

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL MEREL

**AS MOTIVAÇÕES PLATÔNICAS NO USO DO TERMO “SOFISTA”:
UMA INVESTIGAÇÃO.**

Porto Alegre

2024

DANIEL MEREL

**AS MOTIVAÇÕES PLATÔNICAS NO USO DO TERMO “SOFISTA”:
UMA INVESTIGAÇÃO.**

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Merel, Daniel

As motivações platônicas no uso do termo "sofista":
uma investigação. / Daniel Merel. -- 2024.
69 f.

Orientadora: Priscilla Tesch Spinelli.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Sofistas. 2. Platão. 3. Filosofia Antiga. I.
Tesch Spinelli, Priscilla, orient. II. Título.

DANIEL MEREL

**AS MOTIVAÇÕES PLATÔNICAS NO USO DO TERMO “SOFISTA”:
UMA INVESTIGAÇÃO.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como
requisito parcial à obtenção do título de
bacharel em Filosofia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Aprovado em: Porto Alegre, 21 de fevereiro de 2024.

BANCA EXAMINADORA:

Professor Doutor Raphael Zillig
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professor Doutor José Carlos Baracat Júnior
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela oportunidade de estudar filosofia;
ao colega Mikael Bombassaro, pela sugestão do tema e ao companheiro Charles Knoblich, pela
paciência.

*Meu inimigo é apenas o teu nome.
(...) Que há num simples nome?
O que chamamos rosa, sob uma outra
designação teria igual perfume.*

William Shakespeare
Romeu e Julieta, Ato II, cena II
Tradução de Carlos Alberto Nunes

RESUMO

Este estudo investiga as motivações de Platão no uso do termo “sofista” em seu *corpus* e da importância desse uso para a determinação do entendimento específico do termo “filosofia” por este mesmo autor. Partindo de uma análise da etimologia e do uso do termo “sofista” antes de Platão, este trabalho apresenta uma breve contextualização histórico-cultural para mostrar como o termo passou a designar também, a partir do século V_{EAC}, um novo tipo de intelectual e de professor que surgia na Grécia, fazendo com que, no tempo de Platão, o termo não tenha um entendimento único. Através da análise de algumas obras específicas de Platão – *A Apologia de Sócrates*, *Eutidemo* e *Sofista* – apresentamos motivos para entender que Platão tem motivações específicas enquanto autor e essas motivações o levam a fazer escolhas que justificam a escolha do sofista como foco de atenção recorrente em seu *corpus*, bem como no uso (ou não) de Sócrates como personagem e, finalmente, no modo como determina o entendimento do termo “sofista” no diálogo *Sofista*, de modo a embasar o projeto do que, segundo ele, seria a própria filosofia.

Palavras-chave: sofista; sofistas; Platão; filosofia antiga.

ABSTRACT

This study investigates Plato's motivations in the use of the term “sophist” in his *corpus* and the importance of this use in determining his specific understanding of the term “philosophy”. Starting from an analysis of the etymology and use of the term “sophist” before Plato, this work presents a brief historical-cultural contextualization to show how the term also began to designate, from the V_{EAC} century onwards, a new type of intellectual and teacher who emerged in Greece, meaning that, in Plato's time, the term did not have a unique understanding. Through the analysis of some specific works by Plato – *Apology of Socrates*, *Euthydemus* and *Sophist* – we present reasons to understand that Plato has specific motivations as an author and these motivations lead him to make choices that justify the use of the sophist as the focus of recurring attention in his *corpus*, as well as the use (or not) of Socrates as a main character and, finally, in the way he determines the understanding of the term “sophist” in the *Sophist* dialogue, in order to support the understanding of what, according to him, would be philosophy.

Keywords: sophist; sophists; Plato; ancient philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

DK	Diels-Kranz
LM	Laks-Most

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 SOFISTA / FILÓSOFO	15
3 O SÉCULO V_{AEC}	18
3.2 Uma nova <i>areté</i>	19
3.4 <i>Paideia</i> (Formação)	21
3.5 Alteridade	22
4 OS SOFISTAS	23
4.1 Uma definição tripartite	23
4.2 Professores de <i>areté</i>	24
4.3 Górgias	26
4.4 Protágoras	27
4.5 O entendimento negativo e o problema da cobrança	28
4.6 <i>Zeitgeist</i>	30
5 SÓCRATES	31
5.1 O “problema socrático”	32
5.2 Sócrates sofista	34
5.3 A construção do personagem Sócrates	37
5.3.1 <i>Contra a retórica</i>	38
5.3.2 <i>A questão do ensino</i>	40
5.3.3 <i>A investigação filosófica</i>	41
5.3.4 <i>A atuação política</i>	42
6 SOFISTA	43
6.1 Sofista em Platão	43
6.2 <i>Eutidemo</i>	44
6.2.1 <i>O personagem misterioso</i>	48
6.2.1.1 Sofista (e filosofia) em Isócrates	50
6.3 Sofista	52
6.3.1 <i>O estrangeiro de Eleia</i>	53
6.3.2 <i>A demonstração da investigação dialética</i>	54
6.3.3 <i>As seis definições de sofista</i>	55
6.3.4 <i>O verdadeiro problema</i>	57
6.3.5 <i>A solução platônica para o não-ser</i>	58

<i>6.3.6 O filósofo e o sofista</i>	59
7 CONCLUSÃO	61
REFERÊNCIAS	63

1 INTRODUÇÃO

No início da segunda década do século XXI, quando esta introdução está sendo escrita, o termo “sofista” já não é mais entendido de modo unívoco. Por cerca de dois mil anos, entretanto, o grupo surgido no século V_{AEC} e coletivamente referido como “sofistas” foi entendido e descrito dentro da filosofia de modo único – e claramente pejorativo. O entendimento, digamos, “tradicional” do termo “sofista” poderia ser assim sintetizado:

É sinônimo de homem sagaz, pronto a sustentar uma tese ou, indiferentemente, a tese contrária; caviloso, mais ou menos pedante e mais ou menos alguém de má-fé; homem que “adultera” os discursos com excessivas sutilezas, que se agarra teimosa e pedantemente a toda palavra ou conceito expressos por seu interlocutor e sobre cada um deles tem o que falar, pelo simples gosto de contradizer; homem fraudulento, que recorre a todos os truques da linguagem para prevalecer na discussão, ou simplesmente para ser aplaudido pelo público; enfim, um homem aborrecedor, que não tem nada a dizer e que todavia não faz outra coisa a não ser falar. (CASERTANO, 2021, p. 09)

Aqui temos uma curiosa situação de retroalimentação: tendo como ponto de partida a descrição acima, não é de se estranhar que o lugar dos sofistas na história da filosofia, por muitos séculos, tenha sido a de caricatos “antifilósofos”. Por outro lado, muito pouco do que os sofistas escreveram chegou até nós, fazendo com que a maior fonte de seu pensamento sejam citações de outros filósofos. O modo como estes filósofos representam os sofistas e suas ideias, entretanto, na maioria das vezes, é exatamente a fonte do entendimento pejorativo.

A partir do século XIX, porém, há o que costuma ser descrito como o início de um “resgate”. A referência decisiva para a construção de um novo olhar sobre os sofistas é tradicionalmente entendida como sendo as considerações de Hegel. De fato, tendo em vista a definição “tradicional” de sofista – certamente vigente no século XIX –, foi radicalmente nova a proposta de análise que o autor alemão faz do pensamento de Protágoras, por exemplo, partindo da noção de que há, ali, ideias dignas de consideração. Para Hegel, Protágoras é “(...) um profundo e sólido pensador, um filósofo, que refletiu sobre fundamentos universais” (HEGEL, 2017, p.16).

Pouco tempo depois de Hegel, George Grote, em sua monumental obra *A History of Greece*, publicada em 12 volumes entre 1846 e 1856, reitera a possibilidade de um entendimento menos preconceituoso dos sofistas, apresentados por ele como um grupo de pensadores possuidores de mérito. Esse entendimento, diferente do entendimento “tradicional”, não seria aceito de modo acrítico (cf. SIDWICK, 2017, p. 23).

Apresentar, ainda que brevemente, esse trajeto que leva ao momento de abertura da possibilidade de “resgate” dos sofistas da visão “tradicional” se justifica aqui pois é fundamental

entender que muito do que sustentava o consenso sobre o entendimento dos sofistas até então é precisamente a maior fonte sobre eles, ainda que uma fonte posterior aos primeiros e mais importantes sofistas: Platão. E é exatamente por Platão ser quem foi na história da filosofia ocidental que se estabeleceu uma visão “tradicional” a respeito dos sofistas, bem como garantiu que esta visão se mantivesse de modo acrítico por praticamente vinte séculos. De fato, ainda que possa parecer ingênuo, a caracterização que Platão fez dos sofistas foi muitas vezes entendida de modo literal, como se ele fosse uma espécie de historiador em vez de um filósofo que se vale de ficção para apresentar ideias (cf. WOODRUFF, 2008, p. 336).

É assim entendido, como um autor que escreve sobre pessoas com as quais, em muitos casos, sequer chegou a conviver e eventos que possivelmente nunca ocorreram, que somos obrigados a considerar que, como todo autor, Platão faz escolhas narrativas e que essas escolhas têm *motivações*. Sob esse olhar, o interesse recorrente de Platão nos sofistas se torna ainda mais intrigante. Quatro sofistas emprestam seus nomes e participam de diálogos platônicos (Górgias, Protágoras, Hípias, e Crítias), sofistas aparecem como personagens recorrentes, com maior ou menor destaque, em diversos outros diálogos¹, além, claro, de serem o foco de uma investigação específica no diálogo *Sofista*. O interesse de Platão é tão evidente que permite, entre tantas leituras possíveis, o entendimento de que *toda* a sua obra seria uma única e contínua polêmica contra os sofistas (cf. CASERTANO, 2021, p. 43). Esta rápida contextualização se explica pela tarefa um tanto *sui generis* a que se propõe este trabalho, que é a de investigar exatamente essas *motivações*, ou seja, tentar determinar o que justificaria o uso do termo “sofista” do modo como faz Platão. Essa investigação se dará em três movimentos.

Inicialmente, dado que estamos investigando o uso de um termo específico, será necessária uma análise da etimologia do termo “sofista”, bem como de seu uso original, o que se explica pela necessidade de estabelecer o uso distinto que o termo virá a ter em Platão. Complementarmente, será necessário estabelecer a relação deste termo com a palavra filosofia de modo a estabelecer o problema de distinção entre eles que orienta todo o trajeto deste trabalho. Para isso será fundamental estabelecer, ainda que de forma não exaustiva, algo do contexto histórico e político de Atenas no século V_{AEC}. É nesse momento no tempo que o termo “sofista” começa a ter o seu uso alterado, passando a representar, entre outras coisas, os novos professores de *areté*. Ora, sem o entendimento do que *areté* passou a significar naquele período de mudanças na sociedade ateniense, perde-se o

¹ “As figuras dos “sofistas” que aparecem como personagens dos diálogos platônicos são: Hípias, Protágoras, Górgias, Trasímaco, Pródico, Eutidemo e Dionisodoro, embora Trasímaco, no livro I da *República*, não seja nomeado como tal. Outras figuras são apenas referidas como sofistas, como o caso de Eveno de Paros (cf. *Apologia*, 20b-c; *Fédon*, 60c-61c; *Fedro*, 267a). Antífonte, de Rammunte, por sua vez, é referido por Platão como “mestre da retórica” de Péricles, no *Menêxdeno* (236a), mas não como *sophistēs*”. (LOPES, 2019, p. 382, nota 16).

contexto fundamental para situar e entender o novo significado do termo “sofista”, um entendimento que não elimina os entendimentos anteriores e do qual Platão se apropria apenas parcialmente com o objetivo de delimitar, também, o que seria, para ele, filosofia.

Em segundo lugar vamos tentar analisar o significado da presença de Sócrates como personagem nos diálogos. Chama a atenção o fato de Platão determinar que seu antigo mestre, provavelmente já condenado à morte pela *pólis* no momento em que ele escreve suas obras², seja personagem recorrente – e antagonista resolutivo dos sofistas – na maior parte de seus diálogos. Sabe-se que, para os seus contemporâneos, Sócrates poderia ser caracterizado como sofista, como de fato foi na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, encenada em 423_{AEC}, o que, curiosamente, costuma ser entendido como um “equivoco” de Aristófanes. Para além da presunção de nos entendermos mais conhecedores do uso de um termo do século V_{AEC} do que alguém que estava vivo na época, isso explicita a importância de nos valermos de fontes culturais, bem como da atenção ao que é anacrônico e do que é pertencente ao tempo da investigação. Apresentar Sócrates reiteradamente como não sendo um sofista, mesmo que ele pudesse ser entendido deste modo em seu tempo, cumpre uma função importante no caminho da determinação do termo “sofista” na obra de Platão, como veremos. Paradoxalmente, porém, não é Sócrates quem conduz a investigação específica sobre o sofista que acontece no diálogo de mesmo nome.

No final de nossa trajetória investigativa, nosso olhar se voltará para o diálogo *Sofista*, no qual temos a fonte mais explícita da ligação de Platão com o entendimento “tradicional” do termo apresentado no início dessa introdução. Pretendemos demonstrar que, assim como é apresentado por Platão nessa obra, o termo “sofista” se revela necessário para embasar a explicitação do seu entendimento sobre o que faz um filósofo e, por extensão, o que é a atividade filosófica. Assim como o termo “sofista” não tinha um entendimento único no tempo de Platão (e certamente não tinha o entendimento inequívoco que Platão lhe atribui), o mesmo se dava com o termo “filosofia”. Tanto o seu significado quanto o que seria propriamente a atividade de um filósofo estava em disputa, como nos explicita o contato com o pensamento de Isócrates, contemporâneo de Platão que também possuía uma escola em Atenas e cujo entendimento do que significava a filosofia era bastante distinto.

Entendemos que quando Platão escreve um diálogo como *Sofista*, ele se utiliza de um entendimento do termo com um objetivo claro: a determinação do entendimento do termo filósofo, por oposição. Pretendemos mostrar que Platão tem motivações enquanto autor e essas motivações o levam a fazer escolhas específicas tanto na escolha do sofista como foco de atenção, como no uso (ou não) de Sócrates como personagem e, finalmente, no modo como determina o entendimento do termo

² A cronologia das obras de Platão é fonte de muito debate. Trataremos do tema no decorrer do trabalho.

“sofista” no diálogo *Sofista*, de modo a embasar o projeto do que, segundo ele, seria a própria filosofia.

2 SOFISTA / FILÓSOFO

O entendimento “tradicional” do termo “sofista”, conforme estabelecido na introdução, não foi uma invenção de Platão, embora seja difícil encontrar algum autor que dispute que o mesmo é consequência direta do modo como este caracterizou os sofistas em seu *corpus* e de sua enorme influência na história tanto da filosofia como da cultura ocidental³. Para entendermos melhor a trajetória da palavra sofista até chegar no uso que terá em Platão, entretanto, é necessário analisar o seu uso original, um uso que se estabelece muito antes do surgimento dos pensadores que virão a ser assim nomeados.

O termo grego *sophistēs* (“sofista”) tem como raiz *soph*, que também é raiz das palavras correlatas *sophia* (conhecimento) e *sophos* (sabedoria), dois termos que eram usados na Grécia antiga para implicar a ideia de uma habilidade em algum campo ou atividade. “(...) *sophistēs* é formado a partir do verbo *sophizesthai*, que significa ‘exercer a *sophia*’. Um ‘sofista’, portanto, é alguém que age como um *sophos*, alguém que possui um conhecimento intelectual em um sentido geral ou em uma disciplina específica” (BONAZZI⁴, 2020. p. 4).

O termo “sofista” era empregado de modo similar ao termo *sophos*, designando um indivíduo com um saber específico, alguém detentor de um conhecimento que o distinguia dos outros. Com esse sentido positivo encontramos o termo em diversas fontes. Foram chamados de sofistas os poetas, de modo geral (Píndaro, *Ístmicas* 5.28), bem como Homero e Hesíodo, especificamente (Crátino, *Arquílocos* conforme Diógenes Laércio (LM 42R3 (≠DK))). Hipócrates chama de sofistas os investigadores da natureza (*De Prisca Medicina* 20.1-6). Também foram nomeados sofistas os adivinhos (Heródoto, *História* 2.49) e músicos (Ésquilo, Fr.314), bem como os Sete Sábios, que Plutarco apresenta como sendo cinco⁵ (Plutarco, *Sobre o E em Delfos*, (LM 42R2 (≠DK))). Sólon, estadista grego nascido no século VII^{AEC} e por vezes entendido como um dos Sete Sábios, além de responsável por estabelecer as bases para a democracia ateniense (cf. ARISTÓTELES, 2020, p. 94), é chamado sofista por Isócrates em *Antédose*, que complementa, salientando o entendimento positivo,

³ E também de Aristóteles, claro, dada a influência que este discípulo de Platão também teve e tem no pensamento ocidental e sua postura igualmente crítica dos sofistas. Para os fins deste trabalho, entretanto, tanto a influência de Aristóteles e dos seus seguidores ou a de outros seguidores de Platão não será analisada.

⁴ Todas as traduções neste trabalho são de responsabilidade do autor.

⁵ Os Sete Sábios é um “título genérico” que faz referência a um grupo de renomados sábios dos séculos VII e VI^{AEC}. Há disputa não apenas sobre quais seriam os sete integrantes do grupo mas também, como se percebe, sobre se seriam sete.

que “eles (i.e. atenienses de tempos passados) acharam certo fazer Sólon, o primeiro dos concidadãos a ter esse título (“sofista”), o chefe da cidade [...]” (LM 42R1 (≠DK)). O sentido correlato a *sophos* e *sophia* do termo é, inclusive, aludido por Platão. No diálogo *Protágoras*, quando Hipócrates é inquirido por Sócrates sobre o que ele considera ser o sofista, ele responde: “Eu considero que ele é – respondeu – *como o próprio nome indica*, o conhecedor de coisas sábias”. (312c7, grifo nosso).

Em que pese a dificuldade em precisar a ordem cronológica da composição dos diálogos de Platão⁶, *Protágoras* tem como premissa o entendimento de que o termo “sofista” faz referência ao novo tipo de intelectual que havia surgido no mundo grego em meados do século V_{AEC}, do qual o Protágoras histórico é um exemplo. A fala de Hipócrates mencionada acima, que alude ao entendimento “anterior” do termo “sofista”, entretanto, sugere que o termo “sofista” *ainda* não tem entendimento único. De fato, encontraremos outros exemplos do uso “anterior” de sofista em Platão na fala de Gláucon em *República* (596d) e nas falas de Sócrates no *Mênon* (85b) e em *Lísis* (204a). Como veremos, o significado do termo “sofista” é um dos temas importantes para Platão, mas este não é o único termo no seu *corpus* que merece atenção para os objetivos deste trabalho.

Ainda em *Protágoras*, Platão se vale do termo “filosofia” (*philosophia*) de um modo talvez inesperado, ou seja, com o sentido genérico que a raiz *soph* lhe empresta. A *philia* é um termo grego que pode ser traduzido como amor (em um sentido fraternal, não carnal) e a sua junção com a raiz *soph* faz do termo “filosofia” algo com o significado de um amor à sabedoria, um apreço pela erudição (cf. LOPES, 2019, p. 28). Quando, no diálogo, o debate entre Sócrates e Protágoras está prestes a ser interrompido por conta de uma desavença entre ambos, Cálías insiste para que prossigam. Nesse momento Platão usa o termo “filosofia” no elogio de Sócrates a Cálías: “Filho de Hipônico, eu sempre apreciei o seu *apreço pela sabedoria*” (335d8-e1, grifo nosso). Aqui o termo “filosofia” não está sendo usado do modo como virá a ser entendido *depois* de Platão – precisamente a mesma coisa que ocorre com o termo “sofista” nos exemplos anteriores.

No *Gnomologium Vaticanum* há um registro de uma fala do Górgias histórico, dos primeiros e mais notórios sofistas, que usa o termo “filosofia” com viés elogioso: “Górgias, o retor, disse que aqueles que negligenciam a filosofia e se devotam às disciplinas ordinárias eram como os pretendentes que, embora desejando Penélope, dormiam com suas escravas” (LM 32P22 (=DK 82B29)). Mesmo com o cuidado necessário com fontes antigas, é importante perceber uma falta de clareza conceitual no uso desses termos. E isso, claro, não se deve a autores ou fontes pouco familiarizados com os seus significados, pelo contrário, o que ocorre é que esses termos ainda possuem significados variados e o processo de determinação dos mesmos está em andamento.

⁶ Como comentado na introdução, estabelecer com precisão a data de composição das obras de Platão é foco de disputa. Voltaremos a isso adiante.

Embora, como já salientado, a influência platônica seja fundamental para a cristalização do entendimento e do uso que esses termos virão a ter, a “batalha ideológica” (REALE, 2013, p. 23) pela determinação de seus significados acontece enquanto Platão é vivo e mesmo antes disso, mas demorará tempo até a proposta platônica ser o entendimento unívoco que veio a ser. Um exemplo importante do atrito que a visão platônica ainda suscitava séculos depois da sua morte pode ser encontrado na página inicial da documentação sobre os sofistas na coletânea dos *Fragmentos dos pré-socráticos* de Diels e Kranz. O fragmento 79.1 reproduz uma veemente resposta de Aristides, figura emblemática da segunda sofística⁷, aos críticos da oratória (que devem ser entendidos aqui como críticos dos sofistas):

... eles [i.e. os críticos da oratória] não parecem, para mim, sequer saber como o próprio termo ‘filosofia’ (*φιλοσοφίας*) era usado pelos gregos e o que significava nem, em geral, qualquer coisa sobre assuntos relacionados a essas questões. Heródoto não chamou Sólon de “sofista” [I 29, I] e também Pitágoras [IV 95, I]? Androcião [fr. 39 FHG I 375] não chamou Os Sete (eu quero dizer os Sete Sábios) de “sofistas” e Sócrates, por sua vez, aquele famoso indivíduo, um “sofista”? De novo, Isócrates não nomeou “sofistas” aqueles preocupados com debates e os autoproclamados dialéticos [13, I], mas a si mesmo e os oradores aqueles preocupados com habilidade política de “filósofos”? Alguns de seus discípulos também usam a mesma terminologia. Lísias [fr. 281 *Orat. Att* 212a9] não chama Platão de “sofista” e também Ésquines? No caso de Lísias, a título de censura, se poderia dizer. Mas, de qualquer modo, os demais autores não estavam censurando os outros distintos indivíduos; e, mesmo assim, os chamaram pelo mesmo nome. E mais, embora fosse possível chamar Platão de “sofista” como censura, por que qualquer um deveria falar desse modo dos outros? Não, eu penso que “sofista” era provavelmente um termo geral, e “filosofia” tinha este significado: uma espécie de amor pela beleza e estudo com respeito ao discurso, e não esse uso moderno da palavra, mas cultura no sentido universal... já que ele sempre, de algum modo, parece estar insultando o sofista, e a pessoa que, mais que todas, se rebelou contra o termo parece a mim ser Platão. A razão para isso é o seu desprezo, tanto pelas massas como pelos seus contemporâneos. Mas ele também parece ter usado este modo de se referir em um sentido totalmente auspicioso. De qualquer modo, o deus que ele considera como sendo o mais sábio e o receptáculo de toda a verdade, de fato ele o chamou de “um perfeito sofista” [*Crátilo* 403e]. (DK 79.1 = LM R5 Aelius Aristides, *Against Plato: In Defense of the Four*)

Percebe-se a discrepância entre os usos dos termos “sofista” e “filosofia” em fontes contemporâneas ou mais próximas dos sofistas do séc. V_{AEC} e também a presença do entendimento “tradicional” do termo “sofista” já no século I_{EC}, quando Aristides produziu seu texto. Também é explícito o entendimento negativo que o termo “sofista” poderia implicar na época de Platão. Por fim, é estabelecida a importância do próprio Platão como foco importante do entendimento negativo do termo, ainda que mesmo em Platão ele não seja sempre usado de modo inequívoco⁸.

⁷ A expressão “segunda sofística” foi cunhada por Filóstrato em sua obra *A Vida dos Sofistas* com a intenção de distinção do que ele referia como a “sofística antiga”, a atividade dos pensadores gregos do século V_{AEC} ditos sofistas. A expressão veio a significar, para os estudiosos do século XX e XXI, a literatura e cultura Helenística que floresceu no Império romano nos séculos II e II_{EC}, um sentido bem mais amplo que o de Filóstrato.

⁸ Nesse sentido, o trecho escolhido por Aristides não parece feliz: o uso de sofista em *Crátilo* (403e) faz referência aos poderes de persuasão de Hades e, portanto, parece usar sofista de modo irônico pela alusão ao viés negativo do termo.

Deste modo, percebe-se o século V_{AEC} como o momento em que ocorrem mudanças que impactarão os termos “sofista” e “filosofia”. Por um lado, o termo “sofista”, de uso já bastante amplo, vai ter seu rol de significados ampliado – e seu entendimento negativo estabelecido – quando passar a fazer referência também a um novo tipo de intelectual que surge nesse período. Por outro, o termo “filosofia” terá seu uso associado a um tipo de atividade específica, ainda que qual seria exatamente essa atividade também vá ser foco de disputa assim, “(...) quando levamos em consideração esse aspecto histórico envolvido na semântica dos termos *philosophos* e *sophistēs* (e seus correlatos), o diálogo <Protágoras> constitui uma peça de suma importância na história da delimitação das fronteiras entre “filosofia” e “sofística””. (LOPES, 2019, p. 29). É revelador que seja mencionado o aspecto histórico. Uma análise do contexto político, econômico e cultural do mundo grego (e, em especial, de Atenas) no decorrer do século V_{AEC} se impõe para esclarecer o surgimento desse novo tipo de intelectual – que também será chamado de sofista – em um ambiente de mudanças do qual eles serão tanto causa como consequência.

3 O SÉCULO V_{AEC}

O século V_{AEC}, que marca a passagem da era arcaica para a era clássica no mundo grego, pode ser entendido como o período em que a sociedade grega experimenta uma mudança de paradigma que, de modo abrangente, pode ser entendida como a troca da *physis* (natureza) pelo *nomos* (acordo, regra, lei). Essa mudança refletirá tanto no interesse das investigações intelectuais como na própria organização da vida humana.

3.1 *Physis* vs. *Nomos*

A investigação da *physis* é tradicionalmente entendida como sendo o foco comum do pensamento investigativo dos chamados “pré-socráticos”⁹. Entretanto, após cerca de dois séculos de investigações, os resultados obtidos pelas especulações naturalistas se mostravam incompatíveis entre si:

⁹ “Pré-socráticos” é uma categorização bastante problemática, tanto em termos cronológicos (Anaxágoras, por exemplo, tido como um “pré-socrático”, era contemporâneo de Sócrates) como em termos de foco investigativo. A ideia de que *todos* os pensadores assim descritos tenham interesse exclusivo pela investigação da natureza bem como a de que não tenham focado em problemas “do homem” é uma simplificação que só se justificaria por um didatismo introdutório. Como o didatismo é a intenção da breve contextualização histórica que estamos apresentando, nos valeremos desses entendimentos.

(...) os resultados do eleatismo contradiziam os do heraclitismo; os resultados dos pluralistas contradiziam os dos monistas; ulteriormente, as soluções dos pluralistas se excluíam mutuamente, se não nos fundamentos, pelo menos na determinação do pensamento. Parecia, então, que todas as possíveis soluções tinham sido propostas e não eram pensáveis outras (...) Era fatal, portanto, que o pensamento filosófico deixasse de lado a *physis*, e deslocasse o próprio interesse para outro objetivo. (REALE, 2013, p. 25-26).

O pensamento filosófico que vai se estabelecer no decorrer do século V_{AEC} irá, de modo geral, se concentrar no homem, seja enquanto indivíduo, seja enquanto membro de uma sociedade. Temas decorrentes desse segundo entendimento, como ética, política, retórica e educação, entre outros, serão foco de um novo pensar, que analisa o homem dentro de uma organização social e política. Uma organização que está, ela também, em um período de mudanças.

A *physis*, além de foco de investigação, também era entendida como explicação e base referencial de organização do mundo e também vai sendo abandonada aos poucos pelo *nomos*. “Por natureza”, no sentido de “por vontade dos deuses”, era a base para muito da organização social e política e, nesse sentido, é importante entender como é profunda a mudança representada pelo questionamento e gradual abandono da *areté* heroico-aristocrática representada na poesia arcaica.

3.2 Uma nova *areté*

A *areté* é um conceito fundamental no mundo grego. A tradução tradicional do termo como “virtude”, entretanto, não dá conta de todo o seu sentido, talvez mais bem representado por “excelência”. A *areté* representa um modo completo de agir no mundo, o exercício da excelência em todas as atividades do ser humano, determinando um modo de existir que se desenvolve no decorrer de toda uma vida. No período arcaico, a *areté* tinha como modelo o competitivo mundo masculino de heróis aristocratas e individualistas das obras de Homero. A importância basilar de Homero e Hesíodo como fundamentos práticos para o entendimento do mundo e da organização da vida grega arcaica e mesmo posterior é de difícil transposição para a nossa realidade, mas é com o peso de doutrina que Hesíodo e Homero explicam que a existência de reis sobre a terra é fruto da determinação de Zeus (*Teogonia*, 96 e *Ilíada* 2.196, respectivamente). A existência de uma aristocracia hereditária, determinada pelos deuses, implica que a *areté* arcaica, a excelência da aristocracia, que justifica tanto as suas ações como o dever de obediência a eles, é “por natureza”. Assim, é sintomático que a *Ilíada* seja o relato de eventos em uma guerra com muitos milhares de participantes onde apenas aristocratas aparentem ter nome ou voz. No canto 2, porém, encontramos uma exceção. Tersites, um soldado, ousa questionar o rei Agamêmnon e faz gracejos em voz alta. Ele é rapidamente lembrado por Odisseu (outro rei) de seu lugar (“contém-te e não queiras, sozinho, rivalizar com reis”, 2.247) e de que nem poderia se manifestar publicamente contra um superior (“Assim não deverias falar na ágora pondo

reis na boca/contra eles levar insultos...”, 2.250-1) antes de ser espancado por Odisseu *com seu cetro*. Caso o simbolismo restasse pouco evidente, Homero ainda se permite dar voz à tropa anônima nesse momento para que festejem, em uníssono, o reestabelecimento do *status quo*¹⁰. O uso da palavra é, como se percebe, uma prerrogativa aristocrática que permite exercer o poder (divino) determinado pelo nascimento. Mesmo um adivinho, detentor de status no mundo grego, entende que há uma hierarquia determinada no uso da oratória. Em um momento anterior da narrativa, quando Aquiles pede para que o adivinho Calcas explique o que estaria causando a peste que assola as tropas gregas, este se preocupa, pois sabe que a causa é uma atitude do rei Agamêmnon. Ainda que isso seja uma verdade que ele tem acesso por seu contato com os deuses, Calcas pede garantias ao herói (e rei) Aquiles antes de falar publicamente algo que possa deixar Agamêmnon desgostoso (HOMERO, 2018, 1.74-83).

A posição “naturalmente” superior dos aristocratas, entretanto, era garantida pela própria aristocracia através do ensino dado a seus filhos por tutores. De fato, o termo *areté* tem vínculo estreito com a questão educativa desde o início (cf. JAEGGER, 2020, p. 335). Ainda na *Ilíada* encontramos uma fala importante de Fênix, tutor de Aquiles, o herói modelar da era arcaica. Como este teria ido ainda muito novo para a guerra em Troia, seu pai, o rei Peleu, enviou Fênix para que cuidasse de seu ensino. Diz Fênix: “eras tolo, ainda não conhecias a guerra niveladora/nem assembleias onde varões se tornam proeminentes./Por isso me enviou: que te ensinasse tudo,/a ser orador de discursos e executor de ações” (HOMERO, 2018, 9.440-3).

É nesse sentido que o estabelecimento da democracia, ainda que iniciado antes mesmo do início do século V_{AEC}, deve ser igualmente entendido dentro de um processo de troca da *physis* para o *nomos* (entendido aqui como o fruto do acordo *humano* sobre o modo de agir). É fato que o declínio do ideal heroico já se fazia sentir no processo de troca deste pela sabedoria axiomática dos Sete Sábios, mas esta talvez seja mais bem entendida como uma etapa intermediária. Máximas como “Conhece-te a ti mesmo” (Quílon), “Nada em demasia” (Sólon), “Danosa é a intemperança” (Tales) e “Ótima é a medida” (Cleóbulo), para citar algumas (cf. REALE 2013, p. 17-18), são respostas à *areté* egoísta do mundo arcaico, mas ainda implicam em hierarquia na medida em que se baseiam na ideia de reconhecer o seu lugar. O entendimento fundamental da democracia, entretanto, é um de igualdade, fruto da noção de que cabe ao povo (*demos*) exercer o poder e, por extensão, ter direito à voz.

3.3 Democracia e oratória

¹⁰ “Incrível! Milhares de nobres ações Odisseu já efetuou,/originando bons planos e aguçando o combate;/agora foi esta a melhor que entre os argivos efetuou,/ao afastar dos discursos esse peso morto” (HOMERO, 2.272-5, grifo nosso).

Não é por acaso, portanto, que a democracia ateniense impõe uma revisão aos entendimentos relativos à oratória. Duas noções fundamentais representam a nova “ideologia” democrática: a *isegoria* e a *parrhesia*. *Isegoria* não é um termo especificamente ligado à democracia, na medida em que expressava a ideia de igualdade no direito da palavra entre famílias aristocráticas. Na Atenas democrática, porém, o termo passa a exprimir um direito adquirido “pelo *nomos*”, ou seja, implicado pelo acordo que o determina como fruto da condição de cidadão. Independente de seu status social ou condição financeira, todo cidadão da *pólis* tem o direito da palavra *por ser cidadão da pólis*. Já *parrhesia* parece ser um termo que entra em uso especificamente no período democrático e exprime a ideia da possibilidade concreta de se dizer livremente aquilo que se quer, outra mudança radical.

A oratória passa a ter papel fundamental na criação e manutenção do próprio *nomos*, pois ela se mostrará indispensável nos dois ambientes paradigmáticos da democracia ateniense: as assembleias, onde as leis são criadas coletivamente em debates entre os cidadãos, e nos tribunais, onde as mesmas leis são postas em prática através da atuação dos cidadãos no julgamento das ações, também baseado em defesas orais. Essas mudanças estão todas dentro de uma nova realidade político-econômica que se estabelece em Atenas e influencia todo o mundo grego. Quando o poder “por natureza” da aristocracia passa a ser exercido por todos os cidadãos da *pólis*¹¹, cria-se um novo paradigma de atuação do indivíduo, um novo entendimento de *areté*, entendida como a participação do cidadão em um estado político-jurídico, uma participação que depende do exercício da oratória. O domínio de tais habilidades, entretanto, ainda precisa ser estabelecido entre boa parte da população adulta e, nesse sentido, se estabelece uma lacuna na formação dos cidadãos. Com efeito, a formação do cidadão é uma questão imposta à sociedade pela própria democracia e, deste modo, se torna fundamental na nova *pólis*.

3.4 *Paideia* (Formação)

Considerando a educação de seus cidadãos como um problema de estado, a *pólis* se inspirará no modo aristocrático e passará a se preocupar com a educação de seus “filhos” e se responsabilizar pela sua formação, pela sua *paideia*. O termo *paideia*, inicialmente, fazia referência à educação no sentido estrito da palavra. É com esse sentido que ele é encontrado pela primeira vez em Ésquilo, na

¹¹ Embora o sistema democrático seja mais inclusivo que o aristocrático ou oligárquico, ele excluía mulheres, escravos e estrangeiros. “Calcula-se que, no tempo de seu máximo florescimento, a livre cidadania ateniense (incluía mulheres e crianças, que não participavam da vida política) se compusesse de mais ou menos 90.000 pessoas, ao lado das quais havia cerca de 365.000 escravos de ambos os sexos e 45.000 “protegidos”, isto é, estrangeiros e escravos libertos” (CASERTANO, 2021, p. 35).

peça *Sete contra Tebas* (encenada em 467_{AEC}). No início da peça, o rei conclama os cidadãos a defender a cidade e lhes pergunta: “(...) pois quem vos acolheu, infantes serpeantes/em solo tão solícito? Quem aceitou/cuidar de vossa *formação*?” (16-18, grifo meu). A educação fornecida pela *pólis*, entretanto, só se estendia até o início da transição para a vida adulta, ou seja, mais ou menos até os 14 anos de idade. Limitada aos meninos, o foco era a alfabetização, a ginástica e a poesia (o que incluía a música). Acompanhando as mudanças sociais e políticas do século V_{AEC}, o termo *paideia* passará a significar uma ideia de formação completa, abrangendo as noções de civilização, cultura, tradição e literatura e corresponderá ao que entenderíamos hoje como formação superior. Esta formação superior ou, para evitar o termo anacrônico, esta formação que habilita o cidadão a agir nas esferas jurídicas e políticas da *pólis* democrática, entretanto, não é oferecida pelo estado. Para suprir tal necessidade ainda não existiam professores.

3.5 Alteridade

A guerra contra os persas é um conflito que dura toda a primeira metade do século V_{AEC}, de 499 a 449_{AEC}. O mundo grego de então se caracterizava por uma existência majoritariamente rural, com pequenos reinados locais comandados pela aristocracia, ainda que já despontassem as primeiras *pólis* como Esparta e Atenas (esta, inclusive, já democrática). Mesmo assim, as *pólis* eram organizações fracionadas e politicamente independentes que mantinham um contato limitado e desconfiado entre si. Os persas, entretanto, mudam as coisas. São um enorme império, um inimigo poderoso que impõe aos gregos a necessidade de uma união pela sobrevivência. A tática se mostra vitoriosa e os gregos, unidos, vencem a guerra.

Esse confronto contra um inimigo estrangeiro e misterioso, bem como a aproximação imposta com outros povos gregos muitas vezes igualmente misteriosos, estabelece a alteridade como outro fator determinante no novo pensamento grego que se cristalizará durante o período de paz que se segue à vitória contra os persas. Entendida como a consideração da existência do outro, tanto individual como coletivamente, ela impõe um relativismo em relação às determinações de como viver que, de qualquer modo, estão em processo de mudanças profundas. Ora, outros povos têm outros costumes, outras leis, até outros deuses. Esse fator é potencializado pela consequência mais explícita da vitória: Atenas se torna o centro do mundo grego, um novo paradigma de organização e exemplo a ser imitado. Sob o comando de Péricles (460-429_{AEC}), que mantém em seu círculo mais próximo um grande número de intelectuais representantes desse novo modo de pensar o mundo, a cidade incha, se tornando um grande centro urbano de fato. A maior parte das imponentes construções da Acrópole, incluindo o Partenon, foi construída durante esse período de opulência, o que também faz Atenas, uma cidade orgulhosamente aberta, atrair visitantes de todo o mundo grego e além. A economia

ateniense, amparada por um pragmático imperialismo externo que, paradoxalmente, vai de mãos dadas com as ideias democráticas, se expande a níveis de um império, com forte foco no comércio. Produtos e mercadores de diversas partes do mundo grego e além são atraídos para Atenas, fazendo dinheiro circular por mãos inéditas (comerciantes, empreendedores, proprietários de minas, de canteiros de obras, etc...). Atividades culturais e religiosas tomam conta do calendário da cidade. As tragédias e comédias são apresentadas em concorridas competições nos grandes festivais e se estabelecem como uma nova arena intelectual profundamente influenciada pelos novos tempos, revisando mitos e questionando as mudanças que ocorrem a olhos vistos.

Nessa *pólis* democrática, fervilhante e profundamente orgulhosa, que entende que “é a escola de toda a Hélade” (TUCÍDIDES, 2022, 1.41), o outro – e o relativismo do *nomos* – é real e influencia a vida e a intelectualidade. O mundo arcaico é confrontado por novas ideias, saberes, costumes e leis. A investigação crítica das respostas tradicionais é constante – e os atritos, inevitáveis. Alimentando e sendo alimentado pelo clima intelectual vigente está o grupo de pensadores que virão a ser chamados de sofistas, um grupo que pode ser considerado como a própria encarnação do espírito de questionamento e revisão de certezas do século V_{AEC}.

4 OS SOFISTAS

Determinar o que é um sofista pode ser uma tarefa complicada. O panorama das mudanças que foram tomando lugar no decorrer do século V_{AEC} parece indicar um espaço a ser preenchido, mas, diferente das escolas de pensamento mais tradicionais, o movimento sofístico carece de uma tese ou proposta unificadora que facilite a identificação de seus integrantes. Para começarmos a estabelecer uma definição, será útil voltarmos ao termo “sofista”. Como visto, o termo já estava em uso no decorrer do século V_{AEC} como sinônimo de sábio, mas, como que acompanhando o momento histórico, o termo também passa por mudanças. Seu novo entendimento nos dá um ponto de partida para entender como ele veio a fazer referência ao grupo de pensadores que caracterizam esse momento da história grega.

4.1 Uma definição tripartite

Em seu novo uso, o termo “sofista” passa a ser entendido como, fundamentalmente, fazendo referência a um professor (cf. BONAZZI, 2020, p. 4). A partir dessa característica podemos determinar outras duas para uma definição básica. A primeira é que, na medida em que desempenha

sua atividade profissionalmente, o sofista espera pagamento pelos seus serviços, uma ideia mundana hoje, mas que gerou muitas críticas. No diálogo *Hípias Maior*, Platão coloca a cobrança como uma inovação dos sofistas (2016, 282c7-8). Em seguida, salienta que eles “ganham mais com sua sabedoria que qualquer artífice em sua profissão” (2016, 282d3), o que reforça “a ideia do profissionalismo intelectual do sofista em contraste com o diletantismo de seus predecessores” (TELL, 2023, p. 99), mas também explicita que o problema não é a cobrança pela prestação de um serviço, uma ideia já corriqueira para os gregos antigos. O preconceito gerado pela cobrança dos sofistas normalmente é entendido como sendo uma rejeição à ideia de cobrança pelo *tipo* de ensino que eles ofereciam, a saber, o ensino da *areté*. Voltaremos a esse ponto.

A outra característica, que completa uma definição tripartite de sofista, é o seu caráter itinerante. Essa característica tem uma primeira explicação puramente contingencial: quase todos os sofistas eram originários de cidades afastadas dos centros políticos e culturais de seu tempo¹², de modo que viajar seria uma imposição natural para que exercessem seu ofício. Também é certo que Atenas se impunha como local de interesse para os sofistas por ser o centro cultural, político e artístico de toda a Grécia além de (ou por isso mesmo) oferecer diversas oportunidades para que estes ganhassem dinheiro oferecendo aulas. Muitos sofistas também viajavam para Atenas em missões políticas estabelecendo embaixadas de suas cidades, como comenta Platão a respeito de Górgias, Pródico e Hípias (2016, 282b-c), o que implica perceber o reconhecimento que estes teriam em suas terras de origem, sendo as estadias como embaixadores momentos ideais para divulgar seus serviços como professores, o que ocorria em apresentações públicas e também fornecendo lições privadas. Entretanto, embora Atenas fosse uma *pólis* receptiva aos sofistas, dada a influência dos mesmos no governo de Péricles¹³, cabe imaginar que estes também teriam outros destinos além de Atenas, embora não tenhamos muitos registros disso ou mesmo da logística envolvida em suas viagens.

4.2 Professores de *areté*

Com as características de ensino, cobrança e deslocamento, o termo “sofista” já começa a oferecer uma sugestão de *forma*, uma espécie de moldura para o seu novo entendimento. Mesmo

¹² Protágoras era originário de Abdera; Górgias, de Leôntino; Pródico, de Ceos; Trasímaco, da Calcedônia; Hípias, da Élida; Cáliclas, de Acárnas; Eutidemo e Dionisodoro, de Quios; Alcidamas, de Elea. Os únicos sofistas atenienses conhecidos seriam Antifonte e Crítias, mas essa informação é questionável por dois motivos. Um é que Crítias, tio de Platão, apesar de incluído na *Vida dos Sofistas* de Filóstrato (e por esse motivo incluído em Diels-Kranz como sofista) talvez seja mais coerentemente entendido como um discípulo dos sofistas ou um político influenciado por estes. O outro é que Sócrates era ateniense, um tema ao qual voltaremos adiante.

¹³ Sobre o papel fundamental de Péricles como patrono dos sofistas, ver KERFERD, 2003, p. 36-44.

assim, é uma definição vaga, que não permite distinguir os sofistas de outros educadores na medida em que, de modo amplo, *todos* os professores seriam sofistas. Para visualizarmos o sofista com mais nitidez, cabe analisar o *conteúdo* que eles ensinavam.

Os sofistas, como dito, não possuem uma tese unificadora e a noção inicial de que seriam professores de *areté* precisa de esclarecimento. Antes disso, porém, cabe notar que mesmo a ideia de que *todos* os sofistas seriam professores de *areté* encontra disputa mesmo em Platão:

SÓCRATES – E que me dizes dos sofistas, que se apresentam como tal? Parece-te que realmente sejam *professores de virtude*?

MÊNON – É isso precisamente, Sócrates, que eu aprecio em Górgias, pois nunca lhe ouviste prometer nada parecido; pelo contrário: ri dos demais sempre que os ouve falar nesse sentido. O que ele acha que pode ensinar é eloquência. (PLATÃO, *Mênon*, 2020, 85b-c, grifo nosso)

Para além da distinção de Górgias, o *corpus* platônico apresenta distinções entre os sofistas. Por um lado, havia os que seguiriam um ensino mais tradicional, em conexão com a noção de *paideia* no sentido de formação completa. Estes “conduzem <os jovens> e os submetem novamente, *contra a vontade deles*, àquelas artes das quais já haviam se livrado, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música” (*Protágoras*, 318d5-e2, grifo meu). Por outro lado, havia os que ofereceriam um ensino mais ao encontro dos anseios da juventude ateniense, ensinando a “tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo agir e discursar” (*Protágoras*, 318e2-319a2), ou seja, professores da *arte política*. Em *Protágoras*, Sócrates cristaliza o estranhamento que essa noção causava quando afirma que “não considerava que isso pudesse ser ensinado” e pede esclarecimento sobre “como a virtude pode ser ensinada” (3119a8 e 320b10, respectivamente).

Uma resposta tradicional para esclarecer a estranheza em relação à possibilidade do ensino da *areté* é a lembrança da mudança no que o termo implicava depois do surgimento da democracia. A *areté* democrática, entendida como a ação política do cidadão nas novas arenas da *pólis* (assembleias e tribunais), se sustenta em técnicas de oratória e eloquência, ou seja, lhe impõe o domínio de instrumentos para essa atuação. *Areté*, entendida como técnicas de oratória e eloquência, não parece oferecer muitos problemas à compreensão como passível de ser ensinada e, deste modo, seria anacrônico considerar o “ponto de vista céptico de Platão, para quem o princípio de todo o conhecimento filosófico é a dúvida socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude” (JAEGER, 2020, p. 340-341). Ainda que o ensino oferecido pelos sofistas atendesse a uma demanda concreta das novas *póleis*, é uma simplificação tomá-los tão somente como resposta às necessidades do estado democrático. Na realidade, o ensino dos sofistas seria mais bem entendido como a base conceitual

sobre a qual este estado se constrói e se consolida e, assim, a rejeição que vai se associando ao termo permite uma contextualização. Mesmo que a absoluta maioria dos trabalhos dos sofistas não tenha chegado a nós, uma rápida análise do parco material supérstite ou do material alheio que faz referência ao seu pensamento permite vislumbrar sua dimensão intelectual. Tomemos os sofistas mais paradigmáticos: Górgias e Protágoras.

4.3 Górgias

De Górgias, diferente da maioria dos sofistas, dois discursos sobreviveram (*Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*). Na medida em que defende uma pessoa tradicionalmente entendida como culpada pela Guerra de Troia, o tema de *Elogio de Helena* já exemplifica uma ideia inovadora e cara aos sofistas, a da possibilidade de defender dois lados de um mesmo argumento (uma noção básica da legalidade jurídica atual). Górgias oferece quatro possíveis motivos para a atitude de Helena¹⁴, analisa cada um deles e demonstra como, em todos os casos, ela não poderia ser considerada culpada, um método argumentativo que não impõe saber o que de fato ocorreu, mas sim esgotar a análise das possibilidades envolvidas. A persuasão pelas palavras, um dos motivos elencados por Górgias que implicaria na inocência de Helena, claramente funciona como demonstração dos poderes da oratória, um poder a que o estudo com Górgias daria acesso. Para sustentar que alguém sob tal efeito poderia ser convencido a fazer o que não queria, Górgias analisa precedentes conhecidos de persuasão dos discursos:

E no que diz respeito à persuasão, em união com o discurso (*logos*), também molda a alma como deseja: é necessário aprender primeiro os argumentos (*logoi*) daqueles que estudam os astros, que, abolindo e estabelecendo uma opinião no lugar da outra, fizeram surgir coisas que são inacreditáveis e pouco claras aos olhos da opinião; em segundo lugar, as controvérsias que restringem por meio de discursos (*logoi*), nos quais um discurso (*logos*), escrito com arte e não proferido com verdade, encanta e convence uma grande multidão; terceiro, concursos de argumentos filosóficos (*logoi*), nos quais se revela que a rapidez do pensamento também torna a convicção de uma opinião facilmente mutável (LM 32D24.13 = DK B11.13).

Górgias parece sugerir a retórica como um fio condutor de parte da história intelectual grega, passando pelas explicações dos investigadores da natureza, pelos debates políticos públicos e chegando aos argumentos filosóficos. Em uma autoanálise bastante honesta sobre sua própria técnica, Górgias considera como a possibilidade de erro percorre todo o percurso.

¹⁴ “Pois foi ou pelos desígnios da Fortuna, os planos dos deuses, e pelos decretos da Necessidade que ela fez o que fez, ou por ter sido agarrada à força ou persuadida por palavras <, ou dominada pelo amor>.” (LM 32D24.6 (DK 82B11)).

Se o foco até aqui foi na retórica como condutora da tradição intelectual grega, um trabalho de Górgias explicita o seu lugar nessa trajetória para além da retórica: *Sobre o Não-Ser* ou *Da Natureza*. Embora o trabalho não tenha sido preservado, dois resumos sobreviveram¹⁵ e nos apresentam o sofista inserido no debate ontológico inaugurado por Parmênides em seu poema *Da Natureza*. A conclusão, talvez mais desafiadora que o impedimento parmenidiano ao não-ser, é apresentada em três partes: o-que-é não pode ser; se é, não pode ser sabido; e se é sabido, não pode ser comunicado. Independente de como tomemos o resultado de Górgias, parecemos estar distantes de um professor de eloquência que oferece sua técnica com finalidades meramente práticas.

4.4 Protágoras

De Protágoras, infelizmente, temos menos material, apenas citações. Teria sido o primeiro professor a ensinar publicamente (LAÉRCIO *apud* HEGEL, 2017, p. 145), o primeiro a cobrar e o primeiro a introduzir o “tipo socrático” de argumento (DK 80A153). Foi figura de destaque no governo de Péricles, que teria lhe encomendado a constituição da cidade pan-helênica de Túrio (LM 31P12 (<DK 80a1)), o que já o caracteriza como mais que professor de *areté*. Entretanto, com apenas duas frases, ambas supostamente frases iniciais de livros perdidos, percebemos a amplitude dos seus interesses. A primeira frase de seu trabalho *Sobre os Deuses* seria: “Sobre os deuses não posso saber nem que existem nem que não existem nem de que forma são: pois muitas coisas me impedem de saber isto, a obscuridade e a brevidade da vida do homem” (LM 31D10 (DK 80B4)). Talvez ainda mais famosa seja a frase que iniciaria *Refutações*¹⁶: “De todas as coisas, a medida é o homem: das coisas que são, que são; e das que não são, que não são” (LM 31D9 (DK 80B1)).

Estas duas frases mostram um intelectual pensando o mundo a partir de novos paradigmas. O simples fato de Protágoras colocar o homem como determinador ontológico, seja como indivíduo ou como espécie (duas possibilidades de sua formulação), já explicita um rompimento com o entendimento da determinação divina. E o que dizer do questionamento – da admissão da absoluta impossibilidade de conhecimento – em relação aos deuses? Seja como simplesmente herético, seja como atacando a base necessária para a estrutura social arcaica, se percebe o quão radical e perigoso o pensamento de Protágoras em particular¹⁷ e dos sofistas como um todo podia ser considerado.

¹⁵ Um, de Sexto Empírico, que consta em *Contra os Lógicos* e o outro, de autoria desconhecida, chamado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*.

¹⁶ Em *Teeteto*, Sócrates sugere que este seria o início de *Verdade* (PLATÃO, 161c, também em DK 80B1).

¹⁷ “Por conta do início de seu livro [*Sobre os Deuses*], ele foi expulso pelos atenienses e eles queimaram os seus livros na ágora depois que um arauto os coletou de todos os que o possuíam” (LM 31P19 (<DK 80A1)), vindo a morrer como consequência: “Foi por isso que ele foi expulso pelos atenienses de seu país, depois de ter sido julgado, de acordo com

Assim, começamos a vislumbrar um contexto mais amplo para a rejeição que vai se associando ao termo “sofista”.

4.5 O entendimento negativo e o problema da cobrança

Tal como entendida no mundo arcaico, a *areté* não era ensinável pois determinada por prerrogativas de sangue. A educação dos filhos dos aristocratas, fornecida por tutores, só reforçava os valores tradicionais pois tinha a superioridade aristocrática como ponto de partida. Essa superioridade lhes atribuía sua força espiritual e política, enquanto a educação dos tutores trazia como consequência a continuidade do próprio sistema aristocrático. Uma *areté* ensinável, portanto, implica na erosão da noção política mais fundamental do mundo arcaico. Os sofistas, portanto, oferecem algo além de instrumentos práticos para a ação política na *pólis*, eles estabelecem uma premissa conceitual para a revisão de tradições culturais e valores de uma sociedade, que, assim, deixam de ser vistos como absolutos e são considerados como frutos de contexto histórico – em suma, são questionáveis. Não oferece dificuldade compreender a rejeição que tais posturas poderiam suscitar nas camadas mais tradicionais da sociedade, rejeição ampliada pelo fato de que os sofistas eram, majoritariamente, estrangeiros. Se a educação dos antigos tutores corroborava os valores tradicionais, a alteridade dos sofistas em relação às tradições das comunidades que visitam possibilita a sua percepção como personificação de novos e suspeitos costumes e, ao mesmo tempo, como motivadores das mudanças que ocorrem em Atenas e também em outras *póleis* gregas que a tomam como exemplo. Por outro lado, mesmo em Atenas, boa parte da população ainda tinha uma postura refratária a mudanças. Esta conjunção de percepções explica o recebimento dos sofistas com desconfiança, quando não com animosidade. O termo “sofista”, em sua nova acepção como professor itinerante, aos poucos vai se impregnando desse entendimento negativo.

Paradoxalmente, os jovens bem-nascidos da aristocracia são fortemente atraídos pelo ensino dos sofistas, seja pelo caráter de novidade que os acompanha, seja por representarem uma via de acesso a um poder político agora não garantido ou mesmo como contato com um novo e estimulante ambiente intelectual. Embora o uso do termo “classe média” seja anacrônico, é importante perceber que nas *póleis* em expansão comercial há uma parcela da população que poderia ser assim entendida: famílias não tradicionais com acesso recente a uma condição financeira estável e que gostaria de garantir aos seus filhos um protagonismo que sempre esteve fora de seu alcance. Todos esses fatores

alguns, ou, como pensam outros, depois de uma votação pública sem julgamento. Enquanto escapava para as ilhas, tentando evitar as embarcações que infestavam os mares <à sua procura>, o pequeno barco em que navegava afundou.” (LM 31P21 (<DK 80A2)).

atribuem aos ensinamentos dos sofistas um caráter elitista e rarefeito, o que também colabora na construção do entendimento negativo. O ensino oferecido pelos sofistas é um “artigo de luxo” e, neste sentido, possui um valor concreto. Há, também, um viés pragmático que justificaria a cobrança por parte dos sofistas. Mesmo que aparentemente eles fossem recebidos nas casas das famílias de destaque nas cidades que visitavam (ou pelos governantes, como no caso de Péricles, em Atenas), na medida em que eram itinerantes, precisariam garantir renda para cobrir gastos de moradia e alimentação durante seus deslocamentos. Ainda assim, chama a atenção o foco reiterado na questão da cobrança.

Uma explicação possível, como já sugerido, seria a visão de uma elite intelectual diletante que, por princípio, rejeitaria qualquer espécie de transação financeira no âmbito da intelectualidade (cf. REALE, 2013, p. 29). Segundo o registro de Xenofonte, outro discípulo de Sócrates, em *Memoráveis*, este “admirava-se de que um homem que fizesse profissão de ensinar a virtude exigisse remuneração” (1972,1.2.7) e “abrigava a certeza de ganhar, naqueles que lhe seguiam os princípios¹⁸, bons amigos que o amariam e se estimariam reciprocamente para o resto da vida” (1972,1.2.8). A amizade, portanto, seria o pagamento esperado – e suficiente. Mas os poetas, por exemplo, cobravam e não parece existir registro de reprovação por isso, ao passo que a reprovação aos sofistas chegava ao nível das ofensas. Ainda em *Memoráveis*, Xenofonte relata Sócrates distinguindo um uso próprio e um uso impróprio da sabedoria (*sophia*): “(...) os que com ela traficam com quem lha (sic) queira pagar se chamam sofistas ou *prostituídos*. Aquele, porém, que reconhecendo em outrem um bom caráter lhe ensina tudo o que sabe de bem e se faz seu amigo, reputam-no fiel aos deveres do bom cidadão” (1972,1.6.13, grifo nosso).

Uma fonte provável do problema em relação à cobrança que os sofistas exigiam pode ser percebido em uma característica “não muito *enfatizada* na literatura moderna” (KERFERD, 2003, p. 47): em que pese o suposto valor elevado de suas aulas, os sofistas ensinam uma “multidão heterogênea” (Platão, *Hípias Maior*, 2016, 282d1), ou seja, a *qualquer um*. Aqui o preconceito aristocrático parece começar se mostrar em toda a sua amplitude: o problema não estaria na cobrança nem no valor cobrado, mas sim na ideia de que “todo tipo de gente” poderia ter acesso ao ensino que os sofistas ofereciam (cf. KERFERD, 2003, pp. 47-48), algo problemático tanto pela contestação do *status quo* como pela possibilidade de acesso ao poder político. Some-se a isso o fato de que havia entre os sofistas “pensadores que, pela primeira vez afirmavam a igualdade dos homens” (STONE, 2021, p. 66) e o antagonismo contra eles permite um outro entendimento.

¹⁸ Em oposição ao que encontramos em Platão, Xenofonte caracteriza Sócrates como alguém que ensina virtude: “Ensino-lhes tudo o que sei do bem, aditando tudo o que os possa ajudar a se fazerem virtuosos” (XENOFONTE, 1972, 1.6.14) bem como atuação política, como veremos adiante.

4.6 Zeitgeist

Considerar os sofistas como professores itinerantes que cobravam pelo ensino nos ajuda a tentar agrupar seus integrantes, mas isso é um critério externo e, talvez, anacrônico. Como visto, os sofistas não são uma escola de pensamento pois carecem de uma tese unificadora, entretanto, representam uma resposta orgânica e coletiva: um movimento de intelectuais geograficamente distantes que encontram no *nomos* um novo ponto de partida investigativo, fruto do esgotamento das respostas dos investigadores da natureza e consequência natural dos novos arranjos sociais. A revisão iconoclástica dos valores tradicionais, o questionamento do que se toma por conhecimento, o interesse pelos problemas morais e políticos bem como o foco nas questões da linguagem e nas técnicas argumentativas unifica os esforços dos sofistas; ainda que os diversos sofistas tenham tido posições distintas, são posicionamentos individuais que respondem a problemas comuns. A amplitude da pretensão intelectual dos sofistas provavelmente esteja representada de modo mais próximo do verdadeiro nesse trecho presente em *Dissoi logoi*¹⁹:

Creio que pertence <ao mesmo> homem e à mesma arte ser capaz de debater com brevidade, saber <a> verdade das coisas, julgar um caso legal corretamente, ser capaz de fazer discursos às pessoas, saber a arte dos discursos e ensinar sobre a natureza de todas as coisas, tanto sua condição atual como sua origem- (LM 41.8.1 (DK 90)).

O modo de pensar dos sofistas é constitutivo de tudo o que entendemos como a época de ouro da Grécia e isso está presente em toda a produção intelectual e política do período. Um modo de perceber o seu impacto é uma análise do teatro no século V_{AEC}, que se estabelece como importante força cultural e educacional na vida da *pólis* ateniense concomitantemente com o apogeu do período democrático e da influência dos sofistas. Não são fenômenos isolados, independentes, mas de facetas de um mesmo movimento. Ao revisar os mitos tradicionais, o teatro se vale de uma junção única de três esferas fundamentais da vida pública: a arte, a política e a educação (na medida em que o teatro

¹⁹ “Os manuscritos que transmitem os trabalhos de Sexto Empírico trazem, em seu final, um texto adicional para o qual não indicam título ou autoria. Foi primeiramente publicado em 1570 por Henri Étienne, com o título arbitrário Διαλέξεις (*Argumentos*), como um apêndice à sua edição de Diógenes Laércio; o nome pelo qual os estudiosos modernos referem ao texto, Δισσοί Λόγοι (*Pares de Discursos* ou *Argumentos*) não é propriamente um título (e certamente não é o título que o autor pretendia) mas, ao invés, uma descrição de seu conteúdo, derivado das palavras iniciais do texto (...) O tratado é escrito em sua maior parte em dialeto dórico; sua data é desconhecida, mas na base frágil de uma referência à Guerra do Peloponeso em seu final, é usualmente atribuído a algum momento entre as últimas décadas do século V_{AEC} e as primeiras décadas do século IV_{AEC}. Diversos assuntos discutidos nos diálogos de Platão, especialmente *Górgias* e *Protágoras* podem ser reconhecidos, particularmente nas seções finais” (LM 41, p. 164-165).

propõe seus questionamentos a um grande número de cidadãos) para discutir temas correntes, temas esses que são influenciados pelas mudanças trazidas pelos sofistas.

Ainda que não tenhamos acesso a todas as obras do período, todas as que nos chegaram dos maiores dramaturgos permitem perceber a influência dessas questões. Temos a apresentação da troca da *physis* pelo *nomos* na *Oréstia*, de Ésquilo, uma análise dos atritos resultantes dessa troca em *Antígona*, de Sófocles e considerações sobre as possibilidades do ensino dentro desse novo paradigma em *Hécuba*, de Eurípedes. Os exemplos são inúmeros. Também cabe destacar a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, pois registra a reação ao ensino fornecido pelos sofistas, além de se valer de Sócrates como personagem. É ali que se registram os primeiros usos que nos chegaram do termo “sofista” com tom pejorativo (1111 e 1303-11311), além de uma caracterização destes que já se aproxima do entendimento “tradicional” apresentado na introdução (440-450). Em relação à Sócrates, ocorre algo que, se aceito, se revela irônico: assim como os diálogos posteriores de Platão caracterizarão de modo distorcido os sofistas, fazendo seus leitores confundirem os personagens com seus correspondentes históricos, a comédia de Aristófanes poderia ter colaborado para que muitas das características do Sócrates ali retratado fossem entendidas como pertencentes ao Sócrates histórico, ponto que abordaremos adiante.

Platão cresceu em uma Atenas impactada por Górgias, Protágoras e os demais sofistas e seria surpreendente se os ignorasse. A importância dos sofistas justifica sua presença nas investigações da intelectualidade ateniense do Séc. V_{AEC} e, do mesmo modo que praticamente todos os pensadores de sua época, Platão tratará dos sofistas e de seus questionamentos por serem um tema incontornável. Dito isso, chama a atenção que, em quase todo o seu *corpus*, a representação dos sofistas seja notoriamente pejorativa, bem como o uso de Sócrates como personagem, “constantemente apresentado por Platão como o oponente inveterado dos sofistas” (GUTHRIE, 2007, p. 36).

5 SÓCRATES

Sócrates não deixou nada escrito, embora, paradoxalmente, seu impacto na história da filosofia seja monumental. Academicamente, tornou-se tradicional o uso do termo “pré-socrático”²⁰ englobando tanto predecessores como contemporâneos de Sócrates e mesmo alguns pensadores que ainda atuavam após a sua morte. Quase tudo que se sabe sobre o pensamento de Sócrates vem de seus discípulos, o que sempre é um alerta para a possibilidade de distorções. De fato, não é incomum a

²⁰ Termo sacramentado desde o uso por Diels em sua coletânea de registros dos primórdios da filosofia, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Os fragmentos dos pré-socráticos)*, cujo primeiro volume foi publicado em 1903.

caracterização do Sócrates histórico como o “santo patrono da filosofia” ou mesmo seu criador. “Se você quer saber o que é filosofia, uma boa resposta é: filosofia é o que Sócrates fazia e o que ele começou” (ambas as citações MORRISON, 2020, p. 19). Mas como entender a atividade intelectual de alguém que não escreveu nada?

5.1 O “problema socrático”

Os relatos parecem caracterizar o Sócrates histórico como alguém “cuja personalidade e ideias eram tão poderosas que ninguém que com elas tivesse contato poderia reagir a ele com indiferença” (KRAUT, 2013, p. 19) e, assim, os registros que nos chegaram podem ser entendidos como um “generoso intuito nos discípulos de Sócrates de perpetuar as suas maravilhosas conversas” (SOUZA, 1969, p. 7). Nesse sentido foi uma grande sorte que, entre os discípulos do Sócrates histórico, estivesse Platão, um escritor prolífico de inegável talento literário que se valeu de suas obras para a disseminação de ideias²¹. Entretanto, em cada registro de cada seguidor, e mesmo nos registros posteriores e/ou históricos, há um pouco (ou muito) do Sócrates histórico, do mesmo modo que também há um pouco (ou muito) de cada autor e das suas próprias ideias, sendo um evidente desafio determinar exatamente o quê é o quê e em que proporção. No caso de Platão, há um agravante: ele manteve Sócrates como personagem constante na maior parte do seu *corpus* – uma produção de décadas – enquanto ele próprio não figura em seus diálogos. Mesmo concedendo que a motivação inicial pudesse ser apenas a de preservar o encanto do pensamento de seu mestre para a posteridade, a não ser que se entenda Platão como uma espécie de “*ghostwriter*” que teria dedicado toda a vida essa tarefa, cabe inferir que ao menos algumas das ideias que Sócrates apresenta no decorrer do *corpus* platônico possam não ser de sua autoria.

Há grande dificuldade em datar com precisão obras tão distantes de nós no tempo, suas indicações cronológicas podem ser obscuras ou mesmo pouco confiáveis, de modo que existem grandes controvérsias tanto na definição do momento em que Platão teria começado a escrever – se antes ou depois da morte de Sócrates, por exemplo – como em quando cada diálogo teria sido escrito. Mesmo assim, com base em indicações de estilo e conteúdo, entre outros parâmetros, há algum consenso entre os estudiosos na divisão do *corpus* platônico em três grandes blocos cronologicamente ordenados sendo um entendimento quase geral o de que haveria, entre os blocos, um processo gradual de substituição, nas ideias do personagem Sócrates, do pensamento do Sócrates histórico pelo

²¹ Platão não produzia suas obras como suporte para aulas. Seus diálogos foram compostos para circulação entre a população.

pensamento de Platão. Assim, embora posicionar alguns diálogos específicos seja foco de disputa²², entende-se que os primeiros diálogos, geralmente mais breves e divertidos, onde Sócrates conduz investigações quase exclusivamente éticas sem, entretanto, chegar a resultados positivos, já que os diálogos quase sempre terminam em aporia, seriam propriamente “socráticos” na medida em que representariam com mais correspondências as ideias do Sócrates histórico. Já no percurso entre os diálogos intermediários e os últimos, Sócrates passaria, aos poucos, a apresentar também ideias de Platão junto das suas até, eventualmente, se transformar em porta-voz das ideias de Platão, deixando inclusive de ser o personagem principal em alguns casos. Isso, entretanto, não impede assumir que Platão teria tomado liberdades na caracterização e nas ideias de Sócrates mesmo nos diálogos iniciais. De fato, para além de uma tarefa insolúvel, alguns estudiosos consideram que a tentativa de resolver o “problema socrático” pode pôr a perder algo de constitutivo da obra de Platão:

O Sócrates de Platão era símbolo de uma filosofia não feita, mas que se faz, e o único modo de reproduzir esta filosofia era continuar a fazê-la. Platão instalou-se bem no coração dessa aspiração infinita que foi a alma de Sócrates; na curva ascendente que ela descreve, realizar cortes, tentar demarcar onde termina Sócrates ou começa Platão é buscar desfazer aquilo que é a própria vida do Sócrates platônico: a fusão de dois seres em um só pensamento- (DIËS *apud* SOUZA, 1969, p. 8).

Assim como ocorreu com os sofistas, embora de modo oposto, a enorme influência posterior de Platão como principal fonte e a provável mistura do personagem Sócrates com o Sócrates histórico contribuíram de modo decisivo para determinar o seu lugar na história da filosofia. Por volta do ano 45EC, em suas *Discussões Tusculanas*, Cícero já apontava que “(...) Sócrates foi o primeiro que fez descer a filosofia dos céus, a instalou nas cidades, a introduziu às famílias e a obrigou a examinar a vida e a moral, o bem e o mal” (CÍCERO, 2014, V. 4, p.10). Ora, tendo em vista as pretensões e o impacto do pensamento sofístico, a frase de Cícero parece personalizar no Sócrates histórico as características de todo um movimento. De fato, como veremos, a distinção clara entre Sócrates e os sofistas é fruto do trabalho de seus discípulos e, em especial, de Platão.

²² Em seu ensaio *Introdução ao estudo de Platão*, Richard Kraut oferece uma “lista integrada das várias cronologias sugeridas em vários pontos deste ensaio: (A) primeiros diálogos: (1) primeiro grupo (em ordem alfabética): *Apologia*, *Cármides*, *Criton*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Protágoras*; (2) segundo grupo (em ordem alfabética): *Eutídemo*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Lisis*, *Menexeno*, *República I*; (B) diálogos intermediários (em ordem cronológica): *Mênon*, *Crátilo*, *Fedro*, *Banquete*, *República II-X*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*. (C) últimos diálogos (em ordem cronológica): *Timeu*, *Críticas*, *Sofista*, *Político*, *Leis*. Essa ordem diferente daquela encontrada em Vlastos, Sócrates pp. 46-47, em apenas três aspectos de menor importância: ele insere o *Górgias* e a *República I* em A1 e o *Mênon* em A2.” (KRAUT, 2013, p.47)

5.2 Sócrates sofista

(...) as características diferenciais assinaladas por Platão entre o espírito socrático e o sofístico desvaneciam-se ante suas semelhanças fundamentais: para ambos era preciso analisar tudo, e nada havia de tão elevado e de tão santo que estivesse à margem de toda a discussão e não precisasse de fundamentação racional. A ânsia de Sócrates pelos conceitos parecia superar até a dos sofistas. (JAEGER, 2020, p.429).

Antes das obras de Platão, é uma caracterização de Sócrates como sofista que inaugura as fontes a seu respeito, sendo a comédia *As Nuvens* a mais antiga. Ainda que uma comédia não deva ser considerada como representante do pensamento de Sócrates, certamente é uma fonte para entendermos como ele seria percebido em sua época. Pelo que podemos concluir, a notoriedade do Sócrates histórico em Atenas nos anos 20 do século V_{AEC} seria considerável, já que *As Nuvens* não foi a única comédia apresentada em 423_{AEC} a ter Sócrates como personagem. No mesmo festival Ameipsias apresentou uma peça intitulada *Konnos*, que também se valia de uma caricatura de Sócrates (cf. KONSTAN, 2020, p. 114). Além disso, fragmentos de outras obras cronologicamente próximas a essas também o mencionam²³. Não temos como saber o quê o Sócrates histórico teria feito para que duas comédias o retratassem na mesma competição, mas, além de atestar sua notoriedade em Atenas, implica que, mesmo se as representações possam não ser completamente fiéis ao Sócrates histórico, cabe admitir que algo de reconhecível estivesse presente para que as paródias fizessem sentido. Independente do caráter de zombaria de *As Nuvens*, parece coerente entender que, para os atenienses de seu tempo, o Sócrates histórico era – ou poderia ser – visto como um sofista.

A *Apologia de Sócrates* é entendida, sem grande controvérsia, como um dos diálogos iniciais de Platão, existindo, inclusive, o entendimento de que essa seria sua primeira obra²⁴. Além disso, dado que o objetivo específico deste diálogo é o de registrar a *defesa* de Sócrates e, como veremos, distingui-lo dos sofistas, não deixa de ser interessante perceber na *Apologia* algumas das características que permitem ver o Sócrates histórico como um sofista. A certa altura de sua defesa, Sócrates admite que: “(...) jovens que me acompanham por conta própria – sobretudo os que dispõem de tempo livre, membros das classes mais abastadas – deleitam-se quando ouvem os homens sendo examinados, e eles próprios, não raras vezes, passam a me imitar e buscam, então, examinar os outros” (23c1-5). Ora, atrair jovens de famílias abastadas e o questionamento do conhecimento estabelecido são características dos sofistas. Concomitantemente, se o Sócrates histórico era imitado

²³ “Em um fragmento de Eupolis (352-353 KOCK = 386 KASSEL-AUSTIN), um contemporâneo mais velho de Aristófanes, um personagem declara: “Eu odeio Sócrates, o mendigo tagarela, que teoriza sobre tudo, mas se esquece de pensar onde pode arranjar uma refeição” (KONSTAN, 2020, p.114).

²⁴ “(...) Alguns dos que acreditam que Platão não começou a escrever até a morte de Sócrates também conjecturam que a *Apologia* teria sido seu primeiro livro, uma vez que ele teria desejado preservar a memória de seu mestre enquanto o julgamento ainda estava fresco em sua memória” (KRAUT, 2021, p. 20).

em seu modo confrontativo por seus jovens seguidores, isso poderia explicar sua percepção como professor pelos atenienses, além do caráter negativo de sua notoriedade. Além disso, as diferenças entre o Sócrates histórico e os sofistas, como posteriormente definidas por Platão, são por demais específicas para o grande público. Assim, a sua caracterização como sofista por Aristófanos parece captar algo da reação popular causada pelos novos movimentos intelectuais como um todo e, nesse sentido, aparenta ser absolutamente coerente pois o Sócrates histórico seria “típico o suficiente para representar o movimento como um todo e, ao mesmo tempo, era suficientemente idiossincrático para ser prontamente identificável como uma personalidade única” (KONSTAN, 2020, p.130).

Mesmo tomando como base a nossa definição tripartite, o que aparenta afastar o Sócrates histórico de preencher os requisitos são contingências. Quanto ao quesito professor, como visto, ele de fato poderia ser visto assim. Também é revelador que Xenofonte, seu discípulo (que, cabe lembrar, também o distingue dos sofistas), permita a sua caracterização deste modo em diversos trechos, como este, de *Memoráveis*: “(...) Assim, Antifão, ao passo que outros gostam de possuir um bom cavalo, um cão, um pássaro, gosto eu e muito mais, de possuir bons amigos. *Ensino-lhes o que sei do bem, aditando tudo o que posso ajudar a se fazerem virtuosos*” (XENOFONTE, 1972, 1.6.14, grifo nosso). Embora Sócrates *ensine* seus amigos, o trecho poderia implicar o entendimento arcaico de “ensino”, ou seja, potencializar a virtude dotada *por natureza*. Xenofonte, porém, explicita que o que seria ensinado é a *ciência política*:

De outra vez, perguntando-lhe Antifão por que razão, se se gloriava de tornar os outros hábeis na política, não se ocupava ele próprio desta ciência, que pretendia conhecer: “Que será preferível, Antifão, respondeu Sócrates, consagrar tão-somente a minha pessoa à política ou *dedicar meus cuidados a tornar grande número de indivíduos capazes de a ela vacarem?*” (XENOFONTE, *Memoráveis*, 1.6.15, grifo nosso)

Essas considerações acabam sendo diminuídas por uma outra evidência: a existência de discípulos, entre eles jovens de boas famílias, instruídos e endinheirados como o próprio Platão. Ora, certamente havia, por parte destes seguidores, o entendimento de que o contato com Sócrates oferecia algo que valia o seu tempo, algo que mereceria ser aprendido. Assim, debater se o Sócrates histórico era ou não um professor parece de menor monta frente às evidências de que ele poderia ser percebido como tal pelos atenienses e certamente era considerado assim por seus discípulos.

Entendido como professor, resta considerar se o Sócrates histórico atenderia às características da itinerância e do pagamento. A itinerância, como visto, tem como um de seus motivos prováveis a distância dos locais de origem dos sofistas dos centros intelectuais e, deste modo, não seria necessária para alguém como o Sócrates histórico, nascido em Atenas. Resta ainda a controversa questão do pagamento. Inicialmente, cabe lembrar que a cobrança pelas aulas atendia, pelo menos em parte, às

necessidades práticas do deslocamento, de modo que seria possível conceber que um morador de Atenas sem dificuldades financeiras pudesse renunciar à cobrança ou, quem sabe, cobrasse menos. No caso do Sócrates histórico porém, temos que levar em consideração a sua relação com o dinheiro, que parece ter sido bastante peculiar.

Embora a aparência de um mendigo registrada em fontes cômicas não deva ser tomada literalmente, outras fontes parecem concordar no registro de um modo de vida regrado²⁵, que se refletia em suas poucas posses²⁶. Assim, a falta de cobrança pareceria mais fruto do fato que ele não daria muita importância para posses materiais de modo geral. Entretanto, isso explicaria ele não cobrar *dinheiro* por suas aulas, embora, como visto, esperasse amizade vitalícia em retribuição pela sua influência.

O entendimento do Sócrates histórico como sofista também se justifica pois o termo não possui um entendimento inequívoco na passagem do século V_{AEC} para o século IV_{AEC}. Mesmo que o Sócrates histórico possa ter possuído algumas características específicas que o distinguiriam dos sofistas, estas ainda não pareceriam tão marcantes como para colocá-lo em um grupo distinto. Embora redundante, sempre cabe lembrar que o Sócrates histórico só se transformaria no personagem Sócrates depois de sua morte e, assim, ainda que o Sócrates histórico pudesse ter divergências concretas em relação aos sofistas, as distinções que o fariam ser entendido de modo distinto não haviam sido estabelecidas²⁷.

²⁵ Xenofonte registra o seu Sócrates assim: “Ao demais, não era afetado nem refinado, fosse no vestir, fosse no calçar, fosse em toda a sua maneira de viver”, e também “contente de pouco, senhor absoluto de todas as suas paixões” (XENOFONTE, *Memoráveis*, 1972, 1.2.5 e 1.2.14-15, respectivamente).

²⁶ “E Critóbulo riu e disse “E quanto, Sócrates, pelos deuses, você acha que receberia pelas suas posses se estas fossem vendidas, e quanto eu pelas minhas?” Sócrates disse “Eu mesmo penso que se achasse um bom comprador receberia com facilidade cinco minas por todas as minhas posses, incluindo a minha casa; mas eu sei perfeitamente bem que você receberia mais de cem vezes esse valor pelas suas.” (XENOFONTE, *Econômico*, LM 33P21 (<B2G¹)).

²⁷ No início da segunda década do século XXI, quando esse trabalho está sendo escrito, o entendimento do Sócrates histórico não como distinto dos sofistas, mas sim como um deles, parece ter sido sacramentado, se não de modo incontroverso, pelo menos como uma posição academicamente aceita. A edição de 2016 da Loeb Classical Library de *Early Greek Philosophy, Sophists*, editada e traduzida por André Laks e Glenn W. Most, traz Sócrates entre os sofistas agrupados em seu primeiro volume, que traz o seguinte comentário em sua introdução: “Alguns leitores certamente ficarão surpresos pela escolha de incluir Sócrates neste grupo. Mas qualquer surpresa seria devida precisamente ao fato de que é apenas a partir de Platão – e, em grande parte, por causa dele – que, para muitas pessoas, uma linha divisória nítida separa Sócrates, e com ele a filosofia em geral, dos ‘sofistas’. Nós incluímos Sócrates não apenas pela razão negativa que não nos permitimos sermos guiados pela categoria histórica dos ‘pré-socráticos’, que, por definição, o excluiria (...), mas também, positivamente, porque Sócrates, quaisquer que sejam as suas manifestas diferenças daqueles a quem Platão estigmatiza como ‘sofistas’, compartilha dos seus interesses em temas morais e políticos e nas técnicas argumentativas. De fato, para entender o desenvolvimento da filosofia grega no século V_{AEC}, faz mais sentido – como foi reconhecido por parte da tradição filosófica, a partir de Hegel em particular – pensar em Sócrates não como um oponente dos ‘sofistas’, mas sim como um idiossincrático membro ateniense do grupo que é convencionalmente designado por esse termo” (LAKS e MOST, 2016, p. 5).

5.3 A construção do personagem Sócrates

Para os atenienses da época, era natural o entendimento de que as diversas versões da *Apologia de Sócrates* em circulação no início do século IV_{AEC}, assim como as diferentes versões da acusação e mesmo outros registros de eventos históricos, eram registros pessoalizados, onde os autores impunham seu estilo e, talvez, suas ideias sobre o que estavam narrando (cf. NUNES, 2015, p. 77 e também STRYCKER e SLINGS *apud* LOPES, 2022, p. 62, nota 10). Isso justificaria, juntamente com outros fatores como o momento no tempo em que a escrita teria acontecido ou a proximidade dos autores com os protagonistas, eventuais discrepâncias nas representações do Sócrates histórico. Entretanto, existem diferenças aparentemente irreconciliáveis entre os personagens Sócrates mesmo nos relatos de seus discípulos. Um exemplo basta: em Platão, a aceitação da sentença de morte, ainda que a sentença seja entendida como injusta, é fruto da aceitação impassível da lei, derivada da consideração de que não acatar a sentença seria agir injustamente, o que é inaceitável, ao passo que, em Xenofonte, a aceitação da sentença de morte é fruto de um cálculo egoísta. Eis aí, em toda a sua insolubilidade, o “problema socrático”. Porém, talvez de modo análogo aos atenienses diante dessas representações discrepantes, não cabe tentar resolvê-lo, mas sim usar isso como ponto de partida para entender Sócrates em Platão pelo que ele é: uma *construção*. Não uma construção totalmente fantasiosa, evidentemente, porém uma construção mesmo assim, e uma que, como veremos, atende a diversos objetivos de seu criador e, deste modo, nos permite uma maneira de entender tanto o uso reiterado de Sócrates como personagem como sua caracterização no *corpus* platônico. Nos concentraremos principalmente na *Apologia de Sócrates*, que se revela especialmente rica nesse sentido, permitindo a sua compreensão para além de uma simples defesa de Sócrates, sendo, talvez, melhor entendida como uma carta de intenções, o ponto de partida para “a construção da figura de Sócrates como o filósofo por excelência e para uma exortação à própria filosofia – seja de Sócrates ao corpo de juízes e à audiência, seja de Platão aos seus leitores” (LOPES, 2022, p. 60).

Um traço fundamental na construção do personagem Sócrates em Platão é a sua distinção dos sofistas e, para isso, caberá iniciar com uma citação de uma outra *Apologia de Sócrates*²⁸, essa de Libânio:

[citação de Ânito:] Atenienses (...), Sócrates treina os jovens para virarem-se contra as leis. A constituição de nossa cidade está em perigo. *Este sofista (sophistēs)* fabrica homens que são insolentes, tirânicos, intoleráveis e desdenhosos da igualdade. Não devemos impedi-lo? Não devemos pará-lo? Não devemos nos livrar dele antes que esses homens que foram educados por ele tenham se livrado da força das leis? Libânio *Apologia de Sócrates* (LM 33P38 (< E1 G²), grifo nosso).

²⁸ “Alguns estudiosos sugeriram que essas palavras atribuídas a Ânito por Libânio podem ter origem na versão de Policrates da fala de acusação no julgamento” (comentário à LM 33P38, nota à tradução).

Mesmo que não tomemos esse registro como factual, como realmente não podemos fazer, o uso do termo “sofista”, como visto, não causaria espanto na época, seja em sua conotação positiva, seja na evidente conotação negativa do trecho. A acusação levantada contra o Sócrates histórico se divide em dois pontos que correspondem às características que o “senso comum” associaria aos sofistas: impiedade e corrupção da juventude. A julgar pela fala do personagem Sócrates na *Apologia* de Platão, a origem da sua percepção como um sofista e, portanto, possuidor dessas características, estaria em Aristófanes: “O que disseram os caluniadores para me caluniar? Como se fosse a declaração jurada do acusadores, devo lê-la: “Sócrates comete injustiças e se ocupa de investigar as coisas subterrâneas e celestes, de tornar forte o discurso fraco, e de ensinar essas mesmas matérias a outras pessoas.” Eis o teor da acusação. E vocês mesmos já viram isso na comédia de Aristófanes” (19a8-c5).

Não temos como saber se o Sócrates histórico realmente citou Aristófanes em sua defesa, mas chama a atenção o evidente esforço de Platão em estabelecer uma conexão com o comediógrafo. Além da citação nominal, os termos usados pelo personagem Sócrates remetem diretamente a *As Nuvens*. O modo como Platão constrói a sua *Apologia* implica no entendimento de que Sócrates precisa se defender da acusação de ser confundido com um sofista, uma percepção falsa que seria consequência do modo como foi representado na comédia de Aristófanes. *As Nuvens*, porém, foi encenada em 423_{AEC} e a acusação que resultou na morte de Sócrates ocorreu quase 25 anos depois disso, em 399_{AEC}. É fato que existiriam versões escritas da comédia, mas cabe conjecturar se a importância da influência de Aristófanes na acusação não seria, de fato, “mais um ardil de defensor do que um reflexo acurado da influência da peça sobre as atitudes populares” (KONSTAN, 2016 p. 116). Outro entendimento possível é que “talvez ele (Platão) não possa esquecer as obras burlescas representadas em sua juventude que tinha lido ou visto” (HAVELOCK *apud* GUTHRIE, 2007, p. 37 nota 16). Ou, finalmente, se esse modo de apresentar a conexão com Aristófanes não possa servir para ajudar Platão a desconsiderar as complexidades políticas que faziam parte do contexto da acusação e permitir a construção do personagem Sócrates a partir de sua distinção dos sofistas.

5.3.1 Contra a retórica

Como a percepção do Sócrates histórico como um sofista em seu tempo não seria algo incomum – e nem mesmo algo necessariamente negativo, dada a indefinição do termo – Platão precisa estabelecer alguma distinção fundamental para esclarecer que o termo “sofista” não poderia fazer

referência a Sócrates. A distinção é estabelecida de imediato em sua *Apologia*, cuja primeira frase registra a reação de Sócrates às considerações de seus acusadores: “Que impacto meus acusadores provocaram em vocês, ó atenienses, eu não sei: quanto a mim, por pouco não fui arrebatado por eles, tão persuasivas eram as suas palavras” (PLATÃO, *Apologia*, 2015,17a). O discurso persuasivo e arrebatador não é o que Sócrates oferecerá, pois, como ele mesmo admite, não seria hábil no discurso, “a menos que por “hábil no discurso” se refiram a quem diz a verdade. Se é isso o que pretendem dizer, eu concordaria então em ser um orador, embora não a maneira deles” (PLATÃO, *Apologia*, 2015,17b1). Sócrates, portanto, não é um “deles”, com seus discursos voltados ao convencimento “ornamentados com belas sentenças e palavras e tão bem arranjados”, ele é alguém que, através de “discursos fortuitos com palavras fortuitas”, apenas diz a verdade (PLATÃO, *Apologia*, 2015, 17c1-2 e 17c2-3, respectivamente). Cabe perceber como, na construção da defesa e das características distintivas de seu filósofo paradigmático, Platão não se furtará de fazer simplificações. Assim, a base fundamental da construção do personagem Sócrates (e, por extensão, dos filósofos e da própria filosofia), que permite a sua distinção dos sofistas, se estabelece a partir da negação da retórica²⁹, apresentada de modo implícito – e conveniente – como sendo uma característica definidora de todos os sofistas.

Em oposição à retórica enganadora dos sofistas, o “método socrático” da investigação filosófica, “o exame crítico das opiniões de um determinado interlocutor mediante perguntas e respostas, cabendo a Sócrates à condução do diálogo, e ao interlocutor, o assentimento ou não às premissas do argumento, que levam a uma determinada conclusão (em geral, revelando uma contradição na gama de opiniões sustentadas por tal interlocutor)” (LOPES, 2022, p. 70). A *Apologia*, entretanto, não permite que isso seja demonstrado, dadas as limitações impostas pelo seu formato de defesa jurídica, um formato que, por ser praticamente um monólogo, aproxima Sócrates da retórica. Platão contorna isso se valendo de um vocabulário evocativo para o procedimento discursivo que não podemos acompanhar. Verbos como investigar (21b8 e 22a4), examinar (21c3 e 21c4), dialogar (21c5), indagar (22b4), inquirir (23b5) e refutar (23a5) vão sendo utilizados para desenhar uma imagem da atividade de Sócrates que só se desenvolve de fato em outros diálogos, embora a arguição de Meleto (24c10-28a1) seja uma pequena demonstração.

Neste sentido, um modo interessante de ler a *Apologia* é como “uma composição retórica em que o autor se propusesse mui de estudo a zombar das regras básicas da oratória” (NUNES, 2015, p.

²⁹ A negação da retórica como ciência é dos conceitos presentes em todo o *corpus* platônico, ainda que “é evidentemente concepção socrática a de que a única ciência a poder persuadir alguém de que *p* é a ciência de *ensiná-lo*”. (PENNER, 2021 p. 157). Para uma análise mais aprofundada das distinções sobre esse ponto entre os diálogos “socráticos” e “platônicos”, ver PENNER, 2021, p. 157, notas 17 e 18).

82), de modo que, ao contrário do que seria de se esperar de um discurso tradicional (por implicação, de um discurso “sofista”), não vemos Sócrates tentar diminuir os méritos de seus acusadores ou amplificar os seus próprios nem tampouco apelar para a benevolência dos juízes ou incitar ira contra seus oponentes. Ao contrário, em vez de tentar angariar a simpatia dos juízes, ele constantemente se refere a eles como “homens” (*andres*, usado 16 vezes) ou “atenienses” (*andres athenatoi*, usado 45 vezes), expressões genéricas que lhes tiram a distinção da função que ocupam³⁰. Além disso, ele próprio aumenta o âmbito da acusação tanto ao confessar que por muito tempo é alvo do rancor de muitos outros cidadãos além dos acusadores (18a7-b3) como ao implicar que seus acusadores o atacam na condição de representantes de categorias completas: “Meleto, consternado pelos poetas, Anito, pelos artífices e pelos políticos, e Lícon pelos oradores” (23e6-24a1). A recusa ao uso da oratória ofereceria, inclusive, uma explicação para a falta de sucesso de Sócrates (e, talvez, do Sócrates histórico) em se defender com êxito. De fato, em um trecho curioso do *Górgias*, Platão estabelece uma conexão direta com a *Apologia* ao fazer Cálicles sugerir a Sócrates a possibilidade de um julgamento futuro³¹. Sócrates não descarta a possibilidade e considera que, caso tal fato ocorresse, não seria absurdo se ele fosse condenado à morte, pois ficaria de tal modo embaraçado que não saberia o que dizer em sua defesa, “(...) visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando o deleite, e visto que não desejo fazer “essas sutilezas” aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal (PLATÃO, 2020, 521d8-e2). Se ele dominasse o discurso jurídico – se ele fosse *de fato* um sofista, Platão parece nos querer dizer, ou mesmo se se dispusesse a agir como um –, o resultado poderia ser distinto.

5.3.2 A questão do ensino

Eu nunca fui mestre de quem quer que seja. Se alguém, jovem ou velho, almeja ouvir-me quando falo ou faço as minhas coisas, jamais o proíbo; e tampouco dialogo em troca de dinheiro, como se sem dinheiro não dialogasse, mas me prontifico a ser interrogado indiscriminadamente pelo rico e pelo pobre, mesmo se quiserem, respondendo às minhas perguntas, ouvir o que tenho para lhes dizer. E, a despeito de este indivíduo se tornar ou não um homem bom, não seria justo que eu carregasse a culpa relativa a matérias que jamais prometi ensinar e jamais ensinei a alguém. (PLATÃO, *Apologia*, 33a5-b6)

³⁰ O título apropriado “juízes” (*andres dikastai*) só é usado por Sócrates depois de saber da sentença de morte, e apenas em referência aos que haviam dado voto contrário a ela: “A vocês, que são meus amigos, desejo lhes mostrar o que penso sobre o que há pouco me ocorreu. A mim, ó juízes – pois ao chamá-los de juízes eu estaria empregando a denominação correta – sucedeu algo admirável”. (PLATÃO, 2022, 40a2-4).

³¹ Se tomamos como referência a presença do Górgias histórico em Atenas como embaixador (427_{AEC}), o julgamento do Sócrates histórico (em 399_{AEC}) estaria quase 30 anos no futuro.

Parece revelador que a questão do pagamento tenha sido trazida por Platão nessa fala³². A acusação de corromper a juventude não parece depender da questão do pagamento mas sim das atitudes de quem seria por ele influenciado. Nesse sentido, não deixa de ser curioso que a defesa de Sócrates se aproxime muito da defesa que Platão faz o sofista Górgias dizer no diálogo que leva o seu nome. O personagem Górgias, assim como o Górgias histórico, entretanto, se declarava mestre e se propunha a ensinar, enquanto Sócrates insiste que nunca foi ou se apresentou como mestre, informação corroborada por Xenofonte, por exemplo, embora este reconheça que o seu Sócrates certamente exercia influência nos outros³³. A distinção estabelecida pelo uso ou não do título de mestre parece não ter relevância na consideração da aplicabilidade da acusação de corrupção da juventude, uma vez que na própria *Apologia* (23c1-5), Sócrates admite que suas atitudes inspiram outros a imitá-lo. Ora, as atitudes imitadas pelos jovens seguidores de Sócrates, como interpelar e questionar publicamente os supostos detentores de conhecimento, certamente teriam um caráter disruptivo e poderiam ser entendidas como justificativa para a acusação de corrupção da juventude, o que independe tanto de Sócrates se considerar ou se apresentar como mestre como do fato de ele cobrar ou não. A importância dada por Platão a esses quesitos, deste modo, pode ser percebida como mais uma etapa na construção de distinções por vezes forçadas entre Sócrates e os sofistas.

5.3.3 A investigação filosófica

O que acaba por tornar a acusação de corrupção da juventude, bem como a de impiedade, improcedente na *Apologia*, se deve a um inesperado elemento divino na construção do *ethos* do personagem Sócrates: a resposta que teria recebido seu amigo Querofonte, quando “certa feita se dirigiu a Delfos e teve a ousadia de consultar o oráculo³⁴ (...), indagando-lhe se havia alguém mais sábio do que eu (Sócrates). A Pítia lhe respondeu, então, que ninguém era mais sábio” (PLATÃO,

³² A “declaração jurada”, ainda que fictícia, lida por Sócrates no início da *Apologia* não menciona pagamento, mas sim “ensinar essas mesmas matérias a outras pessoas”. A questão do pagamento, entretanto, também é aludida em outros trechos: “(...) e tampouco é verdadeiro que eu tento educar os homens em troca de dinheiro” e “você mesmos estão constatando que os acusadores, se nos demais pontos da acusação foram descartados, neste, em especial, não se deram ao descaramento: não apresentaram uma testemunha sequer de que algum dia cobrei ou requeri salário de alguém” (PLATÃO, *Apologia*, 19d9-19e e 31b8-c2, respectivamente).

³³ “Xenofonte, *Memoráveis*, 1.2.3: “Além disso, Sócrates jamais professou ser mestre [de virtude], mas, por ser manifesto que tipo de homem era, ele fazia com que seus companheiros tivessem a esperança de, imitando-o, virem a ser como ele.” Todavia, em várias outras passagens, das *Memoráveis* o “Sócrates” de Xenofonte admite abertamente que ensina algo a alguém (1.6.13-14; 4.2.40; 4.3.1; 5.7.1; ver também *Apologia*, 20), inclusive que ele treina jovens para se tornarem políticos (1.6.15)” (LOPES, 2022, p. 283 nota 114).

³⁴ Neste momento (21a5-6), Platão registra um dos pedidos de calma de Sócrates aos “homens” (juizes), implicando que um alvoroço teria se seguido após chamar como “testemunha” de sua própria sabedoria, ninguém menos que o próprio Apolo (“o deus de Delfos”), em cujo templo Querofonte teria ido consultar.

Apologia, 21a4-7). Frente a essa resposta, Sócrates, ciente de não ser sábio em nada, passa a se dirigir a indivíduos que lhe pareciam sábios, como poetas, políticos, artesãos e questionar o que eles sabiam³⁵. Ao constatar que, embora estes aparentassem e mesmo presumissem ter conhecimento, de fato não o possuíam, Sócrates assim lhes diz, o que fazia com que estes e os presentes a esses encontros passassem a odiá-lo. O oráculo, entretanto, não poderia estar errado, assim que desses encontros, Sócrates conclui que “ao menos em alguma coisa, ainda que ínfima, seja eu mais sábio do que ele: o que eu não sei, tampouco presumo sabê-lo” (PLATÃO, *Apologia*, 21d7-9). Sócrates, portanto, não é detentor de um saber em sentido positivo e, assim, não poderia ser acusado de ensinar quem fosse. Mais que isso, o seu *modus operandi* seria apenas consequência do respeito ao oráculo e, deste modo, como reflexo de uma missão divina, não poderia implicar em corrupção da juventude. No fim das contas, a animosidade para com alguém que expõe publicamente a falta de conhecimento das pessoas de aparente sabedoria é o que explicaria a verdadeira motivação do julgamento e as acusações infundadas em que este se baseia. Talvez num descuido de Platão para com a distinção que está construindo, talvez evidenciando a fluidez dos termos em construção, Sócrates descreve as acusações como:

(...) aquelas coisas ditas contra todos os *filósofos*, ou seja, “as coisas celestes e subterrâneas”, “não reconhecer os deuses” e “tornar forte o discurso fraco”. Pois a verdade, julgo eu, não estariam dispostos a revelá-la: que eles têm a clara pretensão de conhecer algo, mas nada conhecem. (PLATÃO, *Apologia*, 23d5-e1, grifo nosso)

5.3.4 A atuação política

Curiosamente, o vaticínio do oráculo não é mencionado em nenhum outro diálogo de Platão, embora sirva para implicar que a postura inquisitiva de Sócrates, por ter origem divina, não é apenas uma influência boa, mas necessária, como comprova a famosa analogia com a mutuca na *Apologia* (30e1-31a2). Nesse sentido, em outra distinção importante em relação aos sofistas, a postura aparentemente distante de Sócrates em relação à política ateniense de seu tempo permite outro entendimento. De fato, a política que se dá nas assembleias e nos tribunais não atrai Sócrates, fato também explicitado na *Apologia* (32e2-33a5), porém, na medida em que ele exerce a sua influência, ainda que individualmente, isso traria como consequência o aprimoramento da *pólis* como um todo. Assim, definitivamente distanciado do sofista enquanto preparador de cidadãos para a atividade política tradicional, Sócrates, com seu foco constante no supremo bem, apresenta uma fusão do modo

³⁵ Essa descrição pode ser entendida como uma contextualização do que ocorre em boa parte dos diálogos “socráticos” de Platão.

de vida político no filosófico, resultando no que Platão parece entender como a verdadeira arte política, da qual, talvez, Sócrates seja o único representante, como comenta em *Górgias* (522d6-8).

Assim, com a sua *Apologia*, Platão constrói um personagem Sócrates fascinante ao mesmo tempo em que cria, junto com ele, o paradigma para o que ele propõe como as bases para a própria atuação filosófica, uma atuação que mantém em comum com os sofistas apenas o foco nas questões de natureza ético política, mas se caracteriza por um *ethos* “incomodativo” e questionador baseado na dialética do método investigativo socrático, pela distância das esferas da política democrática ateniense, pelo foco na virtude e, com isso, a determinação de um norte moral que se manifesta como base para um modo de agir no mundo. Ao fim dessa obra de Platão, Sócrates definitivamente transcendeu a representação do Sócrates histórico, tendo se transmutado em um avatar da verdade e do bem, um representante do interesse universal que pode afirmar aos que o julgarão que “você têm clareza de que, se condenarem à morte um homem tal qual estou dizendo que sou, o maior prejuízo não será meu, mas de vocês” (PLATÃO, *Apologia*, 30c6-8), um homem – um símbolo – cuja atitude diante da morte não poderia ser outra que a de impassividade completa: “Não me importa a morte – que não sejam rudes as minhas palavras! – nem o que quer que seja, o que absolutamente me importa, contudo, é não cometer qualquer ato injusto ou ímpio” (PLATÃO, *Apologia*, 32d1-4).

6 SOFISTA

Seja ou não a *Apologia* a primeira obra de Platão, ela se permite entender como um ponto de partida conceitual para quase todos os demais diálogos. Nesse sentido, acompanhar a criação do personagem Sócrates e a sua atuação no *corpus* platônico pode ser tão contagiante que ela por vezes ser construída em cima de simplificações, generalizações ou distorções sobre os sofistas poderia parecer um preço razoável a pagar. Afinal, se a representação histórica fiel não aparenta ser a maior preocupação em relação a Sócrates, não se esperaria que o fosse em relação aos sofistas, claramente definidos como seus antípodas. É nessa condição que Platão trata dos sofistas, direta ou indiretamente, em quase todos os seus diálogos. Ocorre que o termo “sofista”, como visto, não tem um entendimento definido e, portanto, não tem uma conotação necessariamente negativa.

6.1 Sofista em Platão

No diálogo *Protágoras*, o personagem que lhe empresta o nome se encontra em Atenas. Ao saber disso, Hipócrates vai à casa de Sócrates pedir que este interceda em seu favor. É madrugada e

Sócrates sugere que conversem um pouco até amanhecer para, então, irem ter com o sofista. Ele questiona o jovem sobre que tipo de homem estão indo ver. Este responde: “– Sofista, eis como denominam o que esse homem é – disse ele./– Portanto, a um sofista nos dirigimos para lhe ofertar dinheiro./– Sem dúvida./– Se alguém, pois, continuasse a lhe perguntar: “E você mesmo vai ao encontro de Protágoras para se tornar o quê?”/E ele, ao me responder, enrubescou, pois à luz do alvorecer, já era suficiente para divisá-lo: – Se o caso se assemelha aos anteriores, é evidente que para me tornar sofista./– Mas, pelos deuses! – perguntei: – não sentiria vergonha de se apresentar aos helenos como sofista?/– Sim, por Zeus, Sócrates! Se devo dizer o que penso “ (311e4-312a7).

Cabe perceber a dicotomia do termo “sofista”, que implica um professor cujo ensinamento justifica a excitação que faz o jovem irromper de madrugada na casa de Sócrates e, ao mesmo tempo, a vergonha de ser reconhecido publicamente como tal. Nesse sentido, Platão também precisa realizar uma construção do *seu* entendimento do termo “sofista”, coisa que ele faz, claro, com base no viés negativo já existente³⁶. A alusão à dicotomia gerada pela possibilidade de um entendimento positivo do termo “sofista”, entretanto, é apenas implícita³⁷, ao passo que a referência a como “os helenos” percebem os sofistas parece cumprir o papel de estabelecer que o entendimento pejorativo é o “senso comum”, como ocorre também, por exemplo, em *Mênon*³⁸.

6.2 Eutidemo

Eutidemo, de certo modo, remete a *As Nuvens* na medida em que “dos escritos leves de Platão (...) é o de veia humorística mais acentuada” (NUNES, 2020, p. 133). Nele, Platão se vale da caricatura explícita, além de um tom francamente cômico. Como Aristófanes, ele sintetiza características dos sofistas em um personagem só ou, no caso, em dois. O diálogo inicia com Críton indagando sobre o que teria ocorrido “ontem no Liceu” (271a1), onde Sócrates se encontrava cercado de jovens em animada conversa. A nomeação dos jovens como Eutidemo e Dionisodoro não é de grande ajuda: “Não os conheço, Sócrates; ao que parece, trata-se de *novos sofistas*. De onde são? E por que espécie de sabedoria se distinguem?” (271b9-10, grifo meu). A construção meticulosamente pensada por Platão vai se revelando nos detalhes. Críton comentará depois que soube de parte do teor da conversa pelo relato de um personagem misterioso, ao qual voltaremos adiante, o que justifica ele

³⁶ Mesmo no *corpus* platônico – *A República* (596d), *Mênon* (85b) e *Lísis* (204a) – o termo “sofista” não é usado de modo univocamente negativo, reforçando a falta de definição no entendimento do termo.

³⁷ Dado que em seguida Platão fará Sócrates se encontrar com Protágoras e passar pelo tradicional escrutínio dos supostos detentores de saber, a dicotomia dura pouco.

³⁸ Em *Mênon* Anito afirma desejar que nenhum dos seus venha a ter com os sofistas para não ser “estragado por eles”. Diz ainda que são “uma verdadeira peste e destruição para os que os frequentam” (91c5). O diálogo com Anito segue expondo que o preconceito para com os sofistas independe mesmo do contato com eles (95c4-5).

se valer da expressão “ao que parece, trata-se de novos sofistas”. Mesmo assim, cabe notar que *novos* sofistas sugere uma proliferação destes, um fato provavelmente observado em Atenas. Do mesmo modo, a pergunta “De onde são?” não é impensada, já que tem como propósito estabelecer que os irmãos Eutidemo e Dionisodoro são forasteiros, ponto importante em sua caracterização como sofistas. A origem incerta dos irmãos é mencionada algumas vezes durante o diálogo³⁹ e Sócrates comenta que eles teriam sido banidos de uma cidade anterior anos antes, embora não ofereça explicação (271c5), o que colabora na construção dos sofistas como personagens duvidosos, forasteiros com um passado desconhecido. Quanto à “sabedoria que os distingue”, esta será caracterizada por Platão como uma extensão da atividade física que praticam. Sócrates os descreve como sendo originalmente “pancratiastas” (lutadores que ensinam algo similar à luta livre), mas agora seriam lutadores completos pois “puseram o remate na arte dos pancratiastas” (272a4-5): treinaram com afincos também para os debates nos tribunais e se especializaram nos debates verbais. O resultado é que “não há quem possa enfrentá-los; tão hábeis se tornaram nas pugnas de palavras, que podem refutar qualquer proposição, tanto verdadeira como falsa, indistintamente” (272a6-b2). A sabedoria que os distingue (e que agora ensinam), portanto, é a erística, a arte da refutação.

A caracterização dos irmãos lutadores como construída por Platão atende a uma função específica, que é a de transformar os sofistas em um adversário que não apresentará muita dificuldade para ser ridicularizado – e derrotado (cf. BONAZZI, 2020, p. 8). Assim, Platão eleva Eutidemo e Dionisodoro, lutadores no sentido amplo do termo, o que inclui também a luta com palavras, convenientes caricaturas de forasteiros de passado um tanto obscuro que ensinam técnicas oratórias por dinheiro, a símbolos dos “homens de hoje”: “Então, Dionisodoro – lhe falei –, dos homens de hoje sois vós os mais capazes para despertar o amor à filosofia e à prática da virtude? /– Assim o cremos, Sócrates (PLATÃO, *Eutidemo*, 2020, 274e8-10). Sócrates pede aos sofistas que auxiliem Clínia “ainda muito novo” (275b2) a se interessar pela filosofia e pela prática da virtude. Só o que os irmãos podem oferecer, entretanto, é uma sequência de jogos de palavras – “ciladas” nas palavras de Dionisodoro (276c2) – onde perguntas com o uso de expressões com mais de um entendimento são usadas para contradizer a resposta dada, seja ela qual for, para o deleite de seus admiradores. A intenção não pode ser mais clara. Sócrates, entretanto, em espanto mudo frente aos aplausos da plateia que acompanha a performance, espera algo de útil dos sofistas, o que cobre de ironia todo o diálogo,

³⁹ No início do diálogo Sócrates diz “Ao que me conste, originariamente são daqui mesmo, de Quios, mas emigraram para Túrio. Porém, foram banidos de lá e há muitos anos voltaram a procurar estas paragens.” (271c4-6), entretanto, Ctesipo chama um dos irmãos de “forasteiro de Túrio” (283e2) e não é contestado. Ctesipo escancara a confusão: “homens de Túrio, ou de Quios, ou de onde quer que sejais e como gostaríeis de ser denominados” (288b1-2).

já que sabemos que este está sendo narrado em retrospecto⁴⁰. Atribuindo algum valor aos jogos de palavras apresentados, ele adverte Clíncias que “precisarás aprender a exata aplicação dos nomes, que é, justamente, o que os *forasteiros* te mostraram” (277e4-6, grifo meu). Para Sócrates, os gracejos dos irmãos seriam apenas brincadeiras, “preliminares dos ritos sofisticos” (277e3-4), mas Platão deixa claro como pensa que estes devem ser entendidos:

Digo brincadeira, porque, por mais coisas desse gênero que se aprenda, ou mesmo tudo o que for possível, nem por isso se ficará conhecendo a natureza das coisas; adquire-se apenas a habilidade de fazer gracejo idêntico com os outros, valendo-se das diferentes acepções das palavras. O mesmo se dá com quem puxa depressa a cadeira para trás, no momento que alguém vai sentar-se, e se alegra e explode em gargalhadas, quando o vê levar um tombo de costas (PLATÃO, *Eutidemo*, 278b4-c1).

Sócrates então demonstra para os irmãos “o modelo (...) de como imagino que deve ser um discurso exortativo” (282d5-6). O diálogo, travado com Clíncias, é um “diálogo socrático” clássico, onde as perguntas de Sócrates, não por acaso, estabelecem premissas que “respondem” a conceitos (ou preconceitos) implicitamente (ou explicitamente) atribuídos ao estereótipo dos sofistas, ao mesmo tempo em que constroem um caminho indutivo para a defesa da filosofia como entendida por Platão, demonstrando como ela está à altura do desafio inicialmente imposto aos sofistas. No decorrer do diálogo com Sócrates, Clíncias concede que a “sabedoria nunca poderá errar, seja no que for, mas sempre procederá com acerto e bom resultado; não fora assim, deixaria de ser sabedoria” (280a11-13); “quando a sabedoria está presente, quem a possui não precisa de bom êxito” (280b2-3); os bens “sob a direção da ignorância, são males (...); dirigidos, porém, pela prudência e pela sabedoria, serão tanto mais valiosos, mas em si mesmos, tanto estes como aqueles carecem de valor” (281d7-e2); e, por fim, que “tudo o mais não é nem bom nem mau, mas que dessas duas coisas, é um bem a sabedoria e mal a ignorância” (281b6-7). O diálogo com Clíncias parece que terminará, sintomaticamente, na questão sobre se a sabedoria pode ser ensinada ou se viria “espontaneamente” (282c4) para os homens, mas o jovem oferece a sua resposta, demonstrando que o método socrático atendeu ao desafio de “despertar o amor pela filosofia”:

– Eu, pelo menos, Sócrates – me falou –, sou do parecer que pode ser ensinada. Alegrou-me bastante essa resposta, e lhe falei: – Isso é que se chama responder otimamente, varão prestantíssimo! – repliquei – (...). E, uma vez que admites que ela pode ser ensinada e que é a única que deixa o homem feliz e próspero, não aceitarás também que é necessário procurar sabedoria e não te dispões desde já a fazer isso mesmo?

⁴⁰ O encontro teria ocorrido no dia anterior, como estabelecido no início por Críton, a quem Sócrates está relatando os fatos. Ou seja, ao narrar, ele sabe todo o tempo que os irmãos não vão ir além das demonstrações vazias de jogos de palavras e, mesmo assim, ele ainda sustenta que a crística é “uma espécie de sabedoria que ambiciono aprender” (272b10).

– Sem dúvida, Sócrates – respondeu –; quanto em mim estiver (PLATÃO, *Eutidemo*, 282c8-d4)⁴¹.

As atenções se voltam para os irmãos que, impávidos, perguntam se querem mesmo que eles tornem Clínias sábio. Ouvindo que sim, eles perguntam se Clínias é sábio naquele instante. Ao ouvir que não, a armadilha se revela: “– Nesse caso, se quereis que ele deixe de ser o que é agora, desejais, ao que parece, venha ele a morrer. Que bons amigos e apaixonados, em verdade, para se empenharem tanto na morte do bem-amado!” (PLATÃO, *Eutidemo*, 283d7-9). Ao ouvir tal disparate, Ctesipo, toma “as dores do seu querido” (283e1) e entra no debate, furioso com a calúnia que ouviu. Essa é a deixa para Platão passar por um assunto que lhe é muito caro e que ele só conseguirá responder propriamente anos depois⁴², no diálogo *Sofista*: a consideração de enunciados falsos. A raiva de Ctesipo não é justificada, se defende Eutidemo. Não há calúnia alguma, já que não é possível mentir, pois “as coisas que não são (...) não existem” (284b3-4). Portanto, “de que modo, então, poderá alguém fazer algo com o que não existe (...)?” (284b8-9). O assunto prossegue, chegando ao ponto de os irmãos sustentarem a impossibilidade de contradição, o que permite a Platão fazer uma crítica histórica:

– Que queres dizer, Dionisodoro? Já tenho ouvido bastantes vezes de muita gente essa mesma assertiva, que sempre me deixou confuso; era muito do gosto dos discípulos de Protágoras e de outros mais antigos⁴³. A mim sempre me pareceu surpreendente e tão capaz de arruinar as demais proposições, como a si própria. (...) Como, então, não se pode dizer o que é falso? Não é isso que afirma a proposição? Nesse caso, quem fala, ou diz a verdade ou não diz nada? (PLATÃO, *Eutidemo*, 286b10-286c7)

Evidentemente a pergunta não será respondida. Aos poucos, os jovens companheiros de Sócrates vão entendendo o jogo dos irmãos e passam a reagir com ironia às “demonstrações de sabedoria” que estão presenciando. Também tentam colocar os irmãos em dificuldades com seus próprios truques, mostrando que a técnica erística é aprendida facilmente, embora isso não resulte em sucesso contra os irmãos lutadores, que prosseguem impávidos em suas argumentações e jogos de palavras, permitindo a Platão registrar exemplos ridículos de “argumentação sofisticada” como: “– Agora mesmo, Ctesipo, – disse Dionisodoro –, se responderes ao que eu te perguntar, vais concordar com tudo isso. Dize-me uma coisa: possuis um cão?/– Ordinárissimo – respondeu Ctesipo./– E ele tem cachorrinhos?/– Sim – respondeu –; da mesma laia./– E o cão é pai deles?/– Eu mesmo vi quando

⁴¹ Se a sabedoria pode ser ensinada, está vinculada à compreensão do bem e traz como consequência um modo de agir necessariamente justo e bom, aparentemente o ensino da *areté* seria possível, embora a discussão não se dê nesses termos.

⁴² Ver cronologia sugerida na nota 21.

⁴³ Embora Platão cite Protágoras, o argumento da impossibilidade de proferimentos falsos era tradicionalmente ligado a Parmênides e a escola eleata, como veremos, o que parece estar implícito na expressão “e outros mais antigos”.

ele cobriu a cadela./– E então? O cão não é teu?/– Perfeitamente./– Logo, sendo pai, ele é teu; de forma que esse cão virou teu pai, e tu, irmão dos cachorrinhos” (298d8-e8).

O diálogo parece mostrar que, aparentemente, não há mesmo como derrotar os irmãos, que são cada vez mais ovacionados a cada resposta, de modo que, ao final, “era como se até as próprias colunas do Liceu tomassem parte nos aplausos e se alegrassem com a vitória dos dois homens” (303b5-7). Sócrates, porém, rapidamente coloca a vitória dos lutadores em perspectiva: “(...) muito pouca gente se agrada desses argumentos, a saber, as pessoas que se parecerem convosco; os demais, tão pouco valor lhes concedem, que mais se envergonhariam de refutarem com eles qualquer adversário do que de se verem refutados” (PLATÃO, *Eutidemo*, 303d2-6). O recado para os admiradores dos irmãos e, por extensão, dos sofistas, já parecia suficientemente claro, mas ainda é corroborado por Críton, que, ao fim do relato, rapidamente declina do convite para ter aulas com os forasteiros, repetindo as palavras de Sócrates: ele não lhes atribui valor, pois é “dos que preferem ser refutados por argumentos dessa natureza a refutar quem seja” (304d1-2). “O resultado é o que se vê: a completa desmoralização da retórica – a daqueles bobos, entenda-se – na competição com a filosofia” (NUNES, 2020, p.141). Platão, entretanto, vai além.

Valendo-se da opinião do personagem misterioso mencionado anteriormente, ele parece sugerir que o senso comum também perceberia a sabedoria das demonstrações erísticas dos sofistas como absoluta inutilidade⁴⁴. Críton pergunta ao personagem misterioso que impressão teve dos forasteiros. “Qual poderia ter sido (...) senão a de quem sempre ouve o palavrório vazio *desses tipos* que aplicam na discussão de ninharias um esforço descabido?” (304e5-7, grifo meu). Se o objetivo de *Eutidemo* era expor os “sábios de seu tempo” pelo seu vazio intelectual e, ao mesmo tempo, apresentar uma demonstração da filosofia, este parece ter sido alcançado. Entretanto, é justamente o personagem misterioso que nos permite perceber essa apresentação como a representação platônica que é, tanto dos sofistas que retrata como da filosofia que apresenta.

6.2.1 O personagem misterioso

O personagem misterioso não é nomeado em *Eutidemo*. Apesar de tratar Críton pelo nome (304d7), este o identifica apenas como “um indivíduo” (304d5). A omissão do nome, entretanto, não é impedimento para que o diálogo nos permita deduzir que se trataria de Isócrates, um retor cuja admitida incapacidade de falar em público o levou a uma bem-sucedida carreira como redator de

⁴⁴ No limite, uma percepção que poderia ser igualmente válida para a filosofia como entendia por Platão, como veremos em Isócrates.

discursos forenses, características presentes nas descrições do personagem. É de se entender que essas características seriam de conhecimento dos atenienses, já que, por volta de 391_{AEC}, enquanto Platão estava afastado da cidade, Isócrates abriu uma escola de filosofia em Atenas. Em 387_{AEC}, porém, Platão volta e compra um ginásio e um parque, onde funda a sua própria escola. Como o parque era dedicado ao herói Academo, a escola acaba sendo conhecida como Academia e “Platão a teria instituído em contraposição à escola de Isócrates em Atenas (...) cujo ensinamento primordial era a técnica retórica” (LOPES, 2019, p. 13). Assim, é possível entender que Platão está fazendo referência a seu concorrente direto⁴⁵, já que a data provável da composição de *Eutidemo* (entre 385_{AEC} e 367_{AEC}, cf. LOPES, 2019, p. 13) seria de quando ambas as escolas estavam em funcionamento. A disputa entre Platão e Isócrates, entretanto, tem um caráter mais amplo.

Em *Eutidemo*, Platão faz o personagem misterioso criticar a filosofia abertamente. Depois do comentário sobre a “discussão de ninharias”, Críton retruca: “Mas a filosofia realmente é uma grande coisa” (304e9), ao que ouve o seguinte:

– Como grande coisa, meu caro! – exclamou – não vale nada. Se tivesses ficado perto, tenho certeza de que te envergonharias, por pretender teu companheiro entregar-se por maneira tão prepóstera aos cuidados de dois tipos que não se incomodam com o que falam e se apegam exclusivamente às palavras. (PLATÃO, *Eutidemo*, 305a1-5)

Ora, entendendo que o personagem misterioso representa Isócrates e que este possuía uma escola de filosofia em Atenas, como ele poderia afirmar que “a filosofia não vale nada”? Os termos usados, claro, são uma escolha de Platão, uma escolha, como todas as outras, motivada pelo seu objetivo de apresentar a filosofia como *ele* a entende. Assim como o termo “sofista”, o termo “filosofia” ainda não tem um entendimento definido e uma análise atenta da fala do personagem misterioso permite explicitar a disputa por esse entendimento. Para Platão a filosofia é uma atividade que se exerce na interlocução dialógica, que não deixa de ser o que Sócrates estava fazendo, ou tentando fazer, em sua interação com os irmãos Eutidemo e Dionisodoro: uma atividade investigativa com foco na busca do supremo bem e da virtude que determina um modo de agir no mundo que leva à felicidade, como exemplificado na conversa de Sócrates com Clínias. Como veremos, é *isso* que o personagem misterioso (Isócrates) chama de bobagem, pelo simples fato de que filosofia não era isso *para ele*. Platão, por óbvio, não se detém em explicar essa distinção ou qual o outro entendimento possível de filosofia, como também não o faz em relação às outras atividades e pretensões intelectuais dos sofistas. De acordo com o espírito agonístico e combativo dos gregos em geral – tão presente nos

⁴⁵ A referência a Isócrates em *Eutidemo* pode ser ainda mais direta se considerarmos que, antes de abrir a escola em Atenas, ele havia fundado uma escola de retórica em Quios, citado como local de treinamento (e provável origem) de Eutidemo e Dionisodoro.

sofistas, cabe lembrar – Platão representa seu oponente do mesmo modo como representa os sofistas, ou seja, do modo que melhor serve aos seus objetivos. Assim, o personagem misterioso é caracterizado como alguém que atua

(...) como empecilho às pessoas que se consagram ao estudo da filosofia. Por isso, acreditam que se conseguirem demonstrar que os filósofos de nada valem, ao mesmo passo eles alcançarão no conceito universal, sem maior resistência, a palma da sabedoria. Têm-se, de fato, na conta de sábios (...). Não é fora de propósito julgarem-se sábios, pois dispõem de um tanto de filosofia e de um tanto de sabedoria política. (PLATÃO, *Eutidemo*, 305c8-e1).

Não cabe aqui entrar na elaboração apresentada por Sócrates para sustentar o entendimento acima, o trecho já explicita o ponto que nos interessa: Platão não pretende relativizar o uso que *ele* propõe para o termo “filosofia”. Para Platão, filosofia é – e só pode ser – o que Sócrates faz. Entretanto, uma rápida análise de um texto de Isócrates será ilustrativa para demonstrar um outro entendimento de filosofia e também para exemplificar uma postura bastante distinta em relação aos sofistas.

6.2.1.1 Sofista (e filosofia) em Isócrates

A escola de Isócrates, meio século depois do surgimento dos primeiros sofistas, oferecia uma formação geral com base em uma educação prática de toda a mente, caráter, julgamento e domínio da linguagem. O texto que Isócrates torna público imediatamente após a abertura de sua escola leva o título de *Contra os sofistas*, um título que deve ser analisado com cautela. De fato, mais que uma oposição atávica aos sofistas, como vemos ser construída no *corpus* platônico, o texto é mais bem entendido como uma chamada de atenção para os excessos dos sofistas em suas promessas e também como apresentação do tipo de educação que a escola de Isócrates pretendia fornecer. Essa apresentação explicita a distância que o entendimento de filosofia que Isócrates tem do entendimento platônico: para Isócrates, a filosofia se aproximava do que entenderíamos hoje como “humanidades”. Em uma acepção quase literal do termo – filosofia entendia como amigo do saber –, Isócrates propõe o refinamento na oratória e na elaboração de discursos, o foco na atuação política e o contato com as artes como caminho para uma *formação* que prepararia efetivamente seus alunos para uma atuação prática na *pólis*.

Em sua “carta de apresentação”, Isócrates separa os professores “dignos de ódio e desprezo” (13.1) em duas grandes categorias, “os que gastam seu tempo em disputas, pretendendo buscar a verdade” (13.1) e “os que oferecem habilidade em falas políticas” (13.9). É tradicional (e procedente) o entendimento da primeira categoria como fazendo referência aos erísticos de modo geral, mas não

é difícil perceber como Isócrates pode ser considerado opositor direto de Platão, mesmo que, como visto, este nem estivesse em Atenas no momento em que Isócrates abre a sua escola. Em referência aos que “gastam seu tempo em disputas”, categoria onde a investigação socrática poderia ser posicionada, Isócrates considera que “essas pessoas se tornaram tão arrogantes que eles tentam persuadir os jovens que, se estudarem com eles, saberão o que precisam fazer e, através desse conhecimento, se tornarão felizes” (13.3) e conclui as considerações sobre as suas incongruências assim:

quando os cidadãos consideram essas coisas e veem que (...) aqueles que seguem suas próprias opiniões (*doxai*) vivem de modo mais harmonioso e obtém mais sucesso que aqueles que afirmam possuir conhecimento (*episteme*), penso que é razoável que eles desprezem tais atividades e acreditem que são ociosas e triviais e não um cultivo da alma (13.8).

Perceba-se que o modo como Isócrates entende opinião e conhecimento e suas consequências são radicalmente distintos dos encontrados (posteriormente) em Platão. A filosofia isocrática se foca em um fornecer formação para criar cidadãos mais aptos a agir bem dentro das expectativas da *pólis* político-jurídica, o que exclui de seu escopo a busca da verdade ou a ideia de obtenção da felicidade como consequência do entendimento do supremo bem. O modo de tratar os sofistas é tão radicalmente oposto quanto o entendimento sobre o que seria filosofia. Isócrates claramente os critica e expõe suas incongruências, que certamente existiriam em maior ou menor grau, porém o seu tom é de ajuste de rota e não de condenação peremptória. *Contra os sofistas* inicia assim:

Se todos os que estão envolvidos na profissão de educadores estivessem dispostos a expor os fatos ao invés de fazer promessas maiores do que lhes é possível cumprir, não teriam uma fama tão ruim com o público leigo. Como as coisas estão, porém, os professores que não têm escrúpulos em se vangloriar de seus poderes com completo desprezo pela verdade criaram a impressão de que aqueles que escolhem uma vida de indolência despreocupada estão mais bem aconselhados que os que se devotam à *filosofia*. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*⁴⁶, 13.1, grifo nosso)

Isócrates entende que os educadores a quem se dirige, os sofistas, são, como ele próprio, agentes no ensino da filosofia e pensa na categoria como um todo quando expõe um problema fundamental: a dificuldade do ensino. Para ele, o modo como os sofistas anunciavam seus resultados parece ser o verdadeiro causador de sua má fama, o que faz sentido se pensarmos nas promessas de ensino “garantido” a partir do uso de manuais de argumentos ou de esquemas de refutação na oratória. Isócrates entende que o conhecimento das formas de expressão usadas na fala e na composição de

⁴⁶<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0144%3Aspeech%3D13%3Asection%3D1> consultado em 07.02.2024.

discursos é necessário, mas não garantiria o sucesso do ensino pois exclui o entendimento desses processos de expressão como processos criativos. Para Isócrates, “(...) escolher entre essas formas necessárias para cada assunto, arranjá-las umas com as outras de modo correto e, então, não se confundir quanto as circunstâncias e proferir as palavras com ritmo e musicalidade, estas coisas requerem muito estudo e são o trabalho de uma alma brava e imaginativa” (13.16-17). Isócrates chama a atenção para questões inerentes a problemas da atividade educativa que não pareciam fazer parte dos debates sobre as suas possibilidades, estabelecendo condições para o seu sucesso⁴⁷. Independente do seu entendimento do que seja a filosofia, Isócrates não se vale de caricaturas ou simplificações em suas considerações sobre os sofistas: a profissão é entendida como base necessária para a possibilidade de uma formação e, nesse sentido, carece de aprimoramento para de fato entregar o que promete, uma visão mais propositiva que a de Platão e, talvez, mais realista. Uma visão que Isócrates, em *Sobre a permuta*, escrito cerca de quarenta anos depois de *Contra os sofistas*, seguia defendendo.

Quem, então, ignora que muitos entre nós, depois de ter estudado com os sofistas, não foram nem vítimas de abuso nem tratados, como diz essa gente [a saber, os adversários dos sofistas]; uns se converteram em bons polemistas, outros, em mestres capazes de ensinar; e os que optaram pela vida privada são, nas reuniões, mais educados que antes e podem, com mais precisão que a maioria, julgar os discursos e dar conselhos? Pode-se depreciar semelhante ocupação, capaz de conferir tão grandes qualidades àqueles que a praticam? (ISÓCRATES *apud* ROMILLY, 2017, p.110)

6.3 Sofista

Em que pese a dificuldade de precisão na cronologia dos diálogos platônicos, é de algum consenso o entendimento que *Eutidemo* faria parte dos diálogos iniciais, ainda que provavelmente no primeiro grupo⁴⁸. Assim, seria possível atribuir a investigação dos sofistas ali presente como parte de uma motivação inicial agonística de Platão, que estaria, de modo quase análogo aos próprios sofistas quando surgiram, indo de encontro ao *status quo* intelectual de seu tempo ao mesmo tempo em que, como visto, criava em seu Sócrates o paradigma de seu entendimento de filosofia. Por isso mesmo chama a atenção o título de *Sofista*, um diálogo que poderia, a depender da cronologia assumida, ter sido escrito quase vinte anos depois de *Eutidemo* e que se apresenta como uma busca pela definição de sofista.

⁴⁷ Para Isócrates, o resultado depende da habilidade natural do aluno, condição raramente mencionada pelos sofistas. A partir desta, é necessário estudo das formas de expressão e a prática reiterada, sempre com acompanhamento atento de um professor (que também serviria de modelo para o que “não é ensinável”). “Quando todas essas condições ocorrem juntas, então aqueles que praticam a filosofia irão alcançar o sucesso” (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 13.18).

⁴⁸ Ver cronologia sugerida, nota 21.

6.3.1 O estrangeiro de Eleia

Dentro da cronologia interna do *corpus* platônico, *Sofista* é uma continuação direta de *Teeteto*. *Sofista* inicia com Teodoro e Teeteto voltando para se encontrar com Sócrates como haviam combinado. Ambos chegam acompanhados de um estrangeiro. Mais uma vez, os detalhes da composição de Platão vão revelando o seu intento. O estrangeiro não é tratado como forasteiro como os irmãos lutadores de *Eutidemo*, já que sua procedência geográfica é acompanhada de sua procedência intelectual. Teodoro o apresenta assim: “Trouxemos conosco este estrangeiro natural de Eleia e que, aliás é realmente um filósofo, pertence ao círculo de Parmênides e Zenão.” (216a2-6). Para os leitores de Platão, um currículo de peso, já que mesmo naquele tempo Eleia, uma cidade na atual Itália que fazia parte da magna Grécia, era entendida como o centro da importante escola eleata de pensamento, que tinha precisamente em Parmênides⁴⁹ e Zenão, naturais da cidade, dois de seus maiores expoentes e nas considerações sobre as possibilidades de conhecimento seu foco de investigação. Assim, a caracterização de que o estrangeiro seria “realmente um filósofo” oferecida por Teodoro pareceria se justificar, mas a atenção aos termos usados na construção de sua frase indicam o foco que guiará o diálogo.

Sócrates questiona se o estrangeiro não seria uma divindade disfarçada que estaria ali para “observar e contradizer, como refutador divino, a nós que somos fracos pensadores” (216b7-9). A possibilidade de confusão, de tomar uma coisa por outra, portanto, já está em jogo, mas Teodoro considera que o estrangeiro “é mais comedido que os ardorosos amigos da Erística” (216b13-14), não por acaso introduzindo mais um elemento na construção platônica, os sofistas. Sócrates comenta que o sofista, o político e o filósofo podem ser confundidos, e pergunta para o estrangeiro como estes são considerados em sua terra, se distintos ou iguais, ao que este responde: “Não terei dificuldade alguma nem tampouco mérito em responder que se tomam por três gêneros distintos. Mas defini-los claramente, um por um, não é trabalho fácil nem pequeno” (217b). A definição com foco em estabelecer a possibilidade de distinção, portanto, é apresentada como a motivação do diálogo que se seguirá. Antes disso, ocorre algo inusitado: fica claro que quem conduzirá a investigação não será Sócrates, como em tantos outros diálogos, mas sim o estrangeiro, a pedido deste. Essa escolha, como

⁴⁹ Todas as datas referentes a Parmênides são foco de disputa, mas há um consenso em que ele teria nascido no final do século VI_{AEC}, ou seja, pelo menos um século antes de Platão. De Parmênides, nos chegaram mais de 130 versos de um poema chamado *Da Natureza*, “uma das obras mais importantes não só da filosofia grega, mas de toda a cultura ocidental” (SANTOS, 2013, p. 45). O poema, de fato, parece ter introduzido inovações para o seu tempo e pode ser considerado como o primeiro argumento filosófico referente ao pensamento e à linguagem, se valendo do uso de argumentação lógica e raciocínio metafísico. Não seria exagero afirmar que todos os pensadores gregos depois de Parmênides precisaram levar em consideração as consequências de seu poema, sendo que, como veremos, Platão se enquadra nessa descrição.

veremos, não tem nada de inusitada, pois a investigação proposta, embora de fato ocorra, se revelará secundária frente ao verdadeiro objetivo de Platão, que justificará o protagonismo do estrangeiro.

Antes de darem início à investigação propriamente dita, porém, é preciso definir de que modo será conduzida. Aqui, Platão se permite uma autorreferência em uma fala de Sócrates ao estrangeiro:

Mas dize-nos antes se, de costume, preferes desenvolver toda a tese que queres demonstrar, numa longa exposição ou empregar o método interrogativo de que, em dias distantes, se servia o próprio Parmênides ao desenvolver, já em idade avançada, e perante mim, então jovem⁵⁰, maravilhosos argumentos? (PLATÃO, *Sofista*, 217c3-11).

Em uma alfinetada dupla nos sofistas, o estrangeiro, considera que, *na condição de ter um interlocutor gentil*, o método interrogativo é o mais fácil, já que “do contrário, valeria mais a pena argumentar apenas para si mesmo” (217d1-2). Resta escolher com quem o estrangeiro dialogará, o que permite a Platão reforçar o tema central da investigação. Sócrates indica Teeteto. Ao ouvir do estrangeiro que pode ser o caso que ele se canse ante a tarefa que os aguarda, este considera que sempre há a possibilidade de seguir a investigação com “este Sócrates que aqui se encontra. Homônimo de Sócrates, ele é da minha idade e meu parceiro no ginásio” (218b3-5). Reforçando o ponto implicado pela presença de um outro Sócrates, o estrangeiro sugere que iniciem a investigação pelos sofistas:

Até aqui só concordamos, tu e eu, quanto ao seu nome, mas a função que, por esse nome lhe cabe, poderia ser, para cada um de nós, uma noção toda pessoal. Todavia, em qualquer análise, é sempre indispensável, antes de tudo, estar de acordo sobre o seu próprio objeto, servindo-nos de razões que o definam, e não apenas sobre o seu nome, sem preocupar-nos com a sua definição (PLATÃO, *Sofista*, 218c1-11).

6.3.2 A demonstração da investigação dialética

Segue-se uma demonstração da investigação dialética como entendida em Platão, ou seja um método investigativo de divisão sucessiva para se chegar a uma definição completa. Considerando que “não é nada fácil saber o que são as pessoas, objetos de nossa análise, e dizer o que é o sofista” (218c11-13), o estrangeiro sugere investigarem um exemplo pequeno e mais fácil antes de enfrentar

⁵⁰ A referência é ao diálogo *Parmênides*, que registra a presença do jovem Sócrates (cronologicamente teria que ter cerca de 19 anos) em um encontro entre Parmênides e Zenão. Não há nada que indique ou comprove que Parmênides se valesse do método interrogativo: *Da Natureza*, seu único registro autoral supérstite é composto em versos hexâmetros ao modo de Homero. O consenso entre os estudiosos é de que o encontro nunca teria ocorrido, caracterizando mais uma liberdade histórica de Platão.

a difícil tarefa que os aguarda. Sua sugestão é de algo conhecido e simples: “O pescador com seu anzol, por exemplo, não te parece um assunto conhecido de todos e que não exige atenção demasiada?” (218e7-10). Parece mesmo, mas o exemplo escolhido cumpre uma função subliminar, ou nem tanto. Iniciando a investigação com a consideração de que as artes podem ser divididas, todas, entre as que produzem algo e as que adquirem algo, o pescador com anzol é colocado na arte aquisitiva. Esta é dividida entre a troca voluntária (“por presentes, locação e compra”, 219d5-6) e a captura (“onde tudo o que se faz é apoderar-se pela ação ou palavra”, 219d7-8), sendo a arte do pescador com anzol evidentemente entendida como sendo de captura. A arte da captura é dividida entre a luta (“o que se faz às claras”, 219d15) e a caça, (“o que se faz por armadilha”, 219e1), estando o pescador com anzol dentro da arte da caça. O trajeto demonstrativo chega na definição do pescador nos seguintes termos:

Chegamos, pois, a um acordo, tu e eu, a respeito de pesca por anzol; e não apenas a respeito do seu nome mas, sobretudo, relativamente a uma definição que nos propusemos sobre o seu próprio objeto. Na realidade, consideradas as artes em seu todo, uma metade inteira era a aquisição; na aquisição havia arte de captura e, nesta, a caça. Na caça, a caça aos seres vivos, e nesta a caça aos aquáticos. Da caça aos aquáticos, toda a última divisão constitui-se da pesca, e na pesca, há a pesca vulnerante e nela a pesca por fisga. Nesta última, a que golpeia de baixo para cima, por tração ascendente do anzol, recebeu seu nome de sua própria maneira de proceder: chama-se aspaliêutica ou pesca por anzol – e essa era a própria forma que procurávamos. (PLATÃO, *Sofista*, 221a9-c2).

6.3.3 As seis definições de sofista

Feita a demonstração, é chegado o momento de passarem para a tentativa de definição do sofista a partir do modelo estabelecido. Neste ponto Platão permite que entendamos, a partir da fala do estrangeiro sobre a afinidade do pescador com o sofista, uma outra função de seu exemplo:

– Pelos deuses! Não teremos ainda compreendido a afinidade entre os dois homens?/– Entre que homens?/– Entre o pescador com anzol e o sofista./– E que afinidade?/– A mim, ambos parecem claramente caçadores./– E que espécie de caçador seria este? – pois, quanto ao outro, já sabemos (PLATÃO, *Sofista*, 221d8-e2).

É revelador que Teeteto não questione a definição do sofista como um caçador e apenas questione que espécie de caçador seria⁵¹ (um caçador de seres humanos, como se verá). Nos termos estabelecidos, isso implica que o sofista é possuidor da arte da captura *involuntária* pela ação ou palavra e, dentro desta arte, alguém que se vale de *armadilhas*. Esse entendimento exclui a possibilidade de que o sofista tenha algo a oferecer, o que o colocaria, por exemplo na categoria da troca voluntária, (embora, como veremos, esse entendimento vá surgir depois). A primeira definição

⁵¹ Talvez mais revelador ainda seja que, mais adiante no diálogo (239e1), o estrangeiro afirme que Teeteto nunca viu um sofista e este não lhe refute.

do sofista a que chegam Teeteto e o estrangeiro revela, sem surpresa, coerência com o modo como Platão caracteriza os sofistas em seus diálogos:

ESTRANGEIRO

– Recordando, pois, o nosso raciocínio parece-me, Teeteto, que na arte da captura, na caça, na caça aos seres vivos, às presas da terra firme, aos animais domésticos, ao homem como indivíduo, na caça interesseira em que se recebe dinheiro *a pretexto de ensinar*, na caça que persegue os jovens ricos e de alta sociedade encontramos o que devemos chamar, como conclusão de nosso próprio raciocínio, de sofística (PLATÃO, *Sofista*, 1072, 223b1-7, grifo meu nosso).

A primeira definição evidencia que o entendimento pejorativo do termo “sofista” está imiscuído na base em cima da qual a investigação é construída. Com a consideração que “a arte a que se refere o objeto de nossa pesquisa, longe de ser simples, é muito complexa” (223c1-2), novas definições são buscadas – serão seis ao total – e, nesse percurso, junto com a ampliação do entendimento do termo, a acepção negativa parece ir se cristalizando a cada nova definição, muito por conta do preconceito aristocrático implícito pela questão da cobrança, como já visto. Com efeito, as cinco primeiras definições têm sua fundamentação no caráter comercial da atividade sofística. Para além de 1) “caçadores interesseiros de jovens *ricos*” (231d3, grifo meu), os sofistas são definidos como 2) “*negociante*, por atacado, das ciências relativas à alma” (231d5, grifo meu), 3) “com relação às mesmas ciências, (...) *varejista*” (231d8, grifo meu), 4) “produtor e *vendedor* destas mesma ciências” (231d10, grifo meu) e, por fim, 5) o “que *recebe dinheiro*, na arte da erística (226a2, grifo meu). A sexta definição causa alguma controvérsia exatamente por ter um caráter aparentemente positivo. Isso ocorre, pois as argumentações dos sofistas apresentam opiniões contraditórias sobre o mesmo assunto, opiniões que, mesmo desprovidas de valor, acabam por causar em seus interlocutores um efeito positivo:

(...) um descontentamento para consigo mesmos e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por este tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro” (PLATÃO, *Sofista*, 230b11-c3)

Assim, a sofística é definida, por fim, como 6) purificadora das almas das opiniões que são um obstáculo às ciências. É de se reparar que a sexta definição, mesmo ressaltando a vacuidade das opiniões dos sofistas, aproxima os sofistas do aspecto maiêutico do diálogo socrático. A proliferação de definições do sofista, porém, é o ponto de partida para a investigação tomar outro rumo.

6.3.4 O verdadeiro problema

Na medida em que o sofista parece ter múltiplas definições, estas revelariam uma característica subjacente e definidora do objeto que tentam analisar. O estrangeiro, apresentando um termo central para a discussão que se segue, considera que os “múltiplos misteres” (232a3) do sofista representam uma “aparência, que *não é a aparência verdadeira*” (232a5-6, grifo nosso). Voltando à definição do sofista como contraditor e considerando que eles pretendem também formar contraditores e que aparentemente não possuem uma área específica de saber que seja o seu domínio mas, ao contrário, “uma aptidão sempre pronta a discutir, seja o que for, a propósito de qualquer assunto” (232e3), o estrangeiro considera a impossibilidade lógica de que alguém tenha conhecimento acerca de tudo. Sendo assim, ele pergunta: “Quando se afirma que tudo se sabe e que tudo se ensinará a outrem, por quase nada, e em pouco tempo, não é o caso de se pensar que se trata de uma brincadeira?” (234a7). A consideração da brincadeira leva o diálogo no sentido de considerar se não seria a mimética (a arte da imitação) ou talvez, a arte do simulacro a arte do sofista. A dúvida, entretanto, implica considerar uma consequência mais problemática:

ESTRANGEIRO

– É que, realmente, jovem feliz, nos vemos frente a uma questão extremamente difícil; pois mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição? Na verdade, Teeteto, a questão é de uma dificuldade extrema. (PLATÃO, *Sofista*, 236d9-237a1).

Eis, finalmente, o verdadeiro problema que Platão quer tratar em *Sofista* e o motivo para a até aqui inusitada presença do estrangeiro de Eleia na condução do diálogo: o problema da impossibilidade de discursos falsos. Como visto, essa questão foi abordada porém não solucionada em *Eutidemo* (283e1-288b1). Em *Sofista*, o problema dos discursos falsos surge como consequência das tentativas consecutivas de definição do sofista, que chegaram a uma encruzilhada entre a arte da mimética e a arte do simulacro. De fato, a consideração da “defesa” de um sofista imaginário, apelando para a impossibilidade de discursos falsos – como ocorre em *Eutidemo* – também será considerada em *Sofista*. Tudo parece justificar a escolha de Platão em se valer do estrangeiro de Eleia, já que não parece condizente com o personagem Sócrates, dada a sua postura nos diálogos anteriores, o enfrentamento ontológico que se seguirá, um enfrentamento que tanto a origem como o “pedigree” filosófico do estrangeiro lhe autorizam a fazer e que Platão caracteriza como “parricídio”. O termo se explica pois, para resolver a questão e seguir em frente, é necessário que os discursos falsos sejam possíveis, o que equivale dizer que é necessário “matar” Parmênides.

6.3.5 A solução platônica para o não-ser

Em *Da Natureza*, Parmênides nos faz acompanhar um narrador não nomeado que atravessa “o portal que separa os caminhos da Noite e do Dia” e, passando por um “abismo hiante”, é recebido por uma deusa igualmente não nomeada. Neste local “tão fora do trilho dos homens” (todos os trechos PARMÊNIDES, Fragmento 1), a deusa o instrui sobre as possibilidades de investigação:

Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste –
 quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
 um é 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 (...) (PARMÊNIDES, Fragmento 2)

De modo extremamente resumido⁵², entende-se que há um impedimento fundamental em dizer o que “não-é” (“não poderás conhecer o não-ser, (...) *nem indicá-lo*”). Um entendimento possível para o impedimento parmenidiano é considerar o não do “não-ser” como indicando o *contrário* do ser e, assim, o “não-vermelho”, por exemplo, enquanto o contrário de “vermelho”, englobaria uma quantidade tão ampla de elementos díspares (como cavalos, o céu, Sócrates, poemas, etc.) que não seria possível dizer o “não-vermelho”. Nesse entendimento, dizer o que “não-é” se revela, de fato, uma impossibilidade; porém, é *dito*. Se o “não-ser” faz referência a algo que não existe, algo cuja materialidade efetiva não se dá na realidade, o impedimento permanece: o não-ser não poderia ser dito. Entretanto, parece evidente que um proferimento como “o peixe é terrestre” diz algo que “não é”, assim como um proferimento como “Sócrates está sentado” dito quando este se encontra de pé. Esses tipos de proferimentos *existem* e não por acaso essa questão teria permanecido com Platão por tantos anos. A solução platônica, conduzida pelo estrangeiro de Eleia, é engenhosa e se baseia, *grosso modo*, em dois movimentos⁵³.

Primeiramente, Platão faz o Estrangeiro estabelecer a falsidade dentro dos termos necessários para sua solução, ao mesmo tempo em que reforça a necessidade de se eliminar o impedimento parmenidiano, considerado como um modo do sofista evitar a sua “captura”: “– Neste caso, creio que

⁵² *Da Natureza* sempre foi um enigma, mesmo em seu tempo, e o debate ontológico que ele inaugura teve repercussões que ainda fazem parte dos debates filosóficos. Não é nossa pretensão a sua análise exaustiva e muito menos a da desconstrução platônica efetuada em *Sofista*. Ainda assim, mesmo que em linha gerais, cabe apresentar um entendimento do poema e o caminho refutatório de Platão.

⁵³ Como comentado, existem muitas propostas de interpretação tanto para o poema de Parmênides como para a solução de Platão. Estamos seguindo, muito esquematicamente, a sugestão de José Trindade Santos, cf. SANTOS, 2013, pp. 100-103.

também este discurso seria condenado por falso, pela mesma razão, que é a de dizer, dos seres, que eles não são, e dos não-seres, que eles são./– Poderia ser ele falso por alguma outra razão?/– Não vejo nenhuma outra. Mas essa o sofista recusará. Haverá algum meio de fazê-la aceitar por um homem de bom senso, quando já anteriormente concordou ele que ali está algo de impronunciável, inefável, inexprimível, impensável? Compreendemos, Teeteto, o que o sofista pode dizer?/– Como não compreender que ele nos acusará de dizer agora o contrário do que então dizemos, nós que temos a audácia de afirmar que há falsidade tanto nas opiniões como nos discursos? Na verdade, isso mesmo nos leva a unir o ser ao não-ser em muitas fórmulas, quando havíamos concordado na sua impossibilidade, a mais absoluta” (240e12-241b3). Se, para Parmênides, “não” parecia implicar um *contrário*, podemos entender o primeiro movimento de Platão, desenhado no trecho acima, como a proposta de um “novo não”, ou seja, um “não” que implica *alteridade*. Assim, a negação de algo não deve ser considerada como um “não-algo”, mas sim uma coisa diferente daquele algo. Nesse sentido, o “não-ser” passa a ser entendido como uma outra coisa, diferente do ser, e não mais como o seu contrário. Desse modo, o “não vermelho” passaria a designar aquilo que é diferente do vermelho. Ora, com esse viés, tudo é necessariamente diferente de alguma coisa – muitas coisas são “não vermelhas” – e, assim, podemos entender o “não ser” como permeando todas as coisas. Assim entendido, o “não-ser” se dá na materialidade enquanto relação.

Em seu segundo movimento, Platão explicará essas relações ao fixar modalidades que determinam a realidade, a saber, os cinco gêneros supremos (formas): o ser, o mesmo/o outro, o movimento/o repouso. As formas estariam em constante movimento ou repouso e se identificam/participam em uma relação de similaridade (o mesmo) ou alteridade (o outro) umas com as outras, com algumas formas em similaridade constante, outras em alteridade, em um processo dinâmico. Assim, a forma “peixe”, por exemplo, será sempre o mesmo/semelhante a “aquático” ou “com escamas”, ao mesmo tempo em que será sempre outro/diferente a “terrestre” ou “racional”. Com a mesma lógica se explica que uma afirmação como “Sócrates está sentado” terá sua correspondência entre a forma “Sócrates” e a forma “sentado” em determinado momento (quando Sócrates estiver sentado), mas pode não ter em outro (quando Sócrates não estiver sentado). Deste modo, os proferimentos falsos passariam a ser explicáveis como proferimentos que não reconhecem a relação correta entre os gêneros (formas), como ocorreria com proferimentos como “o peixe é terrestre” ou “Sócrates está sentado” (quando este se encontra de pé).

6.3.6 O filósofo e o sofista

Com a possibilidade de proferimentos falsos explicada, pareceria que a busca pela definição do sofista seria retomada. Entretanto, a condição de correspondência entre os gêneros para a determinação da verdade ou falsidade dos proferimentos traz como consequência a questão de como avaliar com precisão essas correspondências, questão que Platão responde impondo como condição *sine qua non* o método investigativo de Sócrates, vale dizer, o método investigativo da filosofia como ele a entende. Avaliando que seria necessária uma ciência com esse fim, “talvez, a suprema ciência” (253c5) segundo Teeteto, o estrangeiro percebe que, na busca do sofista, acabaram por encontrar o filósofo: “Ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça.” (253e6-8). Em contraposição ao filósofo, entendido como dotado de pureza e justiça, o termo “sofista” ganha uma nova associação, explicitada pelo Estrangeiro: “– Este se refugia na obscuridade do não-ser, aí se adapta à força de aí viver; e é à obscuridade do lugar que se deve o fato de ser difícil alcançá-lo plenamente, não é verdade?/– Ao que parece./– Quanto ao filósofo, é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas./– É uma explicação tão verossimilhante quanto a primeira” (254a4-b4).

O estrangeiro e Teeteto, agora munidos das armas conceituais necessárias, retomam a investigação dialética sobre o sofista do ponto onde esta havia parado, a saber, na encruzilhada entre a mimética e o simulacro. As novas divisões propostas vão definindo o sofista como um imitador desprovido de conhecimento sobre o que imita, o que faz dele um imitador irônico (pois não faz a imitação por ingenuidade), mas porque “crê ter ciência do que tem apenas opinião (...) e diante dos outros dá ares de sábio” (268a2-9), sendo a sua área de atuação as “reuniões particulares, dividindo seu discurso em argumentos breves, obrigando seu interlocutor a se contradizer” (268b7-10). Na última divisão, sobre a área de atuação do sofista, antes da definição completa ser alcançada, Platão parece querer arrancar definitivamente do termo “sofista” qualquer sugestão de sabedoria ainda implicada por sua raiz *sophos*. Diz o estrangeiro: “– Que personagem será, pois, para nós, o homem dos discursos longos? Político ou orador popular?/– Orador popular./– E como chamaremos o outro? Sábio ou sofista?/– Sábio, exatamente, é impossível, pois já afirmamos que ele não sabe nada. Mas, porque imita o sábio, ele terá um nome que se aproxime deste, e já estou quase convencido de que é a seu propósito que devemos dizer: eis, verdadeiramente, nosso famoso sofista” (286b11-c5).

Se em *Apologia de Sócrates* a implicação divina da investigação filosófica havia sido atribuída especificamente a Sócrates por conta da resposta do oráculo de Delfos, ao fim de *Sofista* o foco das investigações dialéticas sobre o ser faz o filósofo – qualquer filósofo como entendido por Platão – habitar a zona iluminada das coisas divinas. Mais que “amigo do saber”, o termo “filósofo” agora

parece implicar na encarnação da própria sabedoria, ao passo que o termo “sofista” implica em alguém desprovido mesmo da *possibilidade* de conhecimento, um ser que se esconde no mundo das sombras do não-ser, mestre da mentira e da imitação, que agora caracterizariam o seu próprio nome.

7 CONCLUSÃO

Qualquer tentativa de análise a respeito de obras muito distantes de nós no tempo exige lidar com as lacunas (de fontes ou de contexto) do que estamos tentando analisar, bem como com o perigo de interpretações anacrônicas. Em um trabalho como este, com a proposta um tanto *sui generis* de tentar determinar o que justificaria o modo como Platão se vale do termo “sofista” em seu *corpus*, essa dificuldade é certamente ampliada. Ainda assim, possuímos algumas convicções que nos fornecem uma base para análise.

Entre os séculos V e IV_{AEC}, tanto o termo “sofista” como “filosofia” estão no centro de disputas de significado. “Sofista”, com seu escopo aumentado, passa a ser usado também em referência aos professores da nova intelectualidade, pensadores diretamente ligados aos novos valores democráticos das *póleis*, o que também lhe impõe um entendimento negativo, seja por conta da resistência a esses valores, seja por conta do desgaste gerado pelos seus representantes. “Filosofia”, por sua vez, está se associando a certa atividade intelectual de modo amplo, mas o que constitui essa atividade está em debate. É nesse contexto de, digamos, indefinição semântica, que Platão, um aristocrata profundamente impactado por seu contato com Sócrates e pelo destino que este teve, escreve suas obras.

Não parece equivocado entender que o objetivo maior das obras de Platão, mesmo se consideradas apenas como uma tentativa de preservar as ideias de seu mestre, seja o de apresentar o que Platão entende ser a atividade filosófica. Nesse sentido, o uso dos sofistas como *leitmotiv* se explica. Os sofistas e as consequências de seus ensinamentos, tanto pelo viés positivo quanto pelo negativo, já seriam assunto inevitável para a intelectualidade grega na época. Para além disso, a investigação socrática como Platão nos apresenta se realiza no confronto com os supostos detentores do saber, categoria que definitivamente inclui os sofistas. Os sofistas – e o uso do termo “sofista” – se justificam na medida em que servem a algum propósito e Platão encontra neles personagens *úteis* para estabelecer um contraponto conceitual ao seu entendimento de filosofia. Entretanto, cabe lembrar que, em suas obras, é Platão quem determina o conteúdo de suas representações, seja em relação à filosofia, seja em relação aos sofistas.

Assim entendidos, como meros recursos literários, não causa espanto perceber que o modo como os sofistas são representados no *corpus* platônico não corresponde à profundidade e pretensão

que sua influência no mundo grego permite inferir. Platão se permite criar encontros improváveis em diálogos do seu personagem Sócrates com personagens históricos como Protágoras ou Górgias para contrapor a sua ideia de filosofia a adversários notórios que são representados como melhor convém a Platão. Do mesmo modo, se for literariamente eficiente, os sofistas podem se tornar caricaturas como em *Eutidemo*. Nesse sentido, *Sofista* parece ser o diálogo onde a manipulação platônica parece ficar mais evidenciada, com Platão se valendo da tentativa de definição dos sofistas como pretexto para a investigação dos discursos falsos e sustentação de sua teoria das formas. De fato, em *Sofista*, faz sentido entender que o termo “sofista” está sendo usado como um termo técnico: um termo cujo entendimento é definido pelo autor com o objetivo de embasar uma tese. A definição do termo, porém, é feita pelo uso de preconceitos ou generalizações como premissas que só parecem se justificar na medida em que fornecerão, por contraposição, a possibilidade de uma definição do filósofo nos termos que interessam a Platão. Não deixa de ter sua dose de ironia que as premissas usadas, tão questionáveis, sejam construídas em cima do “dom dialético”, que Platão pretende apresentar como a arte que facultaria ao filósofo a aferição da correspondência entre os gêneros, o que, no limite, lhe permitiria determinar a verdade sobre proposições.

Independente dessas considerações, é pela compreensão da força das palavras que Platão, enquanto autor, trata os termos com tanta atenção. Em um tempo de mudanças de sentido, a fluidez dos termos é tanto um desafio como uma oportunidade de construção e Platão, percebendo isso, se vale do termo “sofista” para construir um contraponto, ainda que caricatural, que lhe permite definir a atividade filosófica, a filosofia como ele a entende. Assim como ele se vale do termo “sofista”, ele se vale do Sócrates histórico para a criação do personagem Sócrates, o que lhe permite a apresentação da atividade filosófica que está cristalizando, alçando seu personagem à condição de paradigma de atuação no processo. Se a oportunidade pede, entretanto, Platão deixa seu personagem calar e se vale de outros personagens, outros símbolos, outros termos. Em retrospecto, a filosofia como entendida por Platão parece precisar do sofista para poder ser definida. Como é tão característico da cultura grega da época, é na oposição que as definições são possíveis e, nesse sentido, os sofistas se revelaram os contrapontos perfeitos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. As Nuvens. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. V. 2, p. 175-230.
- ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Editora 34, 2022.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2020.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- BARNES, Jonathan. Vida e Obra. *In: BARNES, Jonathan (org.). Aristóteles*, São Paulo: Ideias & Letras, 2018. p. 29-58.
- BONAZZI, Mauro. **The Sophists**. Cambridge: CUP, 2020.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2021.
- CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CÍCERO, M.T. **Discussões Tusculanas**. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- DORION, Louis-André. Ascensão e queda do problema socrático. *In: MORRISON, Donald R. (org.). Sócrates*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 23-49.
- ÉSQUILO. **Oréstia** [*Agamenão-Coéforas-Eumênides*]. Dois Irmãos: Literatura Clássica, 2022.
- ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. São Paulo: Martin Claret, 2018.
- ÉSQUILO. **Sete Contra Tebas**. São Paulo: Editora 34, 2020.
- EURÍPEDES. **Hécuba**. São Paulo: Editora 34, 2022.
- GRAZIOSI, Barbara. **Homero**, Araçoiaba da Serra: Mnêma, 2016.
- GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 2007.
- HEGEL, Georg W.F. Protágoras. *In: MARQUES, Marcelo PG. (org.). Filosofia dos Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 15-22.
- HERÓDOTOS. **História**. São Paulo: Madamu, 2023.
- HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- HOMERO. **Iliada**. São Paulo: Sesi-SP/Ubu, 2028.
- JAEGER, Werner. **Paideia: A formação do homem grego**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

- KERFERD, G.W. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.
- KONSTAN, David. Sócrates em *As Nuvens* de Aristófanes. *In*: MORRISON, Donald R. (org.). **Sócrates**, São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 113-130.
- KRAUT, Richard. Introdução ao estudo de Platão. *In*: KRAUT, Richard (org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 15-68.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. General Introduction to Chapters 31-42. *In*: LAKS, André; MOST, Glenn W. **The Sophists**: Part I. London: Harvard University Press, 2016. p. 3-6.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. 31. Protagoras. *In*: LAKS, André; MOST, Glenn W. **The Sophists**, Part I. London: Harvard University Press, 2016.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. 32. Gorgias. *In*: LAKS, André; MOST, Glenn W. **The Sophists**, Part I. London: Harvard University Press, 2016. p. 114-294.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. 33. Socrates. *In*: LAKS, André; MOST, Glenn W. **The Sophists**, Part I. London: Harvard University Press, 2016. p. 293-411.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. 41. Pairs of Arguments (Dissoi Logoi). *In*: LAKS, André; MOST, Glenn W. **The Sophists**, Part II. London: Harvard University Press, 2016. p. 164-207.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. 42. ‘Sophists’ and ‘Sophistic’ Culture: Collective Representations and General Characterizations. *In*: LAKS, André; MOST, Glenn W. **The Sophists**, Part II. London: Harvard University Press, 2016. p. 208-255.
- LONG, A. A. O escopo da filosofia grega em seus primórdios. *In*: LONG, A. A. (org.), **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018. p. 47-63.
- LOPES, Daniel R. N. (org). **Eutífron**: apologia de Sócrates e Críton, de Platão. São Paulo: Perspectiva, 2022. p. 59-122.
- LOPES, Daniel R. N. Cronologia. *In*: LOPES, Daniel R. N. **Protágoras**, de Platão. São Paulo: Perspectiva, 2019. p.11-14.
- LOPES, Daniel R. N. O Problema da Distinção Entre “Filósofo” e “Sofista”. *In*: LOPES, Daniel R. N. **Protágoras**, de Platão. São Paulo: Perspectiva, 2019. p. 25-44.
- McKIRAHAN, Richard D. **A Filosofia Antes de Sócrates**. São Paulo: Paulus, 2013.
- MORRISON, Donald R. Prefácio do organizador. *In*: MORRISON, Donald R. (org.). **Sócrates**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 19-22.
- NUNES, Carlos Alberto. Introdução à Apologia de Sócrates. *In*: NUNES, Carlos Alberto (trad.). **Apologia de Sócrates**: Críton. Belém: EDUFPA, 2015, p. 75-89.
- NUNES, Carlos Alberto. Introdução ao Eutidemo. *In*: NUNES, Carlos Alberto (trad.). **Mênnon - Eutidemo**. Belém: EDUFPA, 2020, p. 133-142.

- PARMÊNIDES. **Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2013.
- PENNER, Terry. Sócrates e os primeiros diálogos. *In*: KRAUT, Richard (org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2021. p. 147-199.
- PLATÃO. **A República**. Belém: EDUFPA, 2016.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates - Críton**. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATÃO. **Eutífron, Apologia de Sócrates e Críton**. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- PLATÃO. **Mênon - Eutidemo**. Belém: EDUFPA, 2020.
- PLATÃO. **Górgias**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- PLATÃO. **Hípias Maior – Hípias Menor**. Belém: EDUFPA, 2016.
- PLATÃO. **Cármides - Lísias**. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATÃO. **Protágoras**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- PLATÃO. **Teeteto**. Belém: EDUFPA, 2001.
- PLATÃO. Fédon. *In*: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. V. 3, p. 61-134.
- PLATÃO. Sofista. *In*: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. V. 3, p. 135-204.
- REALE, Giovanni. **Platão**. São Paulo: Loyola, 2014.
- REALE, Giovanni. **Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores**. São Paulo: Loyola, 2013.
- ROMILLY, Jacqueline de. **Os Grandes Sofistas da Atenas de Péricles**. São Paulo: Octavo, 2017.
- RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**, Livro I, A Filosofia Antiga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SANTOS, José G. Trindade (trad.). Interpretação do Poema de Parmênides. *In*: PARMÊNIDES. **Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2013.
- SIDGWICK, H. Os Sofistas I. *In*: MARQUES, Marcelo PG. (org.). **Filosofia dos Sofistas**. São Paulo: Paulus, 2017. p. 23-44.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.
- SOUZA, José Cavalcante de. **Caracterização dos Sofistas nos Primeiros Diálogos Platônicos**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1969.
- SPRAGUE, Rosamond K. **The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Vorsokratiker**. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.

STONE, I. F. **O Julgamento de Sócrates**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

TELL, Håkan. The Professional Lives of the Sophists. *In*: BILLINGS, Joshua; MOORE, Christopher (eds.). **The Cambridge Companion to The Sophist**. Cambridge: CUP, 2023. p. 98-123.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. São Paulo: Madamu, 2022.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos Sofistas: uma Interpretação Filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O Mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WOODRUFF, Paul. Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias. *In*: LONG, A. A. (org.). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 365-388.

XENOFONTE. Apologia de Sócrates. *In*: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. V. 2, p. 167-174.

XENOFONTE. Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates. *In*: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Vol. 2, p. 35-166.