ter considerado o sensível como o inteligível sem distinguir ontologicamente os entes corruptíveis dos incorruptíveis. Simplicio cita a passagem para mostrar que Parmênides faria a distinção entre o ser inteligível (*tên mên toû óntos óntos toû noetoû*) e o devir sensível (*tên dè toû ginoménoû toû aisthetoû*) porque, segundo Simplicio, Parmênides chama de verdade o que é e de opinião o que devém (*diò perì tò òn alétheian einai phesi, per'í dè tò ginómenon dóxan*). Cf. com. de Ruggiu, in REALE, 2003, p. 200-209 e RAMNOUX, 1979, p. 32 ss, apud SANTORO, op. cit., p. 85, n.18.

relação ao poema de Parmênides. Nosso objetivo, cumpre lembrar, é chamar a atenção para a influência que a provocação do Leontinense ao eleatismo parece exercer sobre a autocrítica de Platão à teoria das formas no *Sofista*.

Em *Peri tou mè óntos è peri phýseos*, Górgias tira todo o proveito das ambiguidades de *einai* para inverter os postulados da escola eleática; confunde propositadamente as funções semânticas do termo para nos levar a concluir, com seu exercício lógico, que o ser (parmenídeo) não é e o não-ser é. Vejamos algumas das estratégias do sofista:

1) Vale-se da função identitativa de *einai* para em seguida tirar uma conclusão no sentido existencial. Assim, se se pode dizer: “não-ser” é “não-ser”, então “não-ser” é (o mesmo que) ser, já que o ser é;

2) Refuta a tese parmenídea, segundo a qual o mesmo é ser (*einai*), pensar (*phronéin*) e dizer (*légein*), alegando que, se assim fosse, nada seria falso (*ei d'óntos, oudèn án einai pseúdos*). Para tanto, lança mão de uma acepção existencial factual de *einai*, e não lógico-semântica. O exemplo usado é o de que se pode pensar (e mesmo dizer) que carros combatem no mar – o que, do ponto de vista dos fatos, não ocorre;

3) Por outro lado, vale-se da identidade proposta pela escola eleata para afirmar que, se as coisas vistas e ouvidas (*tà horómena kai akouómena*) são pensadas, então elas são (existem, nesse caso, tanto na acepção lógico-semântica, quanto factual);

4) Conclui que os preceitos eleatas não permitem julgar a superioridade do pensamento daquilo que se vê e ouve (e que, portanto, existe) em relação àquilo que se concebe, mas não existe. Com isto, demonstra ser mais plausível que “as coisas” (*tà prágmata*) sejam e o ser de Parmênides não seja.

5) Afirma que “se diz o dizer” (*légei légein*) e não “as coisas” (*tà prágmata*). Dada a conotação bastante concreta de *tà prágmata*, que inclusive pode ser traduzida como “negócios” ou “atos”, depreende-se de sua argumentação que o aspecto existencial de *einai* por ele defendido é o do plano factual – percepções e ações – e não o plano lógico. Entre ser e dizer há, portanto, a percepção.

6) As coisas vistas e ouvidas não são o mesmo que “as coisas”,

mas percepções das coisas. Não podemos, pois, garantir que estas são fiéis àquelas – donde então que não poderemos conhecer o ser;

7) Mesmo se o pudéssemos, não poderíamos comunicá-lo, pois só dizemos dizeres e não o ser (portanto, o *lógos* diz o não-ser, o que seria um contrassenso);

8) Também não podemos assegurar se a percepção de uma pessoa é igual à de uma outra – donde se conclui que o ser não só não pode ser comunicado, mas, se o pudesse, não seria compreendido.

9) O ser não pode ter relação com os sinais revelados pela deusa do poema (ingerado, indestrutível, indivisível, imóvel e completo), uma vez que “as coisas” (o plano factual) são geradas, destrutíveis, divisíveis, móveis e incompletas. Novamente, o ser de Parmênides não é (não existe enquanto fato).

À luz desses contundentes argumentos, tem-se em Górgias uma espécie de incomensurabilidade entre ser, pensar e dizer. Em outros termos, haveria algo como um fosso ou uma fratura entre realidade e discurso,³⁶ tal que não seria possível empreender nenhum projeto ontoepistêmico do tipo anunciado por Parmênides.

Segundo Untersteiner³⁷, diferentemente da tradição eleata, Górgias defende uma concepção trágica do ser e do conhecer. Para o comentador, enquanto os pré-socráticos (Parmênides aí incluído) supunham uma noção de *phýsis* como “substância, força e processo de nascimento, tudo junto e inseparavelmente”³⁸, tal que o devir seria dominado pelo ser, para o Leontinense, *phýsis* seria *díke* (justiça). Esta, contudo, seria pensada à luz da tradição poética de Píndaro e da poesia trágica; implicaria, pois, conflito entre justiças (*díkai*) opostas e irredutíveis; ou ainda, uma antítese insanável com *Bía* (violência). Na concepção trágica de Górgias, o ser é que é dominado pelo devir, dissolvendo-se assim todo pressuposto ontológico e gnosiológico³⁹.

³⁶ A esse respeito ver CASERTANO, 1996, p. 203.

³⁷ UNTERSTEINER, 2012, p. 149-283.

³⁸ *Ibid.*, p. 222.

³⁹ *Ibid.*

Com efeito, essa perspectiva abandona qualquer concepção referencialista e / ou idealista⁴⁰ do *lógos*; a função deste não é a de conhecer, mas a de guiar a alma (*psikhagogía*), afetando suas paixões por meio da persuasão (*peithó*). Ora, Platão parece bastante atento tanto ao aspecto trágico, quanto ao papel persuasivo do *lógos*. Em relação ao primeiro, lemos, no *Crátilo*, 408c:

Sócrates: Sabes que o discurso significa todas as coisas e fá-las rodar e virar, e tem duas formas, o verdadeiro e o falso [...] Ora, o que é verdadeiro é liso e divino, e mora no alto, entre os deuses, enquanto o que é falso mora cá em baixo, entre os homens comuns, é rude e semelhante ao bode [*tragikós*], pois é aqui, na vida trágica, que mais se encontram os mitos e as falsidades.⁴¹

Quanto ao caráter persuasivo do *lógos* e seu papel de condução da alma, o *Fedro* é abundante. Destacamos o seguinte trecho:

Sócrates: A retórica não é a arte de conduzir as almas por meio da palavra [...]? Nunca ouviste falar das artes oratórias de Nestor e de Odisseu, por eles compostas nos intervalos da campanha sob os muros de Troia? E de Palamedes, também nunca ouviste falar nada?
Fedro: Nunca, por Zeus, nem nas de Nestor, a menos que tenciones apresentar-nos Górgias como Nestor, ou um Trasímaco e um Teodoro como Odisseu. (PLATÃO, *Fedro*, 261b-c, trad. de Carlos Alberto Nunes).

Assim, tudo se passa como se Platão, ao mesmo tempo em que reconhecesse que Górgias teria certa razão em supor a tragicidade do mundo em que vivemos, bem como que o *lógos* tem um papel psicagógico, almejasse a possibilidade de não nos rendermos diante das

⁴⁰ Ou seja, a linguagem não tem o papel nem de imagem da realidade, nem de imagens mentais. A esse respeito, cf. MOURELATOS, 1987, p. 135-170.

⁴¹ PLATÃO, *Crátilo*, 408c. Tradução de Maria José Figueiredo.

consequências gnosiológicas e éticas de tal concepção. Com efeito, ao supor que o *lógos* não produz conhecimento, a doutrina de Górgias tem que aceitar que, pelo discurso, um mesmo orador possa fazer uma mesma coisa parecer, às mesmas pessoas, ora justas e ora injustas (*Fedro*, 261d). As consequências práticas dessa ambiguidade irreduzível são ilustradas, conforme veremos logo adiante, na *Defesa de Palamedes*, de autoria do próprio Górgias.

É importante, contudo, atentar para os aspectos que Woodruff⁴² esclarece acerca do pensamento de Górgias. Apesar de ser avesso a um projeto gnosiológico, o sofista não poderia ser considerado nem cético, nem relativista, visto que: 1) o cético (no contexto antigo) abstém-se de toda crença, inclusive das negativas, como as que Górgias sustenta no Tratado do não-ser; 2) o relativista sustenta teses positivas e locais, como é caso de Protágoras, para quem algo pode ser verdadeiro para uma pessoa, enquanto pode não ser para outra – já o tratado de Górgias sustenta teses negativas e globais, como a de que o ser é incognoscível para todos⁴³.

Ademais, o comentador adverte que o sofista reconhece haver uma opinião melhor a ser acatada pela audiência, o que não é o caso do relativista. Isso explica a importância, para Górgias, de o orador saber usar as técnicas de manejo do *lógos* para persuadir seus ouvintes na direção do melhor, o que justifica também sua atividade de mestre de jovens que, todavia, não tem conhecimento para ser ensinado. Portanto, não se trata de supor, no projeto de Górgias, uma má intenção intrínseca, por parte do orador, de conduzir a audiência para acatar a injustiça. Antes, o que o Leontinense reconhece é uma espécie de intangibilidade do real pelo *lógos*, o que parece nos impor a aceitação do trágico concernente ao ser e ao conhecer.

Na *Defesa de Palamedes* tal concepção fica plenamente ilustrada. No parágrafo 35, lemos:

Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos surgisse pura e evidente aos que ouvem, a sentença seria fácil

⁴² WOODRUFF, 2008.

⁴³ *Ibid.*, p. 383.

a partir do que já foi dito; uma vez que não é assim, vigiai meu corpo, aguardai mais tempo e decretai a sentença de acordo com a verdade. (Tradução de Gabrielle Cavalcante).

Nesse caso, ainda que a justiça seja admissível, ela ficaria irremediavelmente prejudicada por essa precariedade intrínseca ao *lógos* de dizer “o que é”. Górgias, então, teria usado justamente o drama de Palamedes, condenado injustamente por obra da astúcia de Odisseu, para mostrar esse trágico limite.

Ora, o reconhecimento de tal precariedade é acatado por Platão, tal como podemos acompanhar o desenrolar do exame acerca da adequação dos nomes no *Crátilo*. Em 438a-b,⁴⁴ Sócrates chega à aporia segundo a qual o legislador de nomes já deveria conhece-los para poder formulá-los. No entanto, é em 440a-b que parece mais evidente a influência da provocação de Górgias ao eleatismo:

Sócrates: Mas também é provável que não possamos falar de saber, ó Crátilo, se todas as coisas mudam e nada permanece. De facto, se o próprio saber, sendo saber, não varia, continuará a ser sempre saber e haverá saber. Mas, se a própria forma do saber variar, há-de variar para outra forma de saber e, nesse momento, não haverá saber. E, se estiver sempre a variar, nunca haverá

⁴⁴ Sócr. – Se te recordas, ainda agora, na conversa anterior, afirmaste que aquele que estabeleceu os nomes, ao estabelece-los, tinha necessariamente de conhecer aquelas coisas para as quais os estabelecia. Ainda te parece o mesmo, ou não?

Crát. – Ainda.

Sócr. – E também dizes que aquele que estabeleceu os nomes primitivos conhecia as coisas para as quais os estabeleceu?.

Cr. – Conhecia.

Sócr. – Mas a partir de que nomes poderá ter aprendido ou descoberto as coisas, se ainda não estavam atribuídos os nomes primitivos, e se nós dissemos que era impossível aprender ou descobrir as coisas a não ser aprendendo ou descobrindo quais são os seus nomes? (*Crátilo*, 438-a-b)

saber e, por esse argumento, não haverá quem saiba, nem algo a ser sabido.

Embora nesse diálogo a crítica às concepções acerca da adequação dos nomes dirija-se explicitamente ao fluxismo atribuído a Heráclito (bem como, anteriormente, ao relativismo concernente ao homem-medida de Protágoras), a reiterada menção, no passo acima, ao problema da incognoscibilidade, é um tema tipicamente gorgiano. Nesse final do diálogo, Platão apresenta um Sócrates aturdido, admitindo algo que sabe não ser possível: aprender as coisas a partir de si mesmas, sem auxílio dos nomes (438d-439a). Isto fica claro quando, logo a seguir (439d), pede a Crátilo que investigue (*sképsais*) aquilo com que ele, Sócrates, tem sonhado várias vezes (*hó égoge pollákis oneiróton*), a saber: se devemos **dizer** que há uma coisa que é o belo em si, o bem e cada um dos seres da mesma maneira, ou não? (*póteron phômen ti einai autò kalòn kai agathòn kai ên êkaston tôn ónton óuto, hê mé;* – 439d, tradução de Maria José Figueiredo).⁴⁵ Ou seja, Sócrates reassume que investigar remete ao que é possível **dizer** acerca das coisas. Tudo se passa, portanto, como se Platão tomasse como tarefa o esforço de conceder ao *lógos* a possibilidade de correção por meio do auto-exame, sem que isto implicasse em abrir mão da persuasão. Antes, a proposta é repensar a noção parmenídea do ser em seu papel de parâmetro lógico que permita, para além da persuasão, aferir, ainda que de modo aproximativo, a veracidade ou a falsidade de um discurso.

Nesse sentido, a resposta que ele tenta dar a Górgias é a de que, mesmo precário, o *lógos* pode se autocorrigir e, por meio de constante exercício de revisão lógico-ontológica da relação entre seus constituintes, tornar-se verdadeiro. Assim, se por um lado Platão recebe a crítica de Górgias acerca de uma fratura entre discurso e realidade, propõe a possibilidade de correção dessa fratura, por meio do pressuposto de que o *lógos* é um gênero do ser. Com isto, joga com a ambiguidade lógica e ontológica de *einai* no próprio plano do *lógos*. Com efeito, o *lógos* é

⁴⁵ O verbo destacado por mim em negrito é o subjuntivo ativo de *phemi*, que significa dizer, afirmar, nomear.

algo que existe e, se existe, deve manter com as formas uma relação de analogia – pois para existir é preciso ter a propriedade de entrelaçar-se. Uma vez feita esta analogia, pode-se usá-la agora no sentido de fundamentar a veracidade e / ou a falsidade do *lógos*, a partir da análise do tipo de entrelaçamento cabível às suas partes. Os célebres exemplos “Teeteto está sentado” e “Teeteto voa” (261d-262e) ilustram, respectivamente, o discurso verdadeiro e o falso. Enquanto o primeiro se caracteriza por usar partes que, do ponto de vista lógico-ontológico, podem se associar entre si (o sentar-se é um verbo apropriado para se atribuir a Teeteto), o segundo se utiliza de partes que não se associam (voar não é uma atribuição cabível ao sujeito Teeteto). Ora, este trabalho de autocorreção do *lógos* através das técnicas de separação (*diáíresis*) dos argumentos a serem descartados de uma hipótese em investigação e da reunião (*synagogé*) dos aspectos pertinentes à mesma parece ser o papel da dialética platônica desenvolvida no *Sofista*.

Voltemos à provocação de Górgias, a fim de melhor compreender a resposta intentada por Platão no *Sofista*. À medida que o pai da retórica enaltece a força persuasiva do *lógos*, mas enfraquece a sua função de dizer o “que é”, permite também atingir a realidade de *einai* em sua dimensão lógico-sintática. O “que é”, para Górgias é tão-somente o que afeta os sentidos; em outras palavras, a realidade empírica. Essa frontal oposição ao eleatismo é abordada no *Sofista* (245e-247d), por meio da célebre metáfora da “batalha de gigantes” (*gigantomakhía*). Porém, como dissemos acima, Platão aproveita para fazer uma crítica abrangente, na qual situa, em dois grandes grupos, todas as vertentes de pensamento de seu tempo acerca do ser. Nessa batalha se embatem, de um lado, aqueles “homens terríveis” (*deinoùs ándras*) que arrastam tudo do céu e do invisível para a terra, definindo como idênticos corpo e essência (*sôma kai ousían orizómēnoi*). Para eles, o ser é devir (*ousías pheroménen tinà prosagoreúousin*); do outro lado, os “amigos das ideias” (*toùs tôn eidôn philous*), aqueles que se defendem dos adversários estabelecendo que certas ideias inteligíveis são a verdadeira realidade (*tèn alethinèn ousían*).

Apesar de opostos, ambos os projetos acabam errando em relação ao poder que conferem ao *lógos*. No caso dos idealistas, o problema estaria em aceitar, sem submeter ao escrutínio do próprio *lógos*, a

identidade, pressuposta desde a tradição poética, que ele (*lógos*) manteria com a realidade – “aquilo que é”. Ou seja, ao supor que só se pode dizer o que é, tudo que se diz é (do ponto de vista lógico) verdadeiro. Isto não só dá margem a ataques como o de Górgias, que confundem propositadamente a função sintática e as funções semânticas de *einai*, como torna impossível sustentar logicamente aquilo que pragmaticamente se sabe: que um discurso pode ser falso e que a diferenciação entre discurso verdadeiro e discurso falso é da maior importância para a vida humana.

Já no caso dos materialistas, no qual Górgias estaria incluído,⁴⁶ o problema pode ser ainda mais grave, senão vejamos o caso de sua doutrina: uma vez que, segundo ela, não se pode conferir ao *lógos* nem a função referencial, nem a função de imagem perceptiva, como garantir sua função persuasiva? Em outros termos, como conduzir as paixões da alma numa ou noutra direção, se não se pode aferir concordância linguística entre falante e ouvinte? Aliás, nem no âmbito de um único indivíduo haveria condição de se aferir se o que ele diz agora tem o mesmo sentido que tinha há pouco antes. Assim, se os sentidos corpóreos ditam os sentidos do *lógos*, mas não temos como saber se há concordância de sentido nem de mim para comigo, nem para com outrem, estaríamos condenados a uma espécie de “anestesia” (*an-isthesis*) semântica.

O diálogo *Sofista*, no estilo magistral de Platão, ocupa-se particularmente em tentar transpor esse impasse, de modo que, ao navegar entre a Cila do dogmatismo idealista e o Caríbides da inacessibilidade do ser pelo *lógos*, faz a filosofia sair fortalecida. A fratura entre realidade e discurso apontada pelos sofistas e a compreensão atomista das formas são criticadas e transformadas, mediante a densa análise levada a cabo no diálogo, dando lugar à noção de complexidade do real (entrelaçamento das formas) bem como de sua acessibilidade pelo *lógos*. Porém, não através de um *lógos* que tem imediata identidade

⁴⁶ Não esqueçamos que, no Elogio de Helena, o *lógos* é comparado a um corpo: “um discurso é um senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas” (tradução de Daniela Paulinelli).

com o real, como supunha a tradição poética e alguns naturalistas.⁴⁷ Com efeito, a noção de que o *lógos* é um gênero do ser permite uma relação de analogia entre ambos e pressupõe que a veracidade do *lógos* implique uma construção⁴⁸. Esse trabalho, por sua vez, permite que se examine com cuidado o problema da definição; que se investigue os diversos sentidos que um mesmo nome pode conter, tal que os diferentes entendimentos que os interlocutores possam ter de um mesmo termo emerja como a razão da discordância, sendo possível dissolvê-la. Desse modo, propõe ser possível alçar o ser pelo *lógos*, afinando o sentido a ser atribuído pelos interlocutores aos diferentes termos em uma conversação, em um *dià lógon*.

É, pois, conforme tentamos mostrar, ampla e necessária (e, ainda acrescentaria, atual) essa empresa crítica e autocrítica de Platão. Pois que legitima o plano do *lógos* como o lugar da investigação e do sentido do que é e do que não-é. Como bem salienta Casertano⁴⁹, Platão, nesse diálogo, esclarece que, no plano ontológico, as coisas **são**; porém, é o *lógos* que diz **como** elas são. Ao propor que o *lógos* é um gênero do ser, uma vez que é algo que existe, legitima que entre eles (ser e *lógos*) há relação, comunicação (*koinonía*). Com isto, afasta o risco do abismo epistemológico anunciado por Górgias; por outro lado, à luz das críticas do mesmo, admite que essa relação não é de identidade, uma vez que *lègein légei*. Antes, a relação é de analogia. A característica intrínseca ao *lógos* de formar combinações – tal como se constata no alfabeto, na capacidade de entrelaçamento das letras a partir das combinações cabíveis entre vogais e consoantes, bem como entre nomes e verbos – reitera, por analogia, a capacidade e adequabilidade de combinação entre os gêneros supremos e os demais gêneros. Isto permite alguns ganhos importantes, tanto em relação a Parmênides, quanto a Górgias. Com efeito, permite aferir quando o *lógos* é verdadeiro ou falso, bem como conferir ao *lógos* a possibilidade de auto corrigir-se, de modo a

⁴⁷ No *Crátilo*, Platão dedica a longa sessão de análise das etimologias à crítica da noção de que o nome revela a natureza daquele que o porta.

⁴⁸ CASERTANO, 1996, p. 202-203.

⁴⁹ *Ibid.*, loc. cit.

aproximá-lo, na medida do possível, da verdade;⁵⁰ permite ainda que, no *lógos*, o não-ser seja, enquanto outro do ser.

A um só tempo, portanto, Platão, à luz de Górgias, descumpre o interdito de Parmênides para, entretanto, preservar a possibilidade de seu projeto epistêmico. Em uma palavra, no *Sofista*, Platão emerge como o próprio outro, em relação a Parmênides e Górgias.

⁵⁰ Cf. CASERTANO, 2010.

Referências Bibliográficas

Textos Antigos

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1987.

GÓRGIAS. Defesa de Palamedes. Tradução de Gabrielle Cavalcante. *Archai*, Brasília, n. 17, p. 201-218, May-Augs. 2016.

_____. Elogio de Helena. Tradução, Introdução e comentários de M. C. M. Coelho. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, n. 4, p. 11-28, 1999.

_____. Elogio de Helena. Tradução de Daniela Paulinelli. *Anágnosis*, Belo Horizonte, nov. 2009. Disponível em: <<http://anagnosisufmg.blogspot.com>>. Acesso em: ago. 2013.

_____. Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. Apresentação e tradução por Aldo Dinucci. *Trans / Form / Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 197-203, 2008.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Edição bilíngue. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2001.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PARMÊNIDES; XENÓFANES. Fragmentos. In: SANTORO, Fernando (Ed.). *Filósofos Épicos I*. Edição do texto grego, revisão e comentários de Fernando Santoro. Revisão Científica de Néstor Cordero. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional & Héxis Editora, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2016.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Cratilo*. Traduzione di Emidio Martini. Testo Greco a fronte. Milano: Rizzoli libri, 2006.

_____. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Fedro*. Tradução e Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.

_____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Theaetetus, Sophist*. Translated by North Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. (The Loeb Classical Library, Plato, v. 7).

_____. *Sofista*. Introduzione, traduzione e note di Francesco Fronterotta. Testo Greco a fronte. Milano: RCS Libri S.p.A., 2008.

SEXTUS EMPIRICUS. *Adversus Mathematicus*. Edition, translation and notes by R.G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

Literatura secundária

BARNES, J. Parmenides and the Eleatic One. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 61, n. 1, Jan. 1979. Disponível em: <<https://www.degruyter.com/view/j/agph.1979.61.issue-1/agph.1979.61.1.1/agph.1979.61.1.1.xml>>. Acesso em: jan. 2018.

BRANDWOOD, L. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CASERTANO, G. *Il nome dela cosa*: linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone. Napoli: Lofredo Editore, 1996.

_____. *Sofista*. Tradução de Pe. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.

CASSIN, B. *Si Parménide*: Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Lille: Presses Universitaires de Lille; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980.

_____. De Melisso, Xenophane, Gorgia. In: _____. *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. Le grec, langue de l'être?* Paris: Seuil, 1998.

KAHN, C. *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett (Reprint of 1973 edn), 2003.

_____. A Return to the Theory of the Verb 'Be' and the Concept of Being. *Ancient Philosophy*, n. 24, 2004.

_____. *Plato and the Socratic dialogues: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Plato and the post-socratic dialogue: The return to the philosophy of nature*. New York: Cambridge University Press, 2013.

KANT, I. *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2001.

MARTINEZ, J. T. A *Defesa de Palamedes* e sua articulação com o *Tratado sobre o não-ser*, de Górgias. Tese de doutorado em Letras Clássicas, apresentada ao departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2008.

MOURELATOS, A. Górgias on the Function of Language. *Philosophical Topics*, v. 15, n. 2, Fall 1987.

OLIVEIRA, R. R. *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento antigo*. São Paulo: Loyola, 2013.

ROWE, C. Interpretando Platão. In: BENSON, H. H. et al. (Ed.). *Platão*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

TRINDADE SANTOS, J. G. A leitura de "é / não-é" a partir de Parmênides, B2. *Dissertatio*, Pelotas, n. 36, p. 11-31, verão de 2012.

UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrózio. São Paulo: Paulus, 2012.

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WOODRUFF, P. Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias. In: LONG, A. A. (Org.). *Primórdios da Filosofia Grega*. Tradução de Paulo Ferreira. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

ZUCKERT, K. *Plato's philosophers: the coherence of the dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

SOBRE A VERDADE E O ENGANO: UMA LEITURA DO *SOFISTA* DE PLATÃO

Carolina Moreira Torres

O diálogo *O Sofista* parte de um convite feito por Sócrates ao Estrangeiro de Eleia de lhe apresentar a distinção entre o filósofo, o sofista e o político. Tal distinção nada mais visa que esclarecer diferentes modelos de interpretação e uso da linguagem. O político será estudado no diálogo seguinte. O diálogo *O Sofista*, ao investigar os problemas referentes ao *lógos*, apresenta as relações entre filosofia e sofística, bem como entre ente e não-ente e verdade e falsidade.

Platão quer, assim como Pamênides e os chamados “amigos das formas”, pensar e dizer as coisas com verdade, ou seja, tais quais elas são. Mas também quer, como os sofistas e os demais “mobilistas”, falar das múltiplas associações que podemos observar no âmbito sensível.

Para desenvolver sua investigação, sem deixar de lado as conquistas de nenhum deles, Platão nos oferece uma explicação simples e breve do que é o *lógos*. Trata-se de uma combinação entre nome e predicado (*ónoma* e *rhêma*) capaz de “dar alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão, não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu”. (*Sof.* 262d). Além disso, ele nos diz que o *lógos* sempre deve tratar de algo (*tinós*) e, ao dizer algo acerca de algo, possui a qualidade de ser verdadeiro ou falso.

Ao tratar sobre algo, algumas combinações entre gêneros serão necessárias, algumas serão impossíveis, e outras serão possíveis. Para assumir esta perspectiva, acreditando que as coisas que são, tanto

no *lógos*, como na *phýsis*, podem se articular dessas três maneiras, Platão não pode concordar plenamente com seus antecessores. Assim, ele precisa apresentar e refutar as teorias dos que entenderam o ente como uma unidade formal, dos que acreditavam que o ente apenas pode ser compreendido enquanto coisas materiais; dos que defendiam que o ente deve ser estático, bem como dos que defendiam que ele se move o tempo todo em todas as direções.

Ao tratar das doutrinas unitárias, Platão refuta Parmênides, aqui entendido, junto a Xenófanes e aos demais eleatas, como defensor da tese de que o ente é um todo uno (*Sof.* 242d). Para Platão, se assim o fosse, a unidade atribuída ao ente o tornaria indivisível, e conseqüentemente impossível de ser um todo em si mesmo, dado que toda totalidade é divisível. Além disso, se a totalidade existisse, para além do ente uno, a existência deste ente seria incompleta, e assim ele faltaria a si mesmo (em seu sentido existencial). Caso contrário, se apenas o um existisse, nada mais existiria: nenhuma predicação, nenhuma associação, nenhuma multiplicidade.

Contra os materialistas, Platão não precisa se alongar em argumentos, pois a tese de que só há o que possui corpo limita em tamanho grau nosso pensamento e nossa linguagem, que ela por si só se mostra absurda. Os defensores desta tese se embaraçam ao falar sobre a justiça, a sabedoria ou a virtude, pois não podem negar que elas existem, nem tampouco assumir que possuem corpos.

Quanto aos defensores das formas, e neste momento Platão faz uma crítica as suas próprias teses, o principal problema é a pretensão de separar o que é do devir, compreendendo por ente apenas o que for idêntico a si mesmo e imutável. O argumento para abdicar desta tese resume-se a total impossibilidade de acesso e conhecimento a qualquer dessas formas, pois se elas puderem ser conhecidas pelo ato do conhecimento, sofrerão esta ação, e sofrer uma ação é ser afetado, é ser movido por ela. Entender o ente como imóvel e “em separado” do devir, é adotar uma posição que se contrapõe à existência da alma, da vida e do próprio pensamento (*Sof.* 248e).

Ao defender o lugar do movimento no que diz respeito a investigação do que é, Platão não pode, contudo, aceitar que tudo o que é, é movimento. A tese defendida pelos chamados mobilistas, de que tudo

está em pleno devir e não há nada que permaneça ou jamais possa se encontrar em repouso, também impossibilita o conhecimento, e compromete a própria inteligência e o pensamento (*noûs*) humano.

Refutadas estas dificuldades impostas pelas abordagens anteriores quanto a natureza do que é, Platão pode nos dizer que não é possível defender que “nada possui com nada possibilidade alguma de comunidade” (*Sof.* 251e), nem tampouco conceder “a todas as coisas esse poder de mútua comunidade” (*Sof.* 252d), sob o preço de cair em contradições. Assim, é preciso assumir que existem entes que se associam mutuamente e outros que não. Para investigar a natureza das associações entre os entes “sem tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra” (*Sof.* 253d) podemos recorrer a ciência da dialética.

A dialética é a ciência investigativa capaz de nos orientar quanto a possibilidade, impossibilidade ou mesmo a necessidade de determinadas articulações. Ela nos ensina a combinar os gêneros e também a dividi-los (*Sof.* 253b-c). Contudo, é preciso saber “dividir as ideias pelas articulações naturais” (*Fedr.* 265e). Nós não determinamos a qualidade dos discursos – a saber, sua verdade ou falsidade – segundo a nossa vontade ou interesse.

As relações de necessidade, impossibilidade e possibilidade de articulação entre os entes podem ser percebidas respectivamente nos casos da comunidade com o ser, que é necessária a todos os gêneros; da impossibilidade de articulação entre os gêneros do movimento e do repouso entre si; e da possibilidade de articulação entre diversos gêneros como, por exemplo, a do movimento com o mesmo e a do movimento com o outro. Essas combinações devem respeitar os princípios do pensamento (o âmbito *noético*).

Os princípios que conduzem o pensamento são os princípios da lógica clássica, que mais tarde Aristóteles trabalhará diretamente no livro IV de sua *Metafísica*, mas que já aparecem no Poema de Parmênides: o princípio de identidade: o que é, é, o que não é, não é; o princípio de não-contradição: o que é não pode não ser; e o terceiro excluído: “[afasta-te] daquela [via] em que mortais que nada sabem forjam, bicéfalos [...] para os quais o existir e o não ser valem o mesmo e não o mesmo” (DK B6 5-9). Durante a análise das diferentes doutrinas

do que é o ente, estes princípios são discutidos de forma a esclarecer sua necessidade e importância para o *lógos*, bem como os problemas que encontramos ao aplicá-los.

Com os unitaristas e Amigos das Formas, Platão abordou o problema da defesa radical da identidade que sacrifica a comunidade, a mistura e a possibilidade de articulação entre os gêneros. Ele nos mostrou que uma incomunicabilidade radical do ente com os demais gêneros comprometeria a própria existência do *lógos*, pois sua natureza é articuladora. Com os Mobilistas a questão trabalhada foi o problema da comunidade mútua entre todas as coisas. Isso porque, a mistura ou articulação que não respeita a natureza de cada coisa e o pensamento que identifica sua identidade e sua necessidade de não-contradição, teria por consequência que “o próprio movimento ficaria totalmente parado e por sua vez o próprio repouso mover-se-ia” (*Sof.* 252d). Assim, acerca do modo como as coisas devem misturar-se – se nenhuma com nenhuma, se todas com todas, ou se algumas devem misturar-se e outras não –, Platão nos diz que “quem quiser responder corretamente terá que sustentar apenas a última” (*Sof.* 252e). A partir disso, será preciso saber identificar o que é passível de relacionar-se com o que e o que não é, e se tais relações são necessárias, possíveis ou impossíveis.

Relações necessárias tratam da comunidade de todas as coisas com o ser, pois isso garante a existência de tudo o que há; da comunidade de todas as coisas com o mesmo, pois isso garante a sua identidade; e da comunidade de todas as coisas com o outro, pois isso garante sua alteridade, ou seja, que elas não sejam aquilo que não são. Por outro lado, relações impossíveis resguardam o princípio de não-contradição, não permitindo que uma coisa contrária a natureza de outra lhe seja atribuída como predicado. Assim, é impossível dizer que o movimento é o repouso ou que o repouso se move. Por fim, a terceira opção, que permite que o que é e o que não é comunguem, resgata a terceira via proibida por Parmênides e a transforma: não se trata mais da via da bicefalia, da confusão dos mortais que não sabem julgar. Trata-se da via da possibilidade, a via onde se encontram todas as relações que se apresentam na natureza, e nesta via tudo o que for dito pode e precisa ser valorado.

As relações de necessidade e impossibilidade auxiliam o juízo quanto a questões conceituais que podem ser plenamente resolvidas no âmbito noético. Se a proposição “o círculo é quadrado” respeita a estrutura discursiva, pois articula sujeito e predicado, ela afirma algo que pode ser julgado. Porém, ao julgá-la, observamos que ela não passa pelo crivo noético, pois fere o princípio de não-contradição. Isso significa que ela propõe uma relação impossível e, assim, não há dificuldade alguma em assumir que se trata de um discurso falso. Do mesmo modo, não há dificuldade alguma em assumir como verdadeira a proposição que afirma que um triângulo deve possuir três lados, pois ela se ancora em uma necessidade. Contudo, essa facilidade não se repete quando precisamos julgar acerca da realidade sensível. Não é possível avaliar se Teeteto está sentado ou se está voando se não nos valermos da nossa percepção ou da nossa experiência com o mundo fora de nós. Assim, quando Platão nos diz que através do *lógos* podemos julgar sobre a verdade ou a falsidade de determinada predicação que revela relações possíveis, porém não necessárias, ele precisa nos habilitar a julgar acerca do âmbito sensível.

Dois pequenos discursos são apresentados para a análise: “Teeteto está sentado” e “Teeteto, com quem agora converso, voa” (*Sof.* 263a). Ambos os discursos são sobre Teeteto e a propósito de Teeteto, porém o primeiro é verdadeiro e o segundo é falso. O verdadeiro é assim compreendido porque diz sobre Teeteto o que é tal como é. Por outro lado, o discurso falso é assim compreendido porque diz coisas que são (ou seja, voar é algo que é), mas que não são a respeito de Teeteto. Assim, o discurso falso diz, sobre o que enuncia, algo de outro, ou seja, algo que não corresponde a sua natureza. A partir da compreensão do não-ente como o outro, e não mais como algo inexistente, impensável e indizível, Platão torna-se capaz de fundamentar, no âmbito lógico, a possibilidade do erro e do engano. Mais a frente, ele apresentará a noção de alteridade também na *phýsis*, a partir da arte produtiva de Deus e da mimética divina. Por hora, podemos notar, a partir da comparação entre esses dois breves discursos, que os critérios utilizados para que um enunciado seja julgado verdadeiro são: a obediência aos princípios noéticos e a estrutura de articulação do *lógos*, bem como a correspondência com o âmbito sensível.

Esta noção de verdade como correspondência com o âmbito sensível põe Platão em uma encruzilhada. Isto porque, se o critério definitivo para julgar sobre todo o âmbito das associações possíveis na natureza é a percepção sensível, então isso não o aproximaria das teorias sofisticas? O que me garante que não haja ninguém capaz de, olhando para Teeteto, percebê-lo a voar? Este exemplo pode parecer absurdo, mas se nos lembrarmos dos exemplos apresentados no diálogo anterior, o *Teeteto*, quando é preciso julgar, por exemplo, se um vinho é doce ou amargo, então fica claro o quanto as percepções humanas podem discordar. (*Teet.* 159d-e).

Platão pode afirmar que o pensamento, a opinião e a imaginação, são gêneros suscetíveis tanto de verdade como de falsidade, porque todos eles têm parentesco com os discursos e os discursos se relacionam com as afecções sensíveis (*Sof.* 263d). Mas, uma vez conquistada a possibilidade de engano nos discursos, para não cair na necessidade de afirmar, como os sofistas¹, que o homem (ou a percepção humana) deve ser a medida de todas as coisas, torna-se preciso fundamentar a possibilidade de nos confundir acerca da natureza das coisas como inerente a própria natureza.

Platão nos oferece uma breve explicação do que são pensamento (*diánoia*), opinião (*dóxa*) e imaginação (*phantasia*) – dizendo que o pensamento é o diálogo da alma com ela mesma; a opinião é a conclusão a que chega tal diálogo; e a imaginação é uma combinação da opinião com a afecção sensível (*páthos*) (*Sof.* 263e-264a). Em seguida retoma a investigação sobre o sofista partindo, desta vez, da análise de sua arte como pertencente ao gênero da produção, já que o sofista é um produtor de imagens. Porém, antes de retomar a investigação da arte de produzir imagens (*eidolopoïikês*), e sua divisão em cópia (*eikastiké*) e em simulacro (*phantastiké*), Platão divide a própria arte produtiva

¹ Platão aborda separadamente as teses de diversos sofistas. Reservando inclusive obras inteiras para dialogar com alguns deles. No entanto, o diálogo *O Sofista* articula as ideias de vários pensadores, como Antístenes, Górgias e Protágoras, compondo o que Platão considera ser o pensamento sofisticado. Aqui, a sentença de Protágoras, segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, que são e das que não são, que não são”, fica sendo atribuída aos sofistas em geral.

entre humana e divina, e afirma que “as obras ditas da natureza são obras de uma arte divina” (*Sof.* 265e). De acordo com ele, tudo o que vem a ser, vem a ser a partir do *lógos* e do conhecimento (*epistémē*) de deus (*Sof.* 265c).

Tendo em vista que o *lógos* verdadeiro deve ser capaz de falar sobre as coisas tais quais elas são, Platão nos dá uma pista acerca da relação entre *lógos* e *phýsis*. Esta realidade, ou seja, o modo de ser das coisas, a sua natureza, é conforme o *lógos*, porém não um *lógos* qualquer. Trata-se do *lógos* divino, que, ao que nos parece, não se manifesta vocalmente, como o *lógos* humano, mas através da natureza, que é a sua obra.

Deus produz todas as coisas que são por si mesmas: nós mesmos, o demais seres vivos e ainda seus princípios componentes – fogo, água e substâncias congêneres (*Sof.* 266b). Mas, ao lado de tais coisas, deus também produz imagens: sonhos, sombras e reflexos. (*Sof.* 266b-c). Essas realidades produzidas por deus, sejam elas por si mesmas ou imagens, são em sua própria natureza um dizer verdadeiro. As imagens não são falseamentos da realidade, mas em sua natureza de imagem são tão reais quanto as demais coisas que são. São, no entanto, realidades atreladas àquelas as quais imitam, e por isso, em relação a elas, são algo de outro. A existência da alteridade como criação divina, salva-guarda enquanto natural a possibilidade do engano. Isso não significa que deus ou a natureza, nos engane, nem tampouco que haja coisas falsas por si. Trata-se simplesmente da *possibilidade* do engano. O erro não existe em si. Trata-se de uma articulação equivocada entre sujeito e predicado que induz a um mal juízo: coisas que são, mas não são o caso de serem ditas umas das outras, quando associadas de modo a dizer sobre algo o que ele não é, produzem um discurso falso. Assim, quando vejo um reflexo no espelho e digo que tal reflexo é uma pessoa, não se trata que o reflexo seja falso, mas sim que é falsa a afirmação de que ele é uma pessoa.

Com isso, Platão fundamenta a *possibilidade* do engano na natureza, e não apenas nas percepções. É claro que quem se engana é a percepção, e assim pode enganar também o pensamento, a opinião e a imaginação. Mas não é o caso da percepção se enganar sozinha acerca de realidades construídas através dela e, portanto, totalmente

particulares. A percepção apenas se engana quanto a coisas que existem de fato para além dela. Tal realidade é criada por um *lógos* divino, e não vem a ser aleatoriamente. Possui, portanto, sentido. Sendo assim, é essa existência das coisas nelas mesmas que salvaguarda não apenas a possibilidade do engano, mas também a possibilidade da verdade.

A produção humana, bem como a divina, também se divide em coisas em si (como por exemplo, uma casa feita por um arquiteto) e em imagens. As imagens, por sua vez, se dividem em cópias (que mantém as proporções) e em simulacros (que alteram as proporções). Os simulacros podem ser produzidos por meio de instrumentos, como por exemplo, o pincel, o quadro e as tintas de um pintor, bem como através do próprio corpo, como faz um mímico. O mímico que conhece o que imita produz a mimética sábia, o que não conhece, produz a doxomimética. O doxomimético que não sabe que não sabe, ou seja, não sabe, mas acredita que sabe, é um ingênuo, um simples imitador. Já o doxomimético que sabe que não sabe, é um irônico. O irônico, por sua vez, quando faz discursos longos em público é chamado de orador popular, quando faz discursos curtos em particular é chamado sofista. (*Sof.* 266a-268d) Esta é a última definição do sofista a qual Platão chega no fim de sua obra: trata-se de um doxomimético irônico que faz discursos curtos em particular. Podemos reconhecer alguém nesta definição? Seria Sócrates, o personagem platônico que encarna o filósofo arquetípico, mais um sofista?

Antes de alcançar esta última e definitiva definição, Platão nos ofereceu, ao início da investigação, seis possibilidades de definição: a primeira considerou o sofista um caçador interesseiro de jovens ricos, que recebe dinheiro para ensiná-los (*Sof.* 223b); a segunda propôs que ele fosse um vendedor, que vai de cidade em cidade trocando por dinheiro discursos e ensinamentos, produzidos por terceiros, que tratam da virtude (*Sof.* 224c-d); a terceira o tomou por aquele que comercializa essas ciências relativas a alma também dentro da própria cidade (*Sof.* 224d-e); a quinta o considerou sendo aquele que se lança nos embates públicos, nas contestações judiciais, em prol de ganhar dinheiro, e chamou o sofista de erístico (*Sof.* 226a); por fim, a sexta proposta de definição entendeu o sofista como aquele que educa por meio da refutação constrangedora, expulsando assim a ignorância da alma de seu

interlocutor e purificando-a (*Sof.* 231b). Esta atividade é considerada a sofística nobre e também é realizada pelo filósofo. Em outros diálogos podemos encontrar, por várias vezes, Sócrates realizando a refutação constrangedora.

O tema da filosofia é também abordado quando Platão nos apresenta a ciência dialética. Esta ciência que ajuda a “discernir gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis” (*Sof.* 253d-e) é justamente a ciência e o dom do filósofo. Cabe ao filósofo dizer as coisas tais quais são, e por isso ele é considerado o amigo do ser; enquanto o sofista, capaz de asseverar o que não é, produzindo discursos enganadores, é considerado “aquele que se refugia na obscuridade do não-ser” (*Sof.* 254a).

Ora, o *lógos* divino, criador de toda a natureza, assegura ao *lógos* humano, por conta de sua necessidade de correspondência com o âmbito sensível, a possibilidade de dizer e pensar tanto verdadeiramente como de maneira falsa. Por outro lado, não é próprio a natureza humana saber de todas as coisas (*Sof.* 233a), não há um só homem que seja onisciente. Assim, podemos pensar que se a mimética sábia pode ser feita apenas por aquele que conhece, então ela só pode ser feita pelos homens profissionais acerca de sua própria especialidade, e por deus acerca de todas as coisas. Desse modo, se a filosofia, assim como a sofística, pretende poder falar acerca de todas as coisas, só poderá fazê-lo de forma ingênua ou irônica.

Ainda que a dialética auxilie na tarefa de buscar dizer as coisas que são tais quais são, ela não assegura o conhecimento da verdade. Assim, embora a possibilidade da verdade esteja garantida por natureza, e com ela a possibilidade da filosofia, ser filósofo jamais é algo garantido.

O filósofo está sempre em risco de ser ingênuo ou de ser um sofista. A diferença entre eles não pode ser reconhecida em discursos particulares acerca de coisas ordinárias. Sobre o fato de que Teeteto, ao conversar como Estrangeiro de Eleia, estava sentado e não voando, filósofos e sofistas podem facilmente chegar ao mesmo julgamento. A diferença entre eles está no modo de compreender a linguagem, e, a partir dessa compreensão, em comprometer-se ou não com a busca pela verdade. Assim, o *lógos*, além de dever respeitar os princípios

noéticos, sua própria estrutura de articulação entre sujeito e predicado e a correspondência com o âmbito sensível, deve também, em seu modo de apresentar a realidade, ter o compromisso ético de jamais enganar propositalmente. O *lógos* filosófico, deve buscar aproximar-se do divino, de modo a permitir que as coisas sejam tais quais são no seu dizer, assim como deus permite, através de seu *lógos*, que seja tal qual é toda a natureza.

Referências Bibliográficas

CASSIN, B. *Si Parménide: Le traité anonyme "De Melisso Xenophane Gorgia"*. Cahier de Philologie. Lille: Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III: 1980. v. 4.

_____. *O Efeito Sofístico: Sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

FLAKSMAN, A. *Aspectos da Recepção de Heráclito por Platão, 2009*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PLATÃO. Fedro. In: _____. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.

_____. O Sofista. In: _____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução e notas Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

_____. Teeteto. In: _____. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974.

SANTORO, F. *Filósofos Épicos I: Parmênides e Xenófanes, Fragmentos*. Rio de Janeiro: Hexis, 2001.

A CONSTRUÇÃO POLÍTICA DA FELICIDADE NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Admar Costa

O caráter humano não tem propósito, o divino tem
ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας,
θεῖον δὲ ἔχει.
(Heráclito, DK 22 [12] B 78)

A cidade inteira e a cidade dividida

Já nas primeiras páginas da *República* vemos alguns temas relativos à justiça, à felicidade, à posse de riqueza e ao gozo dos prazeres serem introduzidos no diálogo, pelos interlocutores de Sócrates. Céfalos é quem nos conta, por exemplo, que em sua velhice, o prazer de uma boa conversa cresceu em oposição aos prazeres sexuais que decaíram. É também ele que, apesar de admitir a vinculação entre riqueza e felicidade, aponta para a interdependência entre felicidade e caráter, em qualquer época da vida. Atento ao cuidado da alma, na vida e no Hades, Céfalos representa um gênero de vida, cujo modelo servirá de ponto de partida para a longa discussão sobre justiça, na *República*.

Ao exigir que Sócrates diga o que é a justiça e quais são as vantagens que ela acarreta, Adimanto situa-a definitivamente na alma do indivíduo e lança um desafio: o elogio da justiça, algo que ele afirma jamais ter visto em prosa e verso, “pelo fato dela se encontrar na alma, mas de forma oculta (*lanthánon*) a homens e deuses” (PLATÃO, *Rep.*, 366e). É preciso, pois, trazer à tona o que é a justiça em si para descobrir

se ela é um grande bem ou um grande mal, posto que habitualmente, aquele que finge ser justo alcança todo tipo de vantagem e é feliz, ao passo que o que não parece, mas é justo, de fato, sofre todo tipo de punição, por ser imparcial com inimigos e familiares. Sem estímulo social, o caminho da justiça não atrai os jovens.

Dentro desse contexto, ao fim do livro III, a cidade está fundada e o modelo de educação prescrito àqueles que guardarão e, quando velhos, governarão a cidade, já foi exposto. A retidão desta educação pretende formar os verdadeiros artífices da liberdade, capazes de preservar a cidade dos inimigos e persuadir os concidadãos a praticar a justiça. A educação, aliada a um gênero de vida sóbrio, com restrição ao acesso dos bens materiais, visa impedir que o guardião passe por qualquer transformação no seu caráter e deixe de cuidar da cidade e dos princípios que a fundaram. Interditando-lhes a posse de ouro, de prata e de propriedades, cabe à legislação e ao legislador, estabelecer o tipo de habitação e de alimentação que os cidadãos fornecerão a esses chefes, tendo em vista que eles devem permanecer amigos e protetores da cidade, sem valer-se da própria força para usurpar os bens alheios e fazer valer unicamente a sua vontade. A divisão de tarefa reflete agora uma divisão de poder: quem tem força e arma, não controla o dinheiro, quem tem dinheiro não pode ser guardião.

Como as restrições anunciadas são extremas, Adimanto toma a palavra e desafia Sócrates a defender a possibilidade desse grupo ser feliz, se comparado com os outros homens,¹ “os que constroem casas bonitas, recebem hóspedes e que têm, em especial, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade” (*Rep.*, 419a). Em resposta, Sócrates, longe de atenuar o rigor das interdições mencionadas, acrescentará outras, tais como a de não viajar por conta própria, nem dar

¹ Outros homens da própria cidade ou outros chefes de cidades vizinhas? Sobre a passagem: “*kaí*’ means ‘as well as the rest of the city.’ Aristotle more in accordance with the analogy of misrepresents Plato when, in spite of this sentence and v 465 D ft., he says that the guardians are deprived of the *eudaimonía* (*Pol.* B 5. 1264b 15). They are happy not only because they triumph over self (465 D), but – like the others – because they do the work to which Nature has called them”. Cf. 1 352 D – 354 A. cf. ADAM, 1963, v. 1.

dinheiro a cortesãs; proibições que certamente impossibilitariam a consecução daquilo que a maioria compreende por felicidade e que multiplica o desafio de Sócrates por três, a saber: i) defender que a felicidade não é privilégio de nenhum grupo, nem pode ser medida apenas pela posse de riqueza, pois o propósito enunciado na fundação da cidade estabeleceu que a cidade inteira devia ser feliz, tanto quanto possível (*Rep.*, 420b); ii) defender o acordo entre felicidade e justiça; e iii) defender que a felicidade depende do todo, tal como o todo depende da boa realização de cada indivíduo. Cada um, de acordo com a divisão de tarefas exposta no livro II, partilha o todo através do que produz.

A felicidade da parte e da cidade inteira

Antes da defesa da felicidade dos guardiões, um dos três grupos que compõem a cidade, deve-se admitir que a felicidade da parte depende da felicidade do todo e, em segundo lugar, que a felicidade não implica necessariamente a posse de riquezas, mas de justiça, social e psíquica. Em resposta ao desafio proposto por Adimanto, Sócrates diz o seguinte:

Diremos que não seria nada de admirar se também nossos guardiões fossem felizes, já que, ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que um único grupo fosse muito feliz, mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz. (*Rep.*, 420b, trad. de PRADO, 2006).

A unidade da cidade e sua felicidade são frutos da sua boa organização, isto é, da manutenção do tipo de associação que a originou. Longe dessa organização não há justiça e, conseqüentemente, não há felicidade. A felicidade, pois, depende da manutenção da unidade daquilo que é composto por três partes ou grupos. O prejuízo de se permitir a felicidade de um grupo em detrimento de outro é a quebra da relação de interdependência que as caracteriza: pois o prejuízo da parte repercutirá no todo e a felicidade do todo repercutirá nas partes. Nesse sentido, além da conservação de cada grupo, o governante responde também pela demarcação do limite ou do espaço ideal que ele

ocupa. Logo, segundo Sócrates, em uma cidade bem administrada, “todas as classes participarão da felicidade em conformidade com a sua natureza” (*Rep.*, 421c). A natureza é tomada como um critério normativo, que rege não seres iguais, mas diferentes, em função do que é operada a lógica de divisão e partilha da felicidade e a da riqueza. Em vista disso, uma natureza que só se satisfaz com a posse de ouro e prata não pode comandar e proteger, pois usaria o poder e a força que têm para saquear a cidade. Aos que duvidam da existência de uma natureza que menospreza o ouro, é bom lembrar que o outro sentido implícito no termo natureza é a naturalização, isto é, a boa educação ministrada durante tão longo tempo tem o poder de inverter e recriar valores. Acrescentando educação à natureza², o legislador espera encontrar o equilíbrio entre aquisição e herança natural e, assim, forjar um belo caráter (*éthos*), o que fará do guardião alguém capaz de cuidar da cidade, de dois modos distintos: através do trabalho na guerra, para a proteção em relação ao inimigo externo, e através da persuasão, ao figurar como modelo de liberdade e felicidade, por ter sido capaz de manter-se a salvo da escravidão causada, seja pelo medo da morte, seja pelo medo de perder suas propriedades.

Estabelecido o princípio que garante a felicidade a todos os grupos, é hora de determinar a proporção dessa participação, uma vez que não se trata de dividir o todo, de modo igualitário por três (ou por cada indivíduo da cidade), mas levando em consideração a natureza de cada um, isto é, a relevância de cada parte em função da organização e manutenção do todo, onde, por exemplo, o guardião é mais importante que o artífice. A certeza da superioridade do guardião frente aos oleiros e lavradores – confirmada por Sócrates – nos faz retomar o questionamento de Adimanto acerca da felicidade, já que é fácil imaginar que o guardião, embora contribua decisivamente para a manutenção da justiça, da liberdade e da felicidade do todo, não é feliz. Sob a ótica de Adimanto, não existe felicidade dissociada da posse de

² O reconhecimento de que a educação exerce influência sobre a natureza humana é anterior a Platão e consta, à guisa de exemplo, em Demócrito: “A natureza e o ensino são semelhantes. Até mesmo a educação dá nova forma ao homem; no entanto, graças a essa transformação, ela molda a natureza”. (Demócrito, B33 DK).

alguns bens, como casa, ouro e prata; logo, ele põe em relevo a distância entre justiça social e justiça individual.³ Ao contrapor-se a isso, Sócrates procura dissociar a felicidade da riqueza, já que essa pode corromper tanto o princípio básico que norteou a fundação da cidade – que é a divisão de tarefas – quanto a reta educação recebida pelos guardiões (*Rep.*, 416c). O contrário disso também é válido, posto que a pobreza, afirma Sócrates, é igualmente capaz de corromper os artífices, impedindo-os de realizar bem as suas tarefas, toda vez que os impede de ter acesso a bons instrumentos de produção, por exemplo. Em síntese, ele afirma que o melhor é que ambas (riqueza e pobreza) sejam evitadas, pois “uma dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e a outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade” (*Rep.*, 422a), e ambas aceleram o processo de destruição da cidade por atrair invasores externos ou fomentar a violência entre ricos e miseráveis.

O problema da riqueza consiste, pois, na profunda alteração que ela pode produzir no princípio de divisão de tarefas, já que seria ridículo imaginar lavradores e oleiros, ricos, bêbados e revestidos de trajes suntuosos, sem se desviar de suas funções originais. Nessa perspectiva, ao fazer os grupos felizes apenas pela posse do dinheiro produziríamos uma inversão da ordenação que originou a justiça, pois, ou ninguém mais se ocuparia de seu cargo, ou todos executariam suas funções apenas de modo aparente, em vista do maior número de riqueza possível. Por outro lado, é preciso imaginar que fazer parte da produção de justiça (e realizar algo para a comunidade) também é causa de felicidade.

Se o oleiro e o lavrador parecerem ser o que não são e se desviarem de suas funções, diz Sócrates, a cidade ainda terá uma chance, mas não poderemos admitir o mesmo quando se tratar dos guardiões, pois se também estes o forem apenas na aparência, toda a cidade estará perdida, porque é deles o poder de administrarem bem e de a fazerem feliz. Logo, afirma Sócrates a Adimanto: “não nos forces a atribuir aos guardiões uma felicidade que os converta em tudo quanto há, exceto em guardiões – *Rep.*, 420d”. Aqui, voltamos ao começo da discussão,

³ “Será que o rei filósofo sacrifica seus interesses pela justiça na cidade? Será que a felicidade não consiste na existência da justiça psíquica e social?”. Cf. MAHONEY, 1992.

quando a opção por uma cidade de luxo implicou, automaticamente, a criação de um grupo que a protegesse das invasões externas e dos saques internos. Nesta perspectiva, o que Sócrates propõe é que pensemos no grupo dos guardiões como aquele capaz de manter a regulação econômico-social para evitar os extremos, miséria ou luxo, guerra civil ou invasão.

Ora, se a condição para a felicidade do todo está na manutenção da ordem das partes, a felicidade não pode ser tal que motive ou implique qualquer alteração nas funções exercidas na cidade, sob pena de toda a ordem converter-se em desordem. Longe da riqueza e próxima da justiça, a felicidade da cidade inteira – e também do indivíduo – é pensada como dependente tanto da natureza, quanto da organização harmoniosa que reúne as partes em um todo, sem o qual, não é possível reclamar a felicidade de ninguém. Por esse motivo, o guardião, quando se mantém longe do ouro, do luxo e das cortesãs, não sacrifica uma parte de sua felicidade e liberdade em nome da felicidade do todo, por uma razão muito simples, não se pode falar em felicidade antes de se ter alcançado a justiça social e não se pode falar de justiça sem a divisão de tarefas que deu origem à classe do guardião, nessa cidade construída no discurso.

Natureza e função

De volta ao livro II, Sócrates propõe uma analogia⁴ entre justiça no indivíduo e justiça na cidade, concluindo que o exame começará pela cidade, porque aí o tema aparece em uma escala maior e mais facilmente perceptível. Em segundo lugar, Sócrates relaciona o surgimento da cidade com “o fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa” (*Rep.*, 369b). Tais necessidades parecem nos impelir à associação, que dará origem à comunidade e ao que chamamos de cidade. A melhor estratégia encontrada para suprir as muitas necessidades é a divisão de tarefas, isto é, cada um deve produzir uma quantidade maior do mesmo produto visando satisfazer

⁴ “Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor”, *Rep.*, 368e.

também ao outro, de modo que ninguém faça tudo o que é seu (*tà autoû práttein – Rep.*, 370a). A troca do excesso mostra-se racionalmente preferível à lógica da acumulação. Com a anuência de Adimanto, estabelece-se que o princípio que orienta o surgimento de uma cidade é o seguinte: “Em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de um trabalho.⁵ Se todos trabalham e cooperam bem, as necessidades são vencidas. A divisão de tarefa, apesar de não ser ainda a definição de justiça⁶, funciona como um princípio que regula a ação conjunta – de cada um e de cada grupo – e deixa entrever a força do todo, da justiça, como soma qualificada de muitas partes diferentes, cada qual empenhada em suprir certa necessidade. Este empenho, porém, faz surgir a abundância e produz novas “necessidades”, o que inicia, caso o processo não seja controlado, em uma demanda crescente por luxo, prazeres e entretenimento. Como os prazeres são ilimitados, o êxito alcançado em relação às necessidades básicas, falha. Neste estado de desenvolvimento, a justiça cede lugar à injustiça, que precisa ser resguardada e restaurada não por qualquer grupo, mas por um grupo formado e educado para isso.

⁵ Como compreender a relação entre natureza e a função exercida por cada um e por cada grupo? Ora, quando Sócrates afirma que cada um de nós nasceu com naturezas diferentes e cada natureza ensejava a realização de um trabalho, entendemos que essa diferença ou essa identidade é relativa à capacidade de se aprender, com facilidade ou a custo, rápido ou devagar, a realização de uma determinada função ou trabalho, e realizá-lo o mais perfeitamente possível. Na perspectiva das diferenças de natureza, encontraremos diferenças entre cada grupo, mas também entre mulher e homem, entre mulher e mulher e entre homem e homem. Portanto, diz Sócrates, «se se evidenciar, a propósito do sexo masculino e feminino, que eles são dotados de capacidade diversa ao exercer uma arte ou ocupação qualquer, diremos que se deverá confiar essa função a qualquer um deles» (*Rep.*, 454e), o que impõe que o critério da natureza é dinâmico e não deve ser compreendido como um dom inato. Cf. COSTA, 2013, p. 132.

⁶ Em *República*, em 433a-e, no Livro IV, encontramos a definição de Justiça: “E deste modo se concordará que a posse e a execução do que é próprio e peculiar a cada um constituem a justiça”.

É muito provável que o melhor ferreiro encontre, na própria experiência, razão de ser cada vez melhor ferreiro. O mesmo é esperado para os outros artífices. Quando, porém, a cidade exigiu a presença do guardião, o legislador percebeu que uma tal natureza era rara e, quando encontrada, precisava de retoques. É fácil encontrar quem mate e morra na batalha, mas não é fácil esperar que a violência que rechaça os inimigos, converta-se, automaticamente, em cordialidade com os concidadãos. Se o sangue é vermelho em toda parte, como fazer que uma fera seja capaz de distinguir o sangue amigo do inimigo, sobretudo quando o que se quer é que por amigo seja entendido não o conjunto que reúne amantes e familiares, mas todo e qualquer cidadão. Além disso, como evitar que ele troque proteção por dinheiro?

Ao associar um tipo específico de educação a um tipo específico de natureza, vemos Sócrates buscar, não uma natureza com certas características em estado bruto, mas sim um determinado *éthos* que manifeste, a partir da interação e convívio com o mundo, algum traço daquilo que, através do longo trabalho da educação, será realçado e transformado em uma característica estável, capaz de acompanhar o guardião e evitar que ele passe por transformações indesejadas. Dirigindo-se a Adimanto, ainda no livro II, Sócrates pergunta-lhe “Onde acharemos um *éthos* dócil e muito impetuoso, ao mesmo tempo? É que a natureza dócil é o contrário da impetuosa” – (*Rep.*, 375c). E como Adimanto se vê em apuros diante do aparente paradoxo, Sócrates mesmo responde: “Sabes, com efeito, que nos cães de raça, é do seu *éthos* natural ser o mais dóceis que é possível para com as pessoas do seu convívio, mas o inverso com os desconhecidos” (*Rep.*, 375e).

Através da educação, portanto, o filósofo-legislador harmoniza sons e palavras capazes de ensinar e educar o guardião. Porém, como os discursos podem se prestar ao bem e ao mal, ou seja, como eles podem construir e destruir *politeíai*, faz-se necessário um rigoroso programa político-pedagógico onde se procura, ao mesmo tempo, neutralizar a ação nociva de alguns discursos indesejados e potencializar a ação de outros. Nessa perspectiva, Sócrates pergunta a Glauco, se “não é então por esse motivo que a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais

fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado?” (*Rep.*, 401d).

Submetendo a boa harmonia e o bom ritmo ao discurso, e proscrevendo os maus, a filosofia busca produzir uma convergência entre conteúdo e forma do discurso com o caráter (*éthos*) da alma do guardião (*Rep.*, 400d). Alinhando sons e palavras, portanto, pretende-se moldar (*pláttein*, *Rep.*, 377c) almas e, conseqüentemente, a natureza humana.⁷ Além disso, como os discursos imprimem memória a partir de uma idade ideal, a infância,⁸ a qualidade dessa impressão, desse princípio de conservação, pode-se fazer notar ainda na velhice através de sua resistência ao tempo e às mudanças. O comum é que, em meio à profusão infinita de discursos, propagandas e imagens, a alma se deixe seduzir por toda sorte de novidades: novas harmonias, novos ritmos, novos estilos, que farão rodar, de modo ainda mais rápido, a máquina de produção de necessidades, prazeres e luxos, contrariando a perfeição alcançada com a educação e corrompendo a natureza e o caráter, novamente. Somente a alma que conviveu longamente com o discurso que a moldou e o manteve associado ao seu próprio caráter distingue o guardião. Em outras palavras, como o verdadeiro guardião é “dócil com aquilo que é de seu convívio”, sua fidelidade o leva a rejeitar alterações, sobretudo quando elas são muito rápidas. Assim, sobrepondo natureza, *éthos*, e um tipo selecionado de conteúdo e gênero discursivo, configura-se a especificidade do corajoso guardião que, ao mesmo tempo, acolheu e preservou o modelo filosófico e rejeitou os outros. A preservação desse modelo na alma pode garantir, portanto, que o guardião não vá mudar de opinião a respeito do tipo de prazer

⁷ “Ou não te apercebeste de que as imitações, quando se persevera nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?” (*Rep.*, 395d).

⁸ Pelo mesmo motivo a *República* ensina tanto que “em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa?” (*Rep.*, 377a-b), quanto o seguinte: “quem é novo não é capaz de distinguir o que é conjectura do que não é, mas as opiniões que aprendeu em tal idade costumam ser indelévels e inalteráveis – *Rep.*, 378d).

que é causa de sua felicidade e, logo, que ele não vá trocar as muitas honrarias recebidas da cidade por promessas vãs e pelo dinheiro que, nesse horizonte, faz a felicidade de outro, mas não a dele.

Conclusão

Os guardiões compõem o grupo daqueles cuja natureza é mansa e feroz, ao mesmo tempo. Mas qual é a sua felicidade? Esta pergunta já foi respondida negativamente, isto é, a felicidade do verdadeiro guardião é qualquer coisa que não se confunda com propriedade, ouro e cortesãs, porque sua diferença de natureza (parte inata e parte modelada pela educação) parece implicar um tipo diferente de felicidade. No livro V, ficamos sabendo que os guardiões experimentarão uma radical experiência de comunidade, onde não é permitido dizer “meu” ou “seu”, nem mesmo quando se tratar de mulheres e filhos, pois o que se espera deles é que guardem o bem comum, não a “propriedade” particular que lhe convém. Em outra passagem, quase ao final da *República*, somos advertidos que, além de tipos de natureza e de felicidade diferentes, há prazeres diferentes, relativos a cada parte específica da alma; a afirmação é de Sócrates: “Portanto, dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável” (*Rep.*, 583a) aos amigos do discurso (*philólogos*); o prazer que vem em segundo lugar é exatamente aquele que caracteriza o guardião, posto que este é amigo da honra (*philótimos*), da vitória e da coragem, ao passo que o grupo restante é amigo do lucro (*philokérdos*).

Ora, o tema da distinção dos prazeres foi sugerido logo no começo de nossa discussão. Em meio a uma turba de velhos chorosos, que lamenta a perda dos prazeres sexuais, Céfalo celebra o prazer da conversa, fonte de uma nova felicidade, que só a ele compete. Esta descoberta, ele a relacionou ao gênero de vida que sempre praticou e que agora produz seus frutos. É essa possibilidade de diversificar a satisfação da alma, em conformidade com sua especificidade – tal natureza ou tal idade – que orienta a fala de Sócrates. Não nascemos iguais, nem somos felizes de modo único.

Longe, portanto, da posse e do usufruto da riqueza, a felicidade do guardião é dependente da especificidade do seu caráter, reforçado

pela educação que lhe foi ministrada. Logo, se a definição do termo felicidade depende da natureza da alma e do caráter esculpido pela educação recebida, que tipo de felicidade Sócrates oferecerá àqueles que não foram educados tal como os guardiões? Nossa hipótese, é que Platão, no livro IV, estaria admitindo uma dupla compreensão de felicidade para satisfazer às diferentes partes da cidade, isto é, uma felicidade em termos de honrarias e de harmonia psíquica, para os guardiões, e como posse moderada de bens e riquezas, para os artífices, dentre outras. É isso que nos permite entender a afirmação de Sócrates de que “cada grupo (*éthnesin*) deve participar da felicidade conforme a sua natureza” (*Rep.*, 421c) e, conseqüentemente, de que se deve evitar o excesso de riqueza e de pobreza na cidade. De outro modo, como seria possível harmonizar a felicidade da parte com a felicidade do todo ou, em outras palavras, como procederíamos para que o governado se convencesse de que sua felicidade é proporcional àqueles que guardam, administram e governam?

Diferente da cidade mal governada, mencionada por Adimanto, onde a prática da justiça é recompensada com punição, Sócrates, não só propõe um novo modelo de cidade, como parece direcionar o olhar de Adimanto para outra direção, a fim de fazê-lo ver que o tipo de felicidade que anda associado à justiça, apesar de raro e oculto, não é impossível se ele não desviar-se da execução do que é próprio, com o objetivo de suprir as necessidades a que estamos naturalmente submetidos e evitar a proliferação infinita de demandas por novos prazeres. Longe da vida política, no entanto, a presença da felicidade parece ser apenas um tipo de sombra, originada de um mal-entendido acerca da satisfação dos apetites, na esfera particular. Longe da comunidade, o homem, lobo do homem, só sente prazer naquilo que pode ser chamado de seu, mesmo que isso faça a infelicidade da cidade inteira.

Referências Bibliográficas

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edição, comentário e notas de J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. v. 1.

COSTA, Admar. Dialéctica e retórica na República de Platão. In: GUTIERREZ, Raul (Ed.). *Μαθήματα*: Ecos de filosofia antiga. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

MAHONEY, Timothy. Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice? *Phronesis*, v. 37, n. 3, p. 265-282, 1992.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ASTRONOMIA, FILOSOFIA E POLÍTICA SEGUNDO PLATÃO¹

Luisa Buarque

Em artigo intitulado *O Filósofo e o Comediante*, J. Brandão² chama a atenção do leitor para uma fábula de Esopo³ que soa extremamente familiar aos leitores de Platão: ela conta como um astrônomo (*astrológos*) cai num poço porque, “tendo toda a inteligência voltada para a o céu”⁴, não vê o que está na terra. A moral da fábula é uma crítica aos homens presunçosos (*alazónes*) que “contam lorotas sobre coisas extraordinárias, não tendo a capacidade de fazer o que é comum aos homens”⁵. Ou seja, que substituem seu não-saber prático por uma parente saber teórico, denunciado na fábula como mero palavrorio inútil.

¹ Parte deste artigo está incluída em um outro artigo meu, intitulado “Filósofos perversos e inúteis: o desafio de Adimanto e a comédia aristofânica”, do v. 8, n. 15 (2014) da *Revista Viso*. Uma outra parte figura em capítulo intitulado “Astronomes ou lunatiques? De l’inutilité de la philosophie”. In: *La fiction politique dans les dialogues platoniciens*, no prelo (Org. Emmanuelle Jouët-Pastré).

² No referido artigo, Brandão não apenas desconstrói parte da explicação habitual sobre o nascimento da filosofia, como também enfatiza a complexa relação entre comédia e filosofia. Devo este artigo inteiramente ao ponto de partida estabelecido pelo professor Brandão.

³ Na compilação e tradução de Daniel Loayza, *Fábula 40* (Chambry 65).

⁴ Traduções da fábula por J. Brandão, no mesmo artigo: 40.1.3 τὸν νοῦ ἰὸν ἐκ τῆς οὐρανόθεν πρὸς τὸν οὐρανόν.

⁵ 40.1.10 οἱ παρadoxos alazoneúontes oudè τὰ κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτελεῖν δύνανται.

Dada a dificuldade de datação das fábulas em geral, é sempre arriscado supor que a referida anedota de fato circulasse oralmente na Atenas platônica. Ainda assim, creio ser filosoficamente fecundo – por mais historicamente incerto – imaginar que Platão conhecesse o tema geral da fábula ou anedotas análogas. Nesse caso, é fácil adivinhar o que terá sido feito da historieta na literatura platônica: astrônomos e filósofos serão aproximados por meio da figura de Tales, sendo o mote crítico transformado em uma forte defesa da vida filosófica a partir da reconfiguração da fábula e da inversão de sua moral. Embora a origem e a transmissão dessa linha de histórias sejam obscuras, a versão platônica soa como uma retomada e uma resposta a tais anedotas, talvez comumente repetidas⁶.

Além disso, ainda que não tenha tido a fábula de Esopo como inspiração, a famosa história platônica também é bastante similar a uma não menos célebre – e certamente anterior – comparação entre Sócrates

⁶ Sem dúvida, a versão mais antiga, por escrito, dessa historieta é justamente a que mencionamos aqui, do *Teeteto* de Platão. É claro que é possível que ele próprio tenha sido o inventor da anedota, mas creio ser mais provável que ela circulasse em algum formato análogo e Platão tenha invertido seus elementos e os aplicado a Tales. O fato de que Diógenes Laércio (I, 34) também reporte uma versão da história sem remetê-la a Platão corrobora essa hipótese. De todo modo, para ratificar o enraizamento do mote da discussão no quinto século, vejamos uma passagem da qual os poços e buracos estão ausentes, mas que também gira em torno da desconfiança em relação à astronomia. Trata-se de um trecho do tratado hipocrático do quinto século intitulado *Ares, Águas e Lugares*, onde se lê, na tradução de H. Cairus e T. Ribeiro: “Se alguém considerar que esses temas são muito estratosféricos, se ele mudar de opinião poderá aprender que a astronomia tem lugar na medicina, e não um lugar pequeno, mas realmente grande; pois as doenças e as cavidades mudam nos homens de acordo com as estações do ano.” *ei dè dokéoi tis taúta meteorológa einai, eímetastai tês gnómes, máthoián, hóti ouk elákhstón méros symbálletai astronomíe es ietrikén, Allá pány pleíston. áma gâr tesin óresi kai aikoilíai metabállousin toúsin anthópoisin.* (AAL, II, 2-3). A passagem é relevante por mostrar a extensão da associação entre a astronomia e os discursos extravagantes (os tradutores optam com felicidade por “estratosféricos” para verter *meteorológa*); também no contexto da medicina é preciso defender a utilidade da astronomia.

e Tales, cujo cerne se encontra precisamente na observação dos astros, nas inúmeras características a ela associadas se nos resultados cômicos da inútil mania de contemplar o céu. Trata-se do começo de *Nuvens*, onde, ainda antes de entrar em cena, Sócrates será apresentado por um discípulo que conta – numa sequência cômica profundamente inspirada – que Sócrates conseguira medir o pulo da pulga mergulhando astutamente seus pés na cera (v. 145). E ainda que, para responder à pergunta de Querefonte sobre se o mosquito canta pela tromba ou pelo traseiro, fizera uma profunda investigação e engenhosa dissertação sobre o intestino do mosquito (v. 165). Essas narrativas culminam no seguinte caso (v. 170-175): enquanto Sócrates investigava os caminhos da lua e suas evoluções, olhando para cima de boca aberta, uma lagartixa defecara em sua boca. Em seguida, o narrador conta ainda que seu mestre usara um golpe para matar a fome de seus discípulos. Ao ouvir sobre ambos os casos, Strepsíades exclama: “E andamos nós aqui gabando esse tal Tales? Abre o “Pensatório”, vamos, despacha-te e apresenta-me imediatamente a Sócrates, que estou danado por me tornar seu discípulo!”⁷. Logo em seguida, abre-se a porta do Pensatório e o que os outros discípulos fazem será logo identificado: astronomia e geometria (v. 202-204). Ao sabê-lo, Strepsíades imediatamente indagará: “Para que serve?”⁸.

⁷ Traduções de *Nuvens* por M. de F. Souza e Silva: (v. 180-184) τί δὲτ' εκεῖνον τὸν Θαλῆν θαυμάζομεν; ἀνοίγ' ἀνάσας τὸ φροντιστήριον καὶ δεῖξονας τάχιστα μοι τὸν Σοκράτη. μαθητιὸ γάρ.

⁸ Vale a pena citar toda a cena que se segue à abertura da porta: “– Mas por que estão olhando para a terra estes aqui? – Procuram o que está debaixo da terra. – Cebolas então eles procuram. Não se preocupem vocês com isso, pois eu sei onde há cebolas grandes e bonitas! Mas o que estão fazendo, os que estão completamente abaixados? – Eles sondam o Érebo até ao fundo do Tártaro. – E por que o traseiro deles olha para o céu? – É que, por sua conta, ele estuda astronomia. (v. 186-195) [...] – Pelos deuses, o que é isso tudo, diz-me? – Astronomia. – E isso, o que é? – Geometria. – Para que serve? (v. 200-203) ἀτὰρ τί ποτ' εἰς τὴν γῆν βλέποισιν οὐτοί; Μα.} ζετοῦσιν οὐτοὶ τὰ κατὰ γῆς. {St.} βοῦβούς ἀρα ζετοῦσι. μέ νυν τοῦτό γ' ἐτί φροντίζετε· ἐγὼ γὰρ οἶδ' ἰν' εἰσὶ μεγάλοι καὶ καλοί. Τί γὰρ οἶδε δρῶσιν οἱ σφῆδρ' ἐγκεκυφότες; {Ma.} οὐτοὶδ' ἐρεβοδιφῶσιν ὑπὸ τὸν Τάρταρον. {St.} τί δέτη' ὁ προκτὸς εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπει; {Ma.} αὐτὸς

Se no conjunto dessas cenas não encontramos astrônomos caindo em poços, observamos decididamente a) uma tirada crítica semelhante em espírito à fábula esópica, ou seja: bocós boquiabertos dados à contemplação do céu acabam por levar lições práticas mais ou menos dolorosas (no presente caso, a defecação da lagartixa na boca aberta de Sócrates); e também b) a comparação explícita entre Tales e Sócrates (na exclamação de Strepsíades), por via da astronomia, da geometria, da fisiologia e das conseqüências a elas associadas no imaginário da época. Seguindo essa pista, podemos afirmar que a seqüência de feitos socráticos relativos às investigações sobre o pulo da pulga e os intestinos do mosquito – que na boca de seu discípulo são gabados como proezas e que aos ouvidos de Strepsíades soam como promessas de grandes aprendizados que o tornarão capaz de revirar argumentos e livrar-se de seus credores – aos olhos dos leitores e da audiência da peça devem revelar-se como a constatação (ou a denúncia!) de que a investigação celeste está intimamente relacionada às mais disparatadas e excêntricas inutilidades. Sócrates, o sábio-astrônomo, é não só um lunático, como um imprestável⁹.

kath' autòn astronoméi didásketai. [...] {St.} pròs tòn theòn, tí gàr tát' estín; eipé moi. {Ma.} astronomia mèn autéi. {St.} touti dè tí; {Ma.} geometría. {St.} toút' oûn tí estin khrésimon.

- ⁹ Não uso aqui a palavra filósofo para frisar que Sócrates não é, para Aristófanes, o que Platão entendeu por um filósofo – e nem poderia ser, já que a filosofia enquanto tal ainda não era algo constituído e delimitado em sua época. A personagem de Aristófanes é talvez o exemplo mais acabado desse tipo teórico, misto de astrônomo, gramático, físico, geógrafo, geômetra e sofista, ou, em uma palavra, o sábio genérico. Nesse sentido, é interessante notar, como frisa J. L. Brandão (p. 14), que a comédia não faz propriamente uma crítica à filosofia, “o que suporia dar a ela uma espécie de precedência com relação à comédia atribuindo-lhe, desde o início, uma certa substancialidade e identidade”. Ao contrário, fornece um ingrediente fundamental para a constituição da imagem do filósofo que será proposta por Platão. Em suma: Aristófanes ri de Sócrates; esse riso, aos olhos platônicos, contribui para a disseminação da desconfiança contra ele e, portanto, contribui para a sua condenação à morte; em seguida, Platão fará da defesa de Sócrates uma defesa da figura do filósofo como alguém distinto do sábio genérico, tomando a risada de Aristófanes como uma crítica aos filósofos *avant la lettre*.

A acusação contra Sócrates e a intelectualidade que ele representa, porém, não para por aí, mas vai ganhando peso ao longo do texto cômico. Esse saber que supostamente não está voltado para ações concretas – mas paira celestial, acima das comuns cabeças humanas – quando por acaso é utilizado para fins práticos, torna-se necessariamente perverso. É o que podemos depreender não apenas das intenções iniciais de Strepsíades – que só procura o Pensatório porque ouviu dizer que ali poderia aprender a substituir o discurso justo pelo injusto e entrevê assim a possibilidade de livrar-se das dívidas sem pagá-las – mas também pela entrada em cena do próprio coro de Nuvens. Apresentadas como “grandes deusas dos homens ociosos”¹⁰, padroeiras dos vagabundos, que impressionam e fascinam com narrativas mirabolantes e circunlóquios, mantenedoras dos “vigaristas dos astros, dentre outros vadios (*argóús*) que não fazem nada (*oudèn-drôntas*)”¹¹, as Nuvens são a um só tempo símbolo da inutilidade das pesquisas sobre o que está no céu e da volubilidade e volatilidade dos novos saberes. Ganhando a forma que bem entendem e mudando ao sabor dos ventos¹², as novas divindades¹³ são adoradas tanto pelos vagabundos quanto pelos perversos: de um lado, são coisa nenhuma a sustentar o “fazer nada” dos tagarelas; de outro lado, são mutantes, adotando a forma que melhor lhes convém a cada vez, como fazem os malfeitores, charlatães, oportunistas e interesseiros em geral.

¹⁰ (v. 316) *megálai theai andrásin argoús*.

¹¹ (v. 333) *ándras meteorophénakas, oudèn drôntas bósious argoús* Eis alguns importantes exemplos, em *Nuvens*, de expressões que remetem ao céu e às coisas do alto: ta metéora prágmata, no v. 229, exatamente na célebre entrada de Sócrates em que ele descreve o teor de suas investigações; meteorosophistôn no v. 360 e meteorophénakas no v. 333.

¹² (v.347-349) “Você já viu, olhando para cima, nuvens parecidas com um centauro, com um leopardo, ou com um lobo, ou com um touro? [...] Ela transformam-se no que desejam.”
É depot’ anablépsas eides nephélen kentaúro homoía è pardadálei è lýko è taúro; gígnontai pánth’ hoti bouíontai

¹³ Divindades que reinam nos céus junto com Turbilhão – um termo tipicamente pré-socrático, presente tanto em fragmentos de Empédocles quanto de Anaxágoras – que não por acaso Sócrates ensinará a Strepsíades ser o atual substituto de Zeus.

A comparação aristofânica entre Sócrates e Tales a partir da astronomia, portanto, não é tão inofensiva quanto parece. Ela liga o que para Platão serão as duas pontas da filosofia, alertando os cidadãos para o fato de que os homens inúteis não produzem meramente saberes imprestáveis, mas também saberes que se podem prestar para fins nocivos no que diz respeito ao conjunto dos cidadãos e à sua convivência, especialmente por meio de uma intervenção na educação dos jovens. Como placebos ministrados em lugar de remédios, a passividade e a suposta neutralidade do inútil podem ser danosas quando o inútil é tomado por útil¹⁴.

A associação entre o inútil e o danoso encarnada no Sócrates de Aristófanes é extremamente frequente e parece estar enraizada no solo profundamente político do imaginário ateniense do quinto e do quarto séculos. Na Atenas de Sócrates e também na de Platão, o homem considerado útil é aquele que dedica sua vida à *polis*, com as diversas implicações que isso pode possuir. Tucídides, por exemplo, assevera: “Somos [atenienses] os únicos a considerar aquele que em nada disso [dos negócios da cidade] participa como um cidadão, não tranquilo, mas inútil...”¹⁵. Como assinala M. Souza e Silva a respeito dessa passagem: “Ao cidadão que se mantém alheio ao contencioso social, a opinião pública não gratifica com o epíteto elogioso de ‘pacífico ou despreocupado’; esse é, pelo contrário, o exemplo da inutilidade ou de uma espécie de parasitismo social.”¹⁶.

Os exemplos de Esopo, Aristófanes e Tucídides, somados às preocupações platônicas com a defesa de Sócrates¹⁷, mostram que, em um

¹⁴ Claro que há uma diferença conceitual entre o inútil (*akhrestós* ou *ophélimos*) e o perverso (*ponerós*), já que nem tudo que é inútil é perverso. Porém, o que veremos a seguir é que essa diferença tende a ser borrada e mesmo a colapsar tanto no imaginário ateniense em geral quanto na literatura platônica em particular.

¹⁵ Tradução minha, a partir do original cotejado com a versão inglesa: (*Histórias*, 2.40.2.4-6) *mónoi gâr tón te medèn tón de metékhonta ouk aprágmona, all’ akhreíon nomízomen*.

¹⁶ SILVA, 2014, p. 73-98. Lembrando que Tucídides, nesse contexto, tem precisamente o intuito de não separar as discussões (*lógoi*) e práticas políticas da ação (*érgon*).

¹⁷ Evidentemente, penso, sobretudo, na *Apologia de Sócrates*, em suas referências

tal contexto histórico, quando se formula a acusação de inutilidade há uma referência tácita a uma utilidade bem específica, a saber: a atuação política, desejável para todos os cidadãos dignos desse nome. A acusação de inutilidade decididamente confunde-se com a acusação de apoliticidade. O que torna as zombarias com as artes teóricas muito distantes da inocuidade.

Que a acusação de inutilidade política tenha preocupado Platão e tenha sido abordado por ele em não poucas obras é uma constatação quase que evidente. Parece-me, além disso, que essa acusação pode ajudar a explicar a difícil e ambígua relação entre filosofia e política no pensamento platônico. Eu gostaria de exemplificar o modo como isso pode ser feito com a ajuda de um pequeno exemplo extraído da *República* – não à toa um contexto em que o tema vem à tona de maneira particularmente pujante. A partir de agora, portanto, concentrar-me-ei nos Livros VI e VII do referido diálogo, no momento em que Sócrates encara uma acusação contra a filosofia, defendendo-a com afirmações bastante esclarecedoras a respeito da relação entre o filósofo e a *pólis*.

República VI e VII

Após a célebre e escandalosa afirmação socrática da *República*, de que a cidade justa poderia ser posta em prática caso os filósofos se tornassem reis ou os reis filósofos, há uma espécie de *intermezzo* que antecede o núcleo duro dos livros VI e VII. Esse *intermezzo* é deslançado pela surpresa de Adimanto com a provocativa afirmação socrática a respeito do governo dos filósofos. Sua surpresa se expressa na devolução da provocação em forma de um desafio, exposto, grosso modo, da seguinte forma: os fatos mostram que os que se dedicaram à filosofia quando eram novos e persistiram nesses estudos tornaram-se, ou bem perversos, nos piores casos, ou bem, no caso daqueles que parecem ser os mais sábios, inúteis para a cidade¹⁸. Será possível defender

explícitas a Aristóteles e nas justificativas socráticas em torno de sua falta de atuação política. Mas não apenas.

¹⁸ *República*, 487c5-d5 ἄν γὰρ φαίε αν τῖς σοι λογο μὲν οὐκ ἐκhein καθ' ἡέκαστον τὸν

a filosofia de tal acusação? Como se pode notar, o desafio de Adimanto se inscreve no círculo de críticas tais como a de Aristófanes em *Nuvens* e de todas as outras que denunciam a nocividade das artes teóricas.

A primeira resposta socrática ao desafio é famosa: trata-se da imagem da nau-estado, que visa explicar o motivo da dita inutilidade dos filósofos. Como se sabe, a nau se compõe basicamente de três elementos: o dono do navio, “superior a todos os que estão no navio em tamanho e em robustez, mas um tanto surdo, de vista curta e conhecimentos da arte náutica também curtos”; os marinheiros, “cada um julgando que é ele quem deve pilotar, embora jamais tenha aprendido essa arte”¹⁹; e, finalmente, o verdadeiro piloto. A discussão entre os intérpretes acerca de quem está representado por cada um desses personagens é extensa. As primeiras indicações dadas por Sócrates esclarecem apenas que os marinheiros podem ser comparados aos que agora governam as cidades. De todo modo, ainda que parem dúvidas quanto à interpretação da parábola e à identificação das suas personagens, é clara a sua intenção e certo o fato de que, segundo Sócrates diz explicitamente, um verdadeiro piloto, aquele a quem deveria ser entregue o leme da nau, deve “forçosamente preocupar-se com ciclos do tempo, estações, céu, astros, ventos e com tudo o mais que diz respeito à arte, caso realmente queira chegar a ficar à altura de um comandante de navio”²⁰. Pois bem, esse verdadeiro piloto é precisamente quem

erotómenon enantioústhai, érgo dè horân, hósoi àn epì philosophían homésantes mè toû pepaideústhai héneka hápsmenoi néoi óntes apallátontai, alla makróteron en diatrípousin, toûs mèn pleístous kai pány allokótous gignoménous, hina mè pampónérous eípomen, toûs d’ epieikestátous dokoúnyas hómós toútó ge hypò toû epitedeúmatos ou sùepainéis páskhontas, arkhéstous taís póleisi gignoménous.

¹⁹ Traduções de *A República* por A. Lia Amaral de Almeida Prado: 488b1-5 naukleron megéthei mèn kai rônme hypèr toûs en tê nei pántas, hypókophon dè kai horónta osaútos brakhý ti kai gignóskonta perì nautikón hétera toiaúta, toûs dè naútas stasiázontas pròs alléous perì tês kybernéseos, hékaston oiómenon deín kybernân, méte mathónta pópote tèn tékhnen.

²⁰ 488d1-4 hótì anágke autò tèn epiméleian poiéisthai eniautoû kaí orôn kai ouranoû kai àstron kai pneumátou kai pánton tôn tê tékhne prosekónton, ei méléiê tô ónti neòs arkhikòs ésesthai.

será confundido com um espreitador de astros (*meteoroskópon*), um tagarela (*adoléskhen*) e um imprestável (*ákhreston*) por toda a cidade, representando sem dúvida, como esclarece também Sócrates, aqueles que são considerados inúteis e de quem se diz que não têm os pés no chão (*meteoroléskas*)²¹, ou seja: os filósofos.

A descrição da nau-estado se encerra com o seguinte comentário socrático: “não creio que precisas de um exame mais acurado para ver que a comparação faz lembrar a disposição das cidades para com os verdadeiros filósofos”²². A isto, ele acrescenta ainda que os filósofos frequentemente são, com efeito, inúteis, mas que a responsabilidade de tal inutilidade não cabe a eles. Cabe, sim, ao fato de a maioria não se deixar governar por eles. A defesa contra a acusação de inutilidade passa, portanto, não pela demonstração de que se trata de uma calúnia, mas por uma certa aquiescência: os verdadeiros filósofos são sim inúteis para a cidade. O são, porém, porque a cidade não faz jus à sua sabedoria, ou seja, porque a sua utilidade não é reconhecida e o governo não lhes é concedido. Os verdadeiramente úteis são inutilizados pela *pólis*. A defesa elaborada para a acusação contra a filosofia torna-se, portanto, uma oportunidade de acusar a cidade de volta: a *pólis* não está à altura da filosofia, e confunde adulação com sabedoria, e sabedoria com tagarelice.

Não obstante, ainda está por ser feita, nesse momento, a defesa socrática em relação à acusação mais virulenta contra a filosofia: a

²¹ 488d4-489a.2, 487c6. Note-se a similaridade dos quatro termos citados com o vocabulário aristofânico de *Nuvens*, onde são encontradas em abundância acusações de *adoleskhía* e também termos compostos com *meteóra* (ex: v. 229, 335, 362 e 1282). Sobre a presença de Aristófanes em toda essa secção da *República*, cf. BUARQUE DE HOLANDA, 2014. Como confirmação de que Platão tinha Aristófanes em mente nesse contexto, seria possível citar o passo 529b do Livro VII, onde, no âmbito de uma discussão que dá continuidade à do Livro VI e que fala de astronomia, Sócrates explica que sua concepção de olhar para o alto é mais metafórica do que literal, e fala de alguém que olha para cima com a boca aberta usando a mesma expressão (*tis áno kekheòs*) empregada por Aristófanes quando descreve a cena da lagartixa defecando na boca de Sócrates (*áno kekhenótos*).

²² 489a5 Oudé, ên d' ego, oimai deísthai se exetatazoméne tèn eikóna ideín, hóti tais pólesi pròs toùs alethinoùs philoσόphous tèn diáthesin éoiken

de que é ela a causa da perversidade daqueles que se dedicam a ela. O que ocorre, resumidamente, é que as qualidades de uma natureza filosófica acabam por contribuir para a destruição das próprias almas que as possuem e para afastá-las da filosofia. As naturezas filosóficas – neste momento do diálogo já descritas como as mais fortes, resistentes e excelentes – são rapidamente corrompidas no solo infértil que é a educação nas *póleis* que conhecemos. Sua corrupção inicia-se pela bajulação de familiares e concidadãos, tornando o jovem, de excelente que era, em soberbo e presunçoso, além de incitar nele a ambição pelo poder. E mesmo que um filósofo tente persuadi-lo com boas palavras e argumentos verídicos, aqueles que o rodeiam tentarão com todas as forças e por todos os meios possíveis dissuadi-lo, afastando-o da filosofia. Essas naturezas raras são tanto as que causam os maiores bens, quando se inclinam, apesar de tudo, para a filosofia, quanto as que causam os maiores males para a cidade, quando dela declinam.

No entanto, não são ainda os homens descritos acima que granjeiam para a filosofia a fama de fator gerador de perversidade²³. O que ocorre é que as reais naturezas filosóficas corrompidas, desviando-se da filosofia, deixam-na solitária e órfã. Abre-se espaço, então, para que outros, embora indignos, usurpem o posto de filósofos. Os perversos, em suma, são meramente imitadores de filósofos. Como conclusão, Sócrates acrescenta ainda que aquelas poucas dentre as naturezas filosóficas que se salvaram não conseguem tudo que sua potência seria capaz de propiciar, precisamente pelo fato de não terem crescido numa constituição adequada e, assim, não encontrarem um entorno à altura de sua índole. A imagem na nau-estado, somada à do terreno infértil, constituem, em suma, 1) uma crítica à Atenas do presente, 2) um protesto pela situação de indignidade e miséria em que foi colocada a filosofia nessa *pólis* e 3) uma denúncia da pseudo-arte claudicante e

²³ Esses homens possuidores de uma natureza filosófica, mas que foram corrompidos, tornam-se de fato perversos. Porém, nem essa perversidade é causada pela filosofia (afinal, eles deram as costas para ela), e nem mesmo é atribuída a ela pelos detratores da filosofia (já que os corrompidos exercem outras profissões, tornando-se geralmente políticos e gerais).

bastarda que atualmente usurpa o trono da filosofia²⁴. Um ambiente saudável permitiria que os verdadeiros filósofos fossem realmente úteis politicamente²⁵. No que concerne ao tema da política, talvez seja possível afirmar que, nesse contexto, abre-se espaço para uma nova forma de inutilidade, esta sim a ser aduzida a Sócrates em particular e à filosofia em geral: a do útil inutilizado. Mas, o que ocorreria caso o filósofo pudesse atuar politicamente?

Penso que essa pergunta foi devidamente respondida pelo filósofo ainda no Livro VII da *República*. Mais precisamente, logo após o mito da caverna, em duas passagens que considero peças-chaves do pensamento político de Platão. Trata-se de um momento em que Sócrates retoma precisamente a questão do governo dos filósofos, esclarecendo agora que, paradoxalmente, o que faria desses homens bons governantes é precisamente o fato de possuírem desprezo pelo poder: “Mas a verdade é esta: na cidade em que os que têm de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçosa que seja a melhor e mais pacificamente administrada, e naquela em que os que detêm o poder fazem o inverso, sucederá o contrário”²⁶. Logo em seguida, ele acrescenta: “— Ora, tu sabes de qualquer outro gênero de vida que despreze o poder político, sem ser o do verdadeiro filósofo?”²⁷.

O argumento reza que só pode ser bom governante aquele que não quer governar, pois a boa atuação política é incompatível com a ambição pelo poder (que geralmente decorre do desejo de obter vantagens

²⁴ Cf. *Rep.* 535d1, d2, d6, 536a4.

²⁵ Sinal disto é o fato de que todo o Livro VII, que dá continuidade a tal discussão, é permeado de afirmações a respeito da **utilidade** das artes e ciências que podem conduzir os jovens à dialética – caso sejam exercitadas da maneira correta e com o objetivo mais elevado de conduzi-los ao discernimento do bem – assim como da sua inutilidade, caso sejam exercitadas com outros fins. Ver, por exemplo: 519a1, 528a1, 528c6, 530c1, 531c6, 531d4.

²⁶ 520d2-3 τὸ δὲ πού αληθὲς ἡδὲ ἐκεί· ἐν πόλει ἔκιστα προθύμοι ἀρκείν οἱ μέλλοντες ἀρξείν, ταῦτεν ἀριστα καὶ ἀσπασιότατα ἀνκε οἰκεῖσθαι, τὲν δ' ἐναντίους ἀρκήοντας σκροῦσαν ἐναντίους.

²⁷ 521b1 Ἐκείσιν οὖν, ἐν δ' ἐγὼ, βίον ἄλλοτίναν πολιτικὸν ἀρκήον καταφρονούντα ἐτὸν τὲς ἀληθινῆς φιλοσοφίας.

pessoais). É preciso que o bom governante não dê importância aos negócios típicos da *pólis* (como o Tales do *Teeteto*), aos seus pseudo-saberes e às suas honras. Ao mesmo tempo, é preciso que saiba (como o Sócrates da *República*) que o governo é tarefa justamente daquele que não quer cumpri-la, mas que tem as credenciais necessárias para isso (a saber, o conhecimento do que é justo). É preciso, em suma, que seja filósofo.

A origem do desprezo do filósofo pelo poder político fora explicada em detalhes logo antes, ao longo da conhecida narrativa da caverna e, sobretudo, no comentário que a encerra: “Concorda ainda comigo, sem te admirares pelo fato de os que ascenderam àquele ponto não quererem tratar dos assuntos dos homens, antes de se esforçarem sempre por manter sua alma nas alturas.”²⁸. Os assuntos prosaicos característicos dos homens perdem o interesse para aqueles que passaram por uma experiência cognitiva tão intensa quanto a descrita no famoso mito.

Todavia, a dialética socrática responderá ao desejo dos filósofos de permanecer nas alturas com a proibição de satisfazê-lo: eles não terão o direito de ceder à tentação do retiro, pois foram educados naquela cidade justa e devem tudo a ela²⁹. Na Atenas atual – cidade onde os filósofos foram taxados de lunáticos, interesseiros ou interesseiros disfarçados de lunáticos – só lhes resta o retiro ou uma atuação política de outra ordem; mas não na cidade bem ordenada. De algum modo, o Sócrates personagem desculpa o Sócrates histórico, pois este não deveu sua educação à *pólis* corrompida na qual viveu³⁰. Porém,

²⁸ 517c7-9 *kai tóde synoiétheti kai mē thaumásēs hótí oi entaútha elthóntes ouk ethélousin ta tón anthópon práttein, all’ áno aei epeigontai autón ai psykhai diatríbein*.

²⁹ É por isso que, sarcasticamente, Sócrates dirá que se terão tornado mortos-vivos os filósofos que não queiram voltar, porque supõem-se transladados ainda em vida para as Ilhas dos Bem-aventurados (519c5). Nessa cidade justa, não será autorizado aos filósofos um tal retiro (519d3).

³⁰ Em outros contextos, tais como no *Górgias* e na *Apologia*, o Sócrates personagem se justificará propondo outras compreensões da consistência de uma ação política: sua ação pedagógica, por exemplo, pode ser largamente entendida dessa forma. Aqui, porém, limito-me a analisar o contexto estrito do comentário acerca do governo do filósofo, ainda que ele possa ser alocado em uma compreensão mais ampla

homens que foram educados pelo estado para a justiça devem devolver justiça aos concidadãos, promovendo a continuidade da educação à qual eles foram submetidos no passado, e intervindo publicamente. Sempre, é claro, com a consciência da responsabilidade política como uma espécie de sacrifício necessário.

Isso significa, em suma, que a chave da filosofia política platônica dos livros centrais da *República* reside na aliança entre o desprezo e o apreço pelo que diz respeito à *pólis*. O filósofo deve ser a um só tempo estrangeiro e íntimo da cidade³¹. Por um lado, ele não se interessa pelo que é pequeno, restrito, parcial; ele quer ultrapassar o tamanho do humano. Por outro lado, ele tem um compromisso inalienável com tudo o que é público e diz respeito ao conjunto dos cidadãos, à totalidade da *pólis* e aos modos de vida dentro dela. E essas duas características – ambas indispensáveis para a boa performance política – só podem conviver harmonicamente no filósofo tal como descrito na *República*.

Surpreendentemente, é precisamente neste momento da *República* que testemunharemos o retorno explícito do tema da astronomia. Ora, a ciência dos astros é o pré-cume (pois o cume é a harmonia) de uma educação voltada para a dialética, isto é, para o hábito das coisas mais elevadas, não apenas em sentido simbólico, mas também em sentido estrito. Passando pela aritmética, pela geometria plana e pela estereometria, todas capazes de acostumar os estudantes à abstração e inteligibilidade dos números e da unidade através do cálculo, chega-se finalmente ao movimento regular e ordenado dos sólidos no espaço – sempre concordantes consigo mesmos e com os outros habitantes daquele espaço, sempre marcados por movimentos harmônicos e destituídos de qualquer inclinação aos conflitos³². Os astrônomos de Platão – pelo menos os que fazem a boa astronomia – não são lunáticos, mas são homens que, pela observação dos movimentos ordenados

da política na própria *República*. Procuo desenvolver essa ideia alhures, com mais espaço: ver BUARQUE DE HOLANDA, *Astrônomes ou lunáticos?* (no prelo).

³¹ Cf. CANTO in PLATON, 1987, p. 44 e 45, onde a tradutora analisa a *atopia* socrática sob o ponto de vista da estranheza e intimidade simultâneas de Sócrates com Atenas.

³² *República*, 526a-531a.

dos céus, praticam a “arte do desvio”³³: viram (*metastrophésetai*) seu olhar das miudezas, mesquinhas e ninharias para o conhecimento dos primeiros princípios. E sobretudo, habituam-se à concordância e à harmonia, tornando-se eles mesmos harmônicos. Ademais, por meio de um tal hábito adquirirão por fim a capacidade de pôr em prática a administração dos conflitos da *pólis*. Em suma: o objetivo do estudo da astronomia é a obtenção da boa convivência, do ordenamento e da unidade de si e da cidade³⁴.

Aritmética, geometria plana, geometria sólida, astronomia, harmonia: um aprofundamento teórico cujo objetivo é acostumar-se com o que é constante, firme, sólido, uno e ordenado. Trata-se, enfim, de uma defesa da conformação ética e política à cosmética celeste³⁵. O filósofo parte de um estudo *stricto sensu* das matemáticas, da música e da astronomia, mas utiliza-as como trampolim para atingir o desprendimento das coisas da *pólis*, a fim, não de retirar-se da política, mas de atuar da melhor maneira possível dentro dela.

³³ 518d2 tékhne tês periagogês.

³⁴ Noto aqui que, se Platão precisou dividir a alma em partes e a cidade em classes, foi justamente para explicar o conflito interno, a guerra civil, a partição dos desejos da alma e da *pólis*; quando, por outro lado, imaginou alma e *pólis* justas, tratou de enfatizar infinitamente a sua unidade e o privilégio do todo sobre as partes.

³⁵ Cf. 540b1, onde os dialéticos usarão o que contemplaram para ordenar (*kosmeîn*) a cidade; também 540e4, onde organizarão, porão em ordem (*diaskeuorésontai*) a *pólis*.

Referências Bibliográficas

ARISTÓFANES. *Comédias I*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

BRANDÃO, J. L. O Filósofo e o Comediante. *A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura*, v. 1. n. 5, p. 7-22, 2013.

BUARQUE DE HOLANDA, L. Filósofos perversos e inúteis: o desafio de Adimanto e a comédia aristofânica. *Revista Viso: cadernos de estética aplicada*, v.8, n. 15, p. 2-16, 2014.

_____. Astronomes ou lunatiques? De l'inutilité de la philosophie. In: JOUËT-PASTRÉ, Emmanuelle (Org.) *La fiction politique dans les dialogues platoniciens*. No prelo.

CAIRUS, H. F.; RIBEIRO Jr., W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

ESOPO. *Fables*. Traduction et présentation par D. Loayza. Paris: GF Flammarion, 1995.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATON. *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par M. Canto. Paris: GF Flammarion, 1987.

SILVA, M. de F. Souza. Da democracia à *politeia*: a imagem de uma velha conquista europeia. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.34, p. 73-98, 2014.

THUCYDIDES. *Histories*. Edited by G. P. Goold, with an English translation by Charles Forster Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

NIETZSCHE E OS SOFISTAS: UMA HERMENÊUTICA DA TRAGICIDADE

Davison Roberto de Paula

As grandes ideias filosóficas demoram a ser ouvidas, reverberando durante séculos até encontrarem leitores capazes de interpretá-las de modo que as suas potencialidades possam ser atualizadas. A partir do deslocamento de um discurso filosófico que compreendeu tanto a *práxis filosófica* como a racionalidade a partir do *lógos* entendido como razão, novas possibilidades de interpretação da historiografia filosófica tornaram-se possíveis. Certamente, muitos fatores podem explicar as causas desse deslocamento, mas partimos da hipótese de que a sua gênese se encontra naquele que filosofou a marteladas, Nietzsche. A partir da morte de Deus há um esvaziamento de todo discurso metafísico ocidental inaugurado na Grécia antiga por Sócrates e Platão, como o evento que marca a modernidade como a possibilidade de reconstrução do pensamento sobre outros alicerces. Desse modo, podemos reconduzir o olhar para aqueles pensadores periféricos, cujo juízo histórico sobre eles foi profundamente cruel: os sofistas.

Visitar novamente a obra dos sofistas, os seus fragmentos e testemunhos, não mais à luz do mestre Platão, mas com a abertura para uma hermenêutica também esvaziada de cunho metafísico, tornou-se um exercício filosófico intenso e de riquezas ainda não estimadas. Assim, o objetivo deste trabalho consiste em aproximar e encontrar ecos das ideias sofistas e fazê-las serem ouvidas. A fim de realizar esta tarefa, escolhi como ponto de partida e de chegada a questão da tragicidade da existência, que se tornou para mim a chave de leitura da filosofia nietzschiana, e que pude encontrar os seus vestígios

na sofisticada. A minha reflexão ao longo deste texto será feita a partir de três perspectivas: Protágoras e os dois *lógoi*; Górgias e o trágico; Hípias contra Sócrates.

Protágoras e os dois lógoi

Untersteiner apresenta a doutrina de Protágoras a partir do fato de que sobre cada experiência há ao mesmo tempo dois discursos conflitantes entre si. A própria figura do sofista é descrita como alguém que se lançou para todas as direções, interessado por todos os temas, desde os deuses, o ser, a vida política, até a vida social e ética dos homens¹.

Os dois discursos conflitantes entre si são o germe do trágico², uma vez que as contradições dos discursos manifestam as próprias contradições da vida humana. O homem insere-se não mais no horizonte da unilateralidade do discurso, mas na incerteza. Sobre aquilo que afirma, ele sabe que há com a mesma força, e uma força titânica, a possibilidade da contrariedade, que se apresentaria com a mesma intensidade e violência.

As oposições constituem esta luta incessante na qual um discurso tenta se sobrepor e subjugar o outro a fim de dar conta de certa estabilidade para a vida humana, que no seu puro e permanente devir torna-se também um elemento trágico para a existência. O critério escolhido por Protágoras para esta sobreposição será o da utilidade. O homem que se coloca como a condição de possibilidade de interpretação de si e do mundo, a medida, aquele que atribui sentido ao real, deve escolher na duplicidade dos discursos, aquele que for mais útil para a vida e a ação do homem na *pólis*.

O discurso duplo é duplamente trágico, pois ao afirmar a possibilidade das contradições da vida e dos discursos que ela produz, lança o homem no mar de incertezas, e no primeiro momento o faz experimentar o drama da ausência de critério para escolher e agir. De modo ainda profundo, a cena dramática acontece quando o próprio homem ocupa o lugar de medida, de critério, uma vez que ele sente e

¹ UNTERSTEINER, 2012, p. 50.

² Ibid., p. 52.

sabe os limites de sua condição existencial. Nasce então a perspectiva da relatividade de todos os valores. Todos os valores carecem de fundamentação, e não há mais uma verdade universal que os sustente. Incerteza e relativismo são os signos do trágico, do germe da tragicidade da existência em Protágoras.

Górgias e o trágico

Em Górgias aparece com nitidez o desenvolvimento deste estado trágico da vida do homem e a sua imagem pode ser vista e sentida em toda a sua dramaticidade em Palamedes. Ele é “o exemplo típico do homem enredado nas aporias, do homem obrigado a experimentar, em seu caso, todas as dificuldades insolúveis que, prolongadas pelo emaranhado de sua história pessoal, impõe-se, pouco a pouco, até o absoluto”³.

Para Untersteiner, Górgias sabe que não há como o homem escapar e evitar as antíteses. Elas são o elemento no qual a vida acontece. O viver é trágico à medida que o homem compreende o seu estado angustiante diante da realidade que é essa luta de opostos querendo impor a sua interpretação⁴.

O trágico pode ser definido como uma “experiência rica de vibrações e de comoventes conflitos”⁵. Essa é a cena que manifesta a impossibilidade de todo discurso racional que tenta abarcar a realidade, reduzindo-a a algo cognoscível. Não é pela via racional, lógica, que o homem elimina os “comoventes conflitos”, mas só há uma possibilidade, não menos dramática, que é a compreensão de que a contrariedade e a cognoscibilidade só podem ser assimiladas por outra “lógica”, outro discurso.

Górgias defende a necessidade de que o pensamento tenha como ponto de partida outro lugar, designado como algo irracional. Nota-se que o irracional não é posto aqui para designar o não-racional, definindo-se assim por oposição, mas na relação com outra visão do *lógos*,

³ UNTERSTEINER, 2012, p. 253.

⁴ Ibid., p. 253.

⁵ Ibid., p. 218.

que podemos designar como trágico. O trágico do pensamento e da vida só pode ser lido de dentro, isto é, a chave hermenêutica para a compreensão consiste na aceitação da impossibilidade da compreensão pelas mesmas vias racionalistas, ou em termos distintos, a condição de possibilidade da compreensão é algo distinto da razão, lógica, portanto, irracional, trágico. Talvez seja esse o sentido do “grito doloroso pela dolorosa descoberta: a ontologia e a gnosiologia são trágicas”⁶, como afirma Untersteiner.

O último aspecto para o qual quero chamar a atenção é a noção de *kairós*. Ela significa o momento adequado, favorável da decisão humana tendo em vista uma ação. Górgias valoriza o instante como fator trágico da vida, uma vez que dadas as condições com as suas respectivas ambiguidades e contrariedades, o homem realiza uma ação trágica, apoiada em uma decisão que nem sempre é racional ⁷.

Hípias contra Sócrates

Gilbert Romeyer-Dherbey, menciona que Hípias acerca da natureza tinha uma concepção de totalidade. A natureza é o todo. Por esta razão, o sofista opôs-se à dialética, criticando Sócrates. A analítica é dissolvente, tendo em vista que fragmenta a realidade, a *physis*, a fim de compreendê-la racionalmente⁸.

Para Hípias, a dialética socrática é sinal de uma especialização do conhecimento que visa abarcar a totalidade reduzindo-a a partes passíveis de análise. Contudo, a natureza e sua continuidade não podem ser fragmentadas, mas só compreendidas na sua lógica interna, isto é, dentro da própria totalidade. Sócrates é a figura que procura fragmentar a realidade e a reduzir a objeto de conhecimento, na tentativa desesperada de romper a totalidade natural, com todas as suas contradições e ambiguidades, e, portanto, na sua tragicidade, propondo uma totalidade racional.

⁶ Ibid., p. 221.

⁷ Ibid., p. 254-255.

⁸ ROMEYER-DHERBEY, 1979, p. 80.

Em Sócrates, não é mais a totalidade da *physis*, mas a totalidade do *lógos* como razão que tenta dominar a natureza, reduzindo-a, controlando-a a todo custo. Calcula, reduz, qualifica, quantifica, matematiza, essa é a lógica da dialética socrática. Contra a tragicidade do mundo e da vida, a razão e a dialética.

Nietzsche e os sofistas

a) Nietzsche e o duplo discurso sobre a vida; a vida como vontade de poder

Nietzsche reconhece em *Tentativa de autocrítica*, prefácio escrito quatorze anos após a publicação de *O nascimento da Tragédia*, o perigo da “interpretação e significação *morais* da existência”⁹. Contrapondo-se à moral, o filósofo esforça-se para construir uma interpretação alternativa da existência a fim de justificá-la a partir de um novo horizonte. A necessidade de se voltar contra a moral e a reivindicação para si da tarefa de um pensamento antimoral acontecerão sob a ótica da vida e da arte. O autor de *Zarathustra* compreende a moral como o “perigo dos perigos”, pois, ela é uma “vontade de negação da vida”. A sua obra da juventude voltou-se contra a moral, “como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina, e uma contra-valorização da vida, puramente artística”. Nietzsche denomina a justificativa artística “com o nome de um deus grego” e afirma: “eu a chamei *dionisíaca*”.

No entanto, o que é a vida? Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche oferece a seguinte definição:

a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas

⁹ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5. As citações sem o nome de autor são de autoria de Nietzsche. Quando outro autor for citado, seja outro filósofo ou comentarista, indicaremos o sobrenome antes do título da obra.

de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia são –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder.¹⁰

Apropriação, ofensa, sujeição, opressão, dureza, imposição, incorporação, exploração. Com estas palavras tomadas de uma carga semântica negativa, de uma “intenção difamadora”, Nietzsche apresenta a sua definição de vida: a vida como vontade de poder. A vida é constantemente bélica, relação permanente de conflitos entre forças, caracterizando-se pelo dinamismo dos antagonismos dos impulsos que querem dominar. A necessidade de “ganhar predomínio” não nasce de avaliações morais ou imorais, e assim, não pode ser analisada através dos valores “bom” ou “mau”. Este imperativo da vontade que tende a crescer, a querer ser mais, a intensificar o seu poder, é uma atividade do mundo orgânico e inorgânico.

Para Nietzsche a vida não quer apenas conservar-se, adaptar-se, mas, o seu impulso de poder, a sua vontade de poder quer mais vida, quer expandir a sua força, quer se apropriar de algo para transformá-lo, isto é, dar uma nova forma. Há um aspecto duplo da vontade de poder, que por um lado quer expandir-se, e para agir realizando o seu querer, ela domina, faz obedecer o mais fraco. O que quer a vontade? Crescer, e assim, o segundo aspecto consiste na criatividade da sua expansão. A vontade de poder é condição de possibilidade artística, isto é, ela cria condições sem as quais a existência não pode afirmar-se, criar-se, esculpir-se na tragicidade constituinte de todo vir a ser no próprio vir a ser.

¹⁰ *Além do bem e do mal*, §259.

b) *Nietzsche contra Sócrates – ou, a interpretação moral da existência*

Os dizeres delfícos que marcaram significativamente a vida de Sócrates são a pedra angular do edifício cultural chamado Ocidente: *nosce te ipsum* – diz para si o homem ocidental, assumindo-o como lema norteador da existência, e repete a si: “Conhece-te a ti mesmo”. Em Sócrates e Platão há uma ânsia, uma sofreguidão pelo saber, saber este que é critério e condição *sine qua non* da vida, na qual a fórmula do oráculo é reescrita no interior de um processo de racionalização: para viver bem é preciso ter conhecimento, a ignorância é a causa do mal. Assim, do ponto de vista epistemológico, a vida deve ser corrigida pelo pensamento, e do ponto de vista moral, condenada. Com a identificação de conhecimento e virtude, a moral é subjugada pelo saber.

Em Sócrates-Platão a lógica torna-se o elemento para avaliar a vida, e não mais a vida na sua abertura originária, criativa. A razão, e cada vez mais o anseio por mais razão, a fim de que ela corrija a vida para que o homem suporte o peso de existir e seja feliz, torna-se o ponto alto desta interpretação da existência. Se a existência é pesada, enfadonha, repleta de náusea e desgosto, a saída socrático-platônica consiste na sua negação. Nasce a metafísica, como um movimento de rompimento do mundo grego. Nasce da vingança do pensamento contra a vida.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche apresenta Sócrates e Platão como “sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos”¹¹. No âmago da cultura grega, no qual a complexidade dos problemas da vida era retratada no teatro, nas grandes tragédias, e com as quais havia uma grande identificação, uma vez que as personagens encarnavam todas as espécies de mazelas da vida humana, esses filósofos operam uma inversão, uma “dissolução”: a interpretação moral da existência à luz da razão. Por isso são “pseudogregos” e “antigregos”, e neste sentido, todo o Ocidente que se construiu sob os alicerces deste projeto de racionalização e de humanidade – e humanismo – são também sintomas de decadência, sinais de que o desvio levou a caminhos demasiado tortuosos. Nas palavras de Nietzsche:

¹¹ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §2.

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. – O que *prova* isso? O que *indica* isso? ¹²

A grande ironia, não a socrática, mas a que Nietzsche apresenta nesse texto está no fato de que justamente são os mais sábios, aqueles que deveriam ser os mais sábios, considerando a sua experiência vital, aqueles que proferem a condenação da vida. Nota-se que eles emitem não um simples juízo, mas há na sua avaliação um sentimento pesaroso da vida, “uma melancolia”, uma espécie de cansaço. A interpretação moral da existência que se inaugura com os filósofos “pseudogregos” relaciona a vida a um estado doentio, “viver significa há muito estar doente”.

Qual seria o antídoto para a doença que acomete a vida? A grande dissolução grega é a negação da facticidade da existência. O homem que não suporta o devir, o múltiplo, o sofrimento, este mundo, cria para si o ser, o uno, o mundo ideal. A metafísica é o instrumento que traz em si uma promessa degenerada e que não pode ser cumprida: a vida passa a ter um sentido, um fim, um por quê e para quê, um fundamento. Se o homem experiencia o drama de existir no devir, por meio da metafísica sente-se seguro, ancorado. O barco da existência que navega em alto mar, encontra-se em porto seguro.

O erro de Sócrates, a vida dialética, que é o modelo do humanismo greco-cristão, no qual o homem passa a ser concebido como animal racional, e o seu remédio para a fragilidade da vida, a metafísica, não solucionam o problema da vida. “Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido*”¹³, pois tentaram fazer guerra contra a vida, por meio da “racionalidade a qualquer preço”, mas isso já é uma forma de decadência.

¹² Ibid., §1.

¹³ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §11.

Relendo *O nascimento da tragédia* em *Ecce homo*, Nietzsche reafirma que o socratismo é “instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*”¹⁴. Ao cristianismo, a quem foi dado um “profundo e hostil” silêncio em *Ecce homo*¹⁵, e um “precavido e hostil silêncio” em *O nascimento da tragédia*¹⁶, Nietzsche direciona as suas forças, pois o compreende como uma apropriação e radicalização do racionalismo socrático-platônico.

O cristianismo é visto “como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou a escutar”¹⁷. Ele é o verdadeiro perigo a qualquer sim afirmativo à vida, a toda interpretação estética, pois ele “não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores estéticos; o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da afirmação.”¹⁸

Sócrates é decadente, símbolo do niilismo, uma prefiguração da desvalorização de todos os valores empreendida pelo cristianismo, levando consigo o homem ao absurdo da existência. O cristianismo é niilista, uma vez que profere um não à vida, acusando-a, culpando-a:

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado de lá inventado para difamar melhor o lado de cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer somente valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais

¹⁴ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

¹⁵ *Ibid.*, §2.

¹⁶ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

¹⁷ *Ibid.*, §5.

¹⁸ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §1.

profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque é algo essencialmente amoral – a vida, opressa sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si.¹⁹

O que se oculta na moral cristã para Nietzsche é a sua hostilidade à vida, disfarçada de consolo metafísico que concede ao homem alguma esperança no porvir, que no entanto, não será realizado “do lado de cá”, apenas “no lado de lá”, quando enfim o homem que está impregnado do socratismo, do cansaço da vida, encontrará a possibilidade do repouso, o dia dos dias, o “sabá dos sabás”. “Asco e fastio da vida na vida”, como alguém que está na vida pode sentir o mais profundo desprezo por ela? Somente no estado de decadência, de doença, o homem pode ter essa aversão à vida. Porém, este estado decadente é simultaneamente um tipo de avaliação da vida, que a nega, tornando-se decadente, mas anteriormente já há uma espécie de desdém, de empobrecimento vital. É para isso que Nietzsche chamará a atenção em *Ecce homo*, ao afirmar que “a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento”²⁰. Assim, a interpretação moral da existência que se apresenta encarnada no cristianismo é no fundo um “anseio pelo nada”.

Da ótica da moral, a vida deve ser condenada. Da epistemologia, corrigida. Tanto o socratismo, como o cristianismo manifestam essa dupla avaliação da vida. Da interpretação e justificação moral da existência nasce a história do Ocidente como processo de queda, empobrecimento, declínio, anseio pelo nada, niilismo. O niilismo é o mais profundo não à vida, alcançado o seu ponto ápice na modernidade, quando Nietzsche anuncia no famoso aforismo 125 de *A gaia ciência* a morte de Deus. Deus, o mais sagrado de todos os valores, o porto seguro no qual todos os valores se alicerçavam, o sentido

¹⁹ *O nascimento da tragédia*, “Tentativa de autocrítica”, §5.

²⁰ *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, §2.

metafísico da existência humana está morto. A morte de Deus é a mais profunda expressão do anseio pelo nada do homem moderno, herdeiro de Sócrates e Platão, e do cristianismo.

c) Nietzsche e o trágico

Contra a interpretação moral da existência, Nietzsche apresenta a sua visão trágica, dionisiaca, estética. Diante da vida, o homem experimenta o absurdo da existência, a falta de sentido, de fundamento, de finalidade. Confrontando-se com o não pronunciado pelo niilismo, o homem sente-se angustiado. Entrevendo-se confusamente e experimentando o drama do seu vir a ser, o homem compreende a ambiguidade do niilismo, onde há sinais de declínio, ele vê possibilidade de força, onde tudo cai, empobrece-se, onde domina o estado gregário, ele pressente novamente a sua vontade de poder, e na sua escuta ele quer novamente impor-se, dar sentido, criar valores e criar-se, criar nova possibilidade de vida.

Daí resulta o fato da positividade do niilismo na filosofia de Nietzsche, a sua ambiguidade. Por um lado, ele é este processo contínuo de predominância de uma interpretação da existência, por outro lado, ele é a radicalização, o esgotamento de força, o sinal de declínio dessa interpretação. É de dentro do niilismo que o homem pode impor uma nova interpretação da vida. Enquanto o “conhece-te a ti mesmo” é o início do fim, o sintoma da queda e da doença, os dizeres de Píndaro tornam-se o mote para a visão afirmativa: “Torna-te o que tu és”. Do ponto de vista da lógica, a frase não faz o menor sentido, pois como alguém pode se tornar aquilo que já é? O tornar-se introduz a ideia de mudança, e quando se muda, passa-se de um estado para outro, assim, toda mudança pressupõe simultaneamente um caráter de identidade e de diferença. Aquilo que se é será abandonado, apropriado, diferenciado de si mesmo no momento da mudança.

Se o “conhece-te a ti mesmo” busca uma interiorização racional, em busca de uma identidade substancial, o “torna-te o que tu és” apresenta-se como uma subversão da lógica, ao possibilitar a predominância do encontro não de um “eu fixo” e essencial, mas do devir originário da existência. A vida é luta constante. Não foi à toa que ela

foi definida como vontade de poder, crescimento, afirmação, e, portanto, devir. A vida é devir. Neste sentido, o que estava em jogo no socratismo e no cristianismo era precisamente este ódio ao devir, à aparência, ao sensível, ao mutável, àquilo que é fluxo, fluidez. Com a fórmula do poeta, Nietzsche apresenta a sua visão trágica do mundo, e a apresenta sob o signo de Dionísio.

A afirmação de tudo o que seria causa de condenação, o eterno dizer sim à vida não deve ser confundido com resignação. O dizer sim é a possibilidade de olhar a vida e a si mesmo considerando todos os aspectos sem querer mudá-los ou corrigi-los: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo, – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*”²¹

O trágico é a possibilidade de uma interpretação estética da existência, enquanto capacidade de apropriar-se da vida nas suas variadas dores e contrariedades, e amando-a, ser capaz de lhe atribuir sentido. Dizer sim à vida significa ser criador de si mesmo, construir a própria singularidade. Enquanto o niilista olha com desprezo e cansaço a vida, o dionisíaco a ama tal qual ela é. Erro, engano, doença, morte, tudo o que está em torno do homem colabora na construção de si mesmo. “Torna-te o que tu és”, essa é a fórmula máxima da afirmação estética da existência, essa é a fórmula mais radical e complexa do dizer sim, pois é um processo constante de singularização, é o vir a ser homem de todos os homens e de cada homem no devir da existência.

Conclusão

Os sofistas aparecem na Grécia como mestres e educadores, também é verdade que Nietzsche figura na modernidade e na pós-modernidade como mestre. Ele não gostava desse título, nunca se compreendeu assim, e tão pouco quis ocupar este lugar. Talvez os sofistas também não o quisessem no seu tempo. O que há em comum entre eles?

²¹ *Ecce homo*, “Por que sou tão inteligente”, §10.

Tentei aproximar algumas ideias, mas o que pressenti neste final é que ambos viveram em tempos difíceis os desafios de uma cultura carente de respostas, e profundamente em crise. O que ambos podem nos ensinar é que sempre é possível pensar a partir de outro lugar, mudar e subverter as perspectivas. Ver além para ver mais, e vendo mais, sentir e experimentar novas formas de vida e pensamento. Ambos foram postos em seu tempo às margens daquilo que era o saber, apesar do grande sucesso que os sofistas fizeram no seu tempo. Não eram de seu tempo. Nietzsche mesmo afirmou que alguns nascem póstumos, simplesmente extemporâneos.

Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Ed. 70, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Portugal: Ed. 70, 1999.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

POSIÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA SOFÍSTICA

Fernando Santoro

A História da Filosofia reservou, desde seus primórdios, uma condição controversa aos sofistas. Definidos como a sombra, a ilusão ou a negação da figura do filósofo nos diálogos de Platão e nos escritos de Aristóteles, paradoxalmente sempre foram os sofistas igualmente as figuras mais próximas dos filósofos, e não poucas vezes a tênue fronteira entre ambos foi atravessada para um lado ou para o outro. Filósofos considerados como sofistas e sofistas discutidos como filósofos. A personalidade ambígua de Sócrates a modelar inúmeras razões para incrementar a controvérsia. No centro da questão, estão em causa alguns valores determinantes da cultura e da civilização ocidental, tais como a preponderância da essência e permanência sobre a aparência e o transitório, a valoração de uma verdade e um saber transcendente acima da finitude dos saberes humanos, a universalidade do conceito acima do relativismo da percepção, a educação pelo constrangimento da demonstração em lugar da persuasão e da sedução. Estas tantas opções compuseram uma concepção dominante de mundo que usualmente também chamamos de “platonismo” ou “metafísica”.

A situação contemporânea da Historiografia da Filosofia também não deixa para menos: ela atribui à figura dos sofistas diversas posições interpretativas, que vão desde as mais conservadoras – guiadas por platonismos de diversos matizes – até as mais vanguardistas – que usam os modelos sofísticos para iluminar projetivamente o campo aberto à filosofia, e para pensar a atualidade e mesmo o futuro, invertendo ou subvertendo as tábuas do platonismo.

O “Seminário sobre os Sofistas”, organizado em 2016 na UFRRJ, pôde trazer à tona um leque bastante amplo e esclarecedor destas posições interpretativas, e de como estas proficuamente desenvolveram-se no ambiente acadêmico do Rio de Janeiro nas últimas décadas. Estas posições ocupam tanto lugares de discussão no âmbito da História da Filosofia, quanto lugares pragmáticos que fazem uso das perspectivas abertas pelos antigos sofistas para a discussão filosófica de problemas políticos contemporâneos e até para a concepção de uma ontologia do mundo atual e seus desdobramentos. De toda forma, é notório e sintomático que a maior parte dos conferencistas – historiadores da filosofia antiga em nossas academias –, quando instada a falar dos sofistas, recorra ainda e sempre aos diálogos de Platão. Mesmo quando a historiografia contemporânea tenta evitar a posição tradicional hegemônica de depreciação epistêmica e moral da figura dos sofistas, a reversão dos juízos negativos que lhes são ainda continuamente atribuídos parece que dependeu menos da interpretação direta dos textos que nos foram legados do que da própria história de reinterpretção dos diálogos de Platão – quando o próprio platonismo sofre fissuras com as novas leituras dos diálogos.

Por outro lado, e talvez pelo próprio fato de situarem-se no revés do platonismo, as questões tradicionalmente levantadas pela sofística mostraram múltiplas afinidades com questões prementes da filosofia contemporânea, especialmente questões no campo da filosofia da linguagem, como a equivocidade e efetividade dos discursos, e da filosofia política, tais como as questões relativas à constituição das democracias, à representação política e à globalização. Alguns caminhos pelos quais tais posições chegaram à cena de nosso teatro filosófico é o que vamos buscar esboçar a seguir.

A transmissão dos textos

A transmissão de uma tradição de valores e perspectivas não é um processo abstrato. Algo que não pode ser desprezado em nossa situação diz respeito à própria transmissão material dos textos que nos chegaram dos antigos Sofistas, a qual, desde a antiguidade, caminha ao lado da transmissão dos diálogos de Platão. Um sinal disso é o fato objetivo que,

nos primórdios da Modernidade, Henry Estienne tenha sido o mesmo filólogo a estabelecer a *editio princeps* impressa de Platão, pela qual até hoje referenciamos as passagens dos diálogos, e também a publicar obras atribuídas ao céptico Sexto Empírico, nas quais encontramos citados e comentados boa parte dos discursos de sofistas que nos chegaram, como tratados de Górgias e discursos atribuídos a Protágoras, entre outros. Desde então, são geralmente os estudiosos de Platão que se interessam pelos sofistas, e não é de estranhar que a compreensão do sentido destes dependa e se altere segundo os caminhos das interpretações daquele.

Os textos dos Sofistas somente chegarão a ser reunidos e editados em separado pelos filólogos do século XX: na obra de Mario Untersteiner (*Sofisti, testimonianze e frammenti*, 1949, 1961), e nos últimos capítulos da coletânea dos filósofos pré-socráticos de Hermann Diels e Walther Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1901, 1953). Não é de estranhar que, depois da Antiguidade, a bibliografia dos estudos dedicados especificamente aos sofistas, isto é, fora dos tratados gerais de História da Filosofia e de História da Grécia Antiga, sejam todos do século XX em diante.

Para dar uma ideia mais nítida de como a recepção dos estudos sobre a Sofística alcança as comunidades de língua portuguesa, farei referência em notas de rodapé a traduções existentes em nosso vernáculo das obras citadas¹.

Reviravoltas no platonismo do século XIX

Para começar a situar as posições contemporâneas de interpretação da sofística é preciso, pois, orientar-se por determinadas leituras da obra de Platão para as quais o contraponto sofístico é reavaliado. Esta reavaliação começa sobre a caracterização da figura de Sócrates. Entre estas leituras, destacam-se *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*,² (1840) de Kierkegaard, e *Crepúsculo dos*

¹ A começar pela tradução dos capítulos (79-90) sobre os sofistas da edição DIELS-KRANZ, 2005 (Trad. A. A. A. Sousa e M. J. V. Pinto); e do capítulo 82 sobre Górgias da edição DIELS-KRANZ, 1993 (Trad. M. J. S. Barbosa e I. L. O. Castro).

² Trad. A. L. M. Valls (1991).

*Ídolos*³ (1888), de F. W. Nietzsche, obras que começaram a virar o jogo do platonismo já no século XIX, mesmo se os seus efeitos vierem a surgir apenas no século seguinte. Estas obras têm em comum a efetivação de uma desmistificação da figura paradigmática do filósofo em Sócrates, tal como foi modelada por Platão em contínuo contraponto aos sofistas. Resulta que, se o próprio Sócrates volta a ser visto como um tipo decadente ou um irônico, mais próximo de como foi retratado na comédia de Aristófanes, por exemplo, e segundo se fez opinião corrente entre seus concidadãos, então toda a filosofia da Atenas na época de Péricles pode ser reavaliada. Não apenas os reconhecidos filósofos, mas também, particularmente, todas as personagens que Platão contrapôs ao seu herói filosófico e que compõem nossas primeiras listas de sofistas. Neste sentido é que podemos dizer que o renovado interesse pelos sofistas no século XX é uma consequência direta da crise moderna do platonismo e da superação dos valores metafísicos – na filosofia em geral e em especial nos próprios estudiosos de Platão.

Por outro lado, ainda no século XIX, com a interpretação do sentido histórico dos sofistas por F. W. Hegel, nas suas *Preleções de História da Filosofia*⁴ (ed. postum, Michelet, 1836), temos uma perspectiva historiográfica que não se molda a repetir os chavões refutativos vulgares que descrevem os sofistas como charlatães sem caráter e como mestres da ilusão pela palavra. De fato, é Hegel o primeiro moderno a tratar positivamente os sofistas quando os compreende como um movimento de professores e difusores da cultura e da formação cultural (*Bildung*) comparável, segundo seus próprios termos, ao movimento do Iluminismo ou Esclarecimento (*Aufklärung*). Hegel percebe o interesse pelos sofistas que tinham os antigos céticos, como Sexto Empírico, responsável pela transmissão de boa parte dos textos dos sofistas de que dispomos. Para Sexto, os sofistas foram os primeiros a suspender o critério e o juízo, quando formulavam argumentos para teses opostas em diversos tópicos do discurso. A partir de um paralelo epocal, caro ao seu pensamento sistemático da História da Filosofia, Hegel transporta este vínculo estreito para as atitudes

³ Trad. P. C. de Souza (2006).

⁴ Trad. do cap. “Protágoras” por V. Freitas. In: MARQUES, 2017.

críticas próprias da modernidade. O espírito livre e cosmopolita de Górgias e Antifonte não seria comparável ao de livres pensadores como Voltaire e Diderot? Os *discursos duplos*, atribuídos a Protágoras, não estão, na ordem das ideias, no mesmo papel crítico das *antinomias da razão* de Kant? Tal comparação histórica leva a situar a própria filosofia de Hegel na posição de um idealismo moderno, em paralelo ao antigo idealismo de Platão. Ironicamente, é pela consumação da metafísica em uma reencarnação moderna do platonismo que a sofística vem a ser revalorizada.

Seguindo esta via interpretativa, teremos historiadores da filosofia do séc. XIX e XX como George Grote (*A History of Greece*, 1856, cap. 67), Werner Jaeger (*Paideia*, 1936)⁵ e W.K.C. Guthrie (*History of Greek Philosophy*, vol. III⁶, 1969) valorizando a época de Péricles como o auge da democracia ateniense, para onde confluem sofistas de diversas cidades em um momento de intensa liberdade de pensamento, onde grassam e são discutidas as mais diversas teses bem como seus contrários. Nestas leituras, os sofistas são, mais do que professores e difusores da cultura, os reformadores da educação aristocrática tradicional (homérica) que formava as virtudes guerreiras. E mais do que uma nova concepção de virtude voltada para a *pólis*, eles trazem uma prática intensa de discussão acerca das virtudes e acerca da ação nos teatros políticos da cidade – inaugurando a efetiva liberdade de expressão no Ocidente.

A orientação da perspectiva moderna aberta pela leitura de Hegel transparece nas categorias epistemológicas que serão atribuídas aos sofistas: subjetivismo, relativismo, empirismo, ceticismo... Apesar de ganharem continuamente espaço entre os especialistas, não devemos esquecer que tais leituras ainda serão, ao longo do século XIX e até mesmo do século XX, restritas a uma minoria de historiadores da filosofia: a maior parte continuará até hoje defendendo o senso comum das caricaturas platônicas, como se vê desde o início, na polêmica entre Grote e seus contemporâneos, retratada no artigo de Henry

⁵ Trad. de A. M. Parreira (1966).

⁶ Trad. de J. R. Costa (1995).

Sidgwick de 1862⁷.

De fato, a crítica dos altos valores metafísicos e a crise do Platonismo, desencadeada pela filosofia de Nietzsche e suas considerações sobre um Sócrates decadente, só vão repercutir na reavaliação da sofística a partir da segunda metade do século XX. Do mesmo modo, a atenção para a ironia socrática despertada por Kierkegaard, será intensificada apenas nas últimas décadas do século XX a partir das reflexões de filosofia da linguagem orientadas pela pragmática do discurso.

O séc. XX: repercussão da crise do platonismo e virada na avaliação dos sofistas

Além da influência nietzschiana, revirando os valores metafísicos, e da visada mais atenta para a proximidade e semelhança performativa entre os discursos socráticos e os discursos sofistcos, os estudos de Platão desde o início do séc. XX, tais como os de Wilamowitz-Moellendorff (*Platon, Beilagen und Textkritik*, 1919), começam a atentar mais para o caráter dramático e teatral dos diálogos platônicos. Sem dúvida, isto contribuiu para um maior distanciamento crítico da compreensão de todas as personagens dos diálogos, especialmente os sofistas – que passam a ser efetivamente compreendidas como personagens de um autor e não como retratos diretos de indivíduos reais. Um sinal deste cuidado hermenêutico aparece no modo como Hermann Diels organiza o seu capítulo⁸ sobre Protágoras: a seção “A” referente aos testemunhos de vida e doutrina comporta fontes de historiadores como Diógenes Laércio, Filóstrato e outros tantos; a seção “B” referente aos fragmentos é composta por textos oriundos de Sexto Empírico e outros comentadores; e a seção “C” referente às imitações inclui passagens, reparem bem, de autores dramáticos como Aristófanes e... Platão!

Paralelo ao distanciamento valorativo ante a representação negativa dos sofistas na obra de Platão, os filólogos e historiadores da

⁷ Trad. do cap. “Os Sofistas”, por M. P. Marques, op. cit.

⁸ Op. cit., cap. 8o.

filosofia vão procurar separar os textos autorais dos próprios sofistas – destacando-os das fontes em que são citados. A primeira obra neste sentido, como acabamos de ver, é a coletânea dos fragmentos dos pré-socráticos de Diels. Mas o primeiro a reunir exclusivamente as obras dos sofistas em um projeto editorial íntegro é o italiano Mario Untersteiner, em 1949⁹. É de sua autoria um estudo totalmente inovador, *I Sofisti*, também datado de 1949 e aumentado em 1967. Destaque-se a busca de uma interpretação desvinculada de platonismos de qualquer espécie e voltada para uma epistemologia da apreensão fenomênica, também à parte das leituras subjetivistas e relativistas modernas. Tal visada repercutirá sensivelmente na análise heideggeriana (*Nietzsche*¹⁰, 1961) de uma passagem clássica acerca do que se poderia considerar alguma “ontologia sofística” exposta na obra de Platão: trata-se da interpretação feita por Sócrates da sentença de Protágoras “O homem é a medida de todas as coisas...”. Heidegger igualmente busca desvincular esta sentença de todo subjetivismo cartesiano e do relativismo, como tradicionalmente é interpretada, para nela ver a delimitação do real na experiência do fenômeno, exemplo de verdade compreendida como aparição. A medida do homem não é o metro de avaliação que torna cada coisa relativa à medida usada, como se cada coisa fosse diferente para cada um. A medida do homem é vista como o limite do aparecer e desaparecer em que cada ente se apresenta em uma experiência delimitada pela própria experiência.

A leitura inaugurada por Untersteiner, voltada para a compreensão fenomênica, integra os sofistas no conjunto da sabedoria grega pré-platônica ou pré-socrática, voltada para extrair do conhecimento das coisas principalmente uma orientação para o modo de vida. Esta leitura fez escola na Itália, onde os estudos sobre a filosofia pré-socrática e sobre os sofistas acabou por repercutir até mesmo em uma nova leitura dos diálogos de Platão, de cunho menos platonista e metafísico, e mais integrada às controvérsias relativas aos modos de viver bem na cidade. Destaque-se neste campo os estudos em torno da ontologia, ou melhor, *mé-ontologia* (*não-ontologia*) nos discursos

⁹ Op. cit.

¹⁰ Trad. de M. A. Casanova (2014).

de Górgias, especialmente no discurso *Acerca do Não Ser* (*perì tò mè ón*). Giuseppe Mazzara publica *Gorgia Ontólogo e Metafísico* (1982). Simpósios são organizados em torno do pensamento de Górgias (Atenas em 1982, Lentini em 1983). Giovanni Casertano, além de vários estudos sobre Platão e os pré-socráticos, escreve também sobre o *Elogio a Helena* de Górgias (1982) assim como Lidia Palumbo (1985) e vários outros¹¹.

Na década de 80 do século XX, de fato há um crescente interesse pelos sofistas, que ultrapassa as fronteiras italianas e os filósofos itálicos da antiguidade, e que resulta, por exemplo, na publicação inglesa de George Kerferd, *The Sophistic Movement*,¹² em 1981. Mas o interesse não ultrapassa apenas as fronteiras italianas, como também as fronteiras estritas da historiografia da filosofia. Barbara Cassin publica em 1980 *Si Parménide*¹³, uma edição crítica comentada do manuscrito *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, texto crítico sobre a filosofia itálica atribuído a um autor anônimo do Liceu. Essa obra revoluciona os estudos acerca da Sofística, aplicando ao tratamento textual e interpretativo da transmissão peripatética do *Tratado do Não Ser* os cânones da Escola de Lille, fundada por Jean Bollack. Este imprimiu à sua prática de filologia dois princípios decisivos: um rigor crítico extremo com a letra dos manuscritos e uma ampla abertura hermenêutica para considerar o sentido de textos que se mostravam à primeira vista particularmente heterodoxos. Contribuiu para esta abertura hermenêutica a lida com a poesia mais hermética do séc. XX (particularmente a poesia de Paul Celan) e com a psicanálise freudiana – uma lida capaz de obter sentido dos lapsos, dos chistes, dos absurdos e contradições, sem precisar usar a mão pesada da filologia do séc. XIX, a qual não poucas vezes alterou os manuscritos quando a letra não se conformava a esquemas de pensamento e coerência lógica esperados. Em se tratando dos textos dos sofistas, que exploram a fundo as possibilidades do discurso – particularmente as antilogias,

¹¹ Para um detalhamento da recepção italiana recente do pensamento sofístico, cf. GIOMBINI, 2012.

¹² *O Movimento Sofista*, trad. M. Oliva (2003).

¹³ *Se Parmênides*, trad. de C. Oliveira (2015).

as contradições, as ambiguidades – esta postura hermenêutica abriu não apenas novas vias de interpretação da sofística, como também de toda a filosofia, que começará a ser vista não apenas em seus embates conceituais, mas também em suas estratégias retóricas e discursivas em geral. Não apenas o interesse pelo conteúdo teórico das filosofias, cada vez mais é despertado um interesse sobre como esse conteúdo se expressa e as consequências desta expressão.

Barbara Cassin organiza em 1984 um colóquio no castelo de Cérisy sobre “O que é a Sofística?” que irá alçar definitivamente os problemas referentes à sofística ao primeiro plano dos estudos contemporâneos de História da Filosofia Antiga. Participam autores como G. Kerferd, M. Nancy, M. Canto, C. Natali, A. Capizzi, L. Rossetti, G. Casertano, J.-P. Dumont, G. Most, A. Tordesillas, M. Dixsaut, A. Brancacci, e são publicadas duas coletâneas: *Positions de la Sophistique* e *Le plaisir de parler*, ambas em 1986. Estes autores, pelo que publicaram desde então, fazem parte hoje da bibliografia incontornável sobre a sofística, abarcando estudos sobre Górgias, Protágoras, Antístenes, Sócrates, Platão, Aristóteles e mesmo autores modernos e contemporâneos, vistos sob a ótica das questões sofísticas. Em 1989, Barbara Cassin publica com Michel Nancy *La décision du sens*¹⁴, edição crítica comentada do livro Gama da *Metafísica* de Aristóteles, em que este é analisado em sua démarche retórica de refutação para demonstrar o princípio de não-contradição; o livro é um paradigma da transposição da perspectiva sofística aplicada a um autor modelo da filosofia clássica. Em 1990, Cassin publica originalmente em português *Ensaio Sofísticos*¹⁵, parte do que será o seu livro mais importante sobre a sofística: *L'Effet Sophistique*¹⁶, 1995. Este livro realiza um estudo da sofística com atenção à produção, pelo discurso, das suas posições fundamentais em (mè)ontologia, em epistemologia, em ética e em política. Além

¹⁴ Traduzido em português no capítulo “Das Plantas que falam”. In: CASSIN, 2005. Trad. de A. L de Oliveira, M. C. F. Ferraz e P. Pinheiro.

¹⁵ Trad. de A. L de Oliveira e L. C. Leão (1990).

¹⁶ Trad. de A. L de Oliveira, M. C. F. Ferraz e P. Pinheiro (2005). A edição brasileira é bastante diferente da francesa, visto que parte já tinha sido publicada em *Ensaio Sofísticos*.

disso, o livro demarca a história da sofística na Antiguidade, apontando para uma Sofística Antiga, contemporânea de Sócrates, e uma Nova Sofística, no mundo romano. Esta marcação se faz a partir das posições relativas ao estatuto do falso e da ficção nos discursos, abrindo para a filosofia um leque de autores como Élio Aristides e Luciano de Samosata, relegados antes apenas aos estudos de literatura clássica. Mas principalmente, o livro de Barbara Cassin atualiza em mão dupla o diálogo entre a sofística e a filosofia contemporânea da linguagem. O seu principal eixo situa-se na discussão da pragmática da linguagem, sua performatividade e seus efeitos, discussão para a qual são acionados desde filósofos como Austin até psicanalistas como Lacan. Data desta época também o florescimento do interesse pela sofística no Brasil, quando é defendida a primeira tese sobre “*Górgias ou a revolução da retórica*” de Carmem Lúcia Magalhães Paes, em 1990. Carmem Paes será uma das principais difusoras dos estudos sobre a sofística no país, formando autores e tradutores interessados nos sofistas, como Cláudio Oliveira, tradutor de Cassin, e Luís Felipe Bellintani Ribeiro, editor e tradutor em português dos *Discursos Duplos*,¹⁷ atribuídos a Protágoras, e das obras de Antífonte¹⁸. Destacam-se entre os estudiosos brasileiros também Maria Cecília Coelho, com artigos sobre a retórica de Górgias, e Carlos Lemos, que publicará ainda este ano *Antístenes de Atenas: filósofo e retórico*.

A repercussão dos estudos sobre a sofística realizados por Barbara Cassin alcançou os horizontes da filosofia contemporânea em campos particularmente importantes de questões ligadas à globalização e ao intercâmbio das culturas. Tais campos são acionados a partir de uma crítica incisiva aos modelos de pensamento com pretensão universalizante, como na maioria dos modelos metafísicos ocidentais. A desconstrução do “universal” em filosofia e particularmente nos valores religiosos, morais e políticos permite uma atenção particular às diferenças culturais e o enfrentamento de perspectivas fundamentalistas não permeáveis à alteridade. Os valores cosmopolitas e a crítica sofística ao convencionalismo dos costumes, das leis e

¹⁷ RIBEIRO, 2012a.

¹⁸ RIBEIRO, 2008 e 2012b.

das ideias é retomado e atualizado em problemas efetivos do mundo contemporâneo.

Um campo diz respeito diretamente ao uso performativo da palavra no âmbito da ética e da política, trata-se do uso nos discursos forenses, em que uma importante contribuição se deu, por exemplo, no acompanhamento do Tribunal de Verdade e Reconciliação na constituição da República Arco-íris da África do Sul, no qual a anistia operava-se a partir de uma performance discursiva particular em que a confissão dos crimes selava um pacto de solidariedade comunitária (*ubuntu*)¹⁹. Esta atenção performativa do discurso vem sendo acionada em diversos projetos de resolução de conflitos, tais como o projeto dos Três Monoteísmos, que visa a pôr em diálogo as tradições judaica, cristã e muçulmana.

Outro campo, onde evidencia-se por excelência a desconstrução da ideia de universalidade dos conceitos filosóficos, é a teoria e prática da tradução de obras filosóficas. O projeto dos *Dicionários dos Intraduzíveis*²⁰, coordenado por Cassin, visa a recolher sintomas de falha da universalidade dos conceitos, a partir dos resultados efetivos na prática de tradução em filosofia. Os “intraduzíveis” são palavras ou fatos de linguagem que se mostram necessariamente equívocos na passagem de uma língua a outra, permitindo e requisitando que um termo seja (não)traduzido ou intraduzido de diversas maneiras. Tais sintomas mostram que os discursos filosóficos e as filosofias não se deixam reduzir a um modo e modelo único e universal de língua, linguagem e pensamento, mas que se enriquecem e se transformam no enfrentamento das diferenças. Os efeitos do projeto dos *Dicionários* repercutem na ampliação da extensão do próprio conceito de filosofia, à medida que é desafiado a dialogar com diferenças culturais extremas tais como, por exemplo, as que são convocadas na tradução para o chinês do livro das *Categorias* de Aristóteles, ou na tradução recíproca dos conceitos envolvendo homens e animais entre culturas amazônicas e europeias, em que a variação não é apenas de significado dos termos, mas também de sua extensão.

¹⁹ Cf. CASSIN, CAYLA, SALAZAR, 2004.

²⁰ Cf. CASSIN, 2004.

O mundo contemporâneo abre-se para ser pensado em modelos de pensamento que cada vez mais se orientam pelos valores sofisticados que outrora foram rechaçados pelo platonismo e pela imagem clássica do filósofo. Podemos ver hoje a preponderância da aparência e do transitório sobre a essência e a permanência; a orientação pela finitude dos saberes humanos e da diversidade cultural em vez de por uma verdade e um saber transcendente e absoluto; o relativismo da percepção e da perspectiva, acima da universalidade do conceito; a educação pela aceitação das diferenças preferida à imposição de uma demonstração inequívoca; a desconstrução da história evolutiva e positiva da civilização ante à valorização dos saberes tradicionais com suas críticas aos padrões civilizados ocidentais.

Se ainda hoje, consumada a crise do platonismo e da metafísica ocidental, Sócrates pode continuar a ser considerado um modelo do filósofo, é porque sua personalidade e sua persona dramática foram suficientemente ambíguas para que o consideremos também como um exímio sofista e para que prevaleça no pensamento e na atividade filosófica a atitude crítica do exame e do questionamento – e a desconstrução de toda atitude totalitária e arrogante do saber.

Referências Bibliográficas

ANTIFONTE. *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Trad.: Luis Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*. Trad. de A. L. de Oliveira e L. C. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. *O efeito sofístico*. Trad. A. L. de Oliveira, M. C. F. Ferraz e P. Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. *Se Parmênides*. O tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia*. Trad. de C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. (dir.) *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Paris: Seuil et Le Robert, 2004.

CASSIN, B., CAYLA, O; SALAZAR, Ph.-J. (Org). *Vérité, réconciliation, réparation, "Le Genre Humain"*, Paris: Seuil, v. 43, 2004.

DIELS-KRANZ. *Górgias: testemunhos e fragmentos*. Trad. M. J. S. Barbosa e I. L. O. Castro, Lisboa: Colibri, 1993.

_____. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: INCM, 2005.

GIOMBINI, S. *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*. Perugia: Aguaplano-Officina del Libro, 2012.

GROTE, G. *A History of Greece*, London: Routledge 2001.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. de M.A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

JAEGER, W. *Paideia, a formação do Homem Grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

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

KIERKEGAARD. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. A. L. M. Valls, Petrópolis, Vozes 1991.

MARQUES, M. P. (Org.). *Filosofia dos Sofistas: Hegel, Capizzi, Versényi, Sidgwick*, São Paulo: Ed. Paulus, 2017.

NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, de F. W. Trad. P. C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, L. F. B. *Anonimos Sofísticos: Discursos Duplos e Anônimo de Jamblico*. Rio de Janeiro: Hexis, 2012a.

_____. *Filosofia e doxografia: o artefato Antifonte*. Rio de Janeiro: Hexis, 2012b.

UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti: Testemonianze e Fragmenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1949. fasc. 2.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. *Platon, Beilagen und Textkritik*. Zürich, 1969.