

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O MOVIMENTO SOFISTA E A FORMAÇÃO DO HOMEM
POLÍTICO**

HUMBERTO DO VALE AMORIM

Niterói

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O MOVIMENTO SOFISTA E A FORMAÇÃO DO HOMEM
POLÍTICO**

HUMBERTO DO VALE AMORIM

Dissertação apresentada ao curso de
Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal Fluminense
como requisito para obtenção do título
de Mestre em Filosofia

Orientador Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro

Niterói

2021

HUMBERTO DO VALE AMORIM

**O MOVIMENTO SOFISTA E A FORMAÇÃO DO HOMEM
POLÍTICO**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal Fluminense
como requisito para obtenção do título
de Mestre em Filosofia

Aprovada em 03 de maio de 2021

Banca examinadora



Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro (orientador)

Universidade Federal Fluminense



Alice Bitencourt Haddad

Universidade Federal Fluminense



Ana Flaksman

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

A524m Amorim, Humberto do Vale
O Movimento Sofista e a Formação do Homem Político /
Humberto do Vale Amorim ; Luís Felipe Bellintani Ribeiro,
orientador. Niterói, 2021.
150 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PFI.2021.m.05389748778>

1. História da Filosofia. 2. Filosofia Antiga. 3. Movimento
Sofista. 4. Produção intelectual. I. Ribeiro, Luís Felipe
Bellintani, orientador. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD -

Agradecimentos

À UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE; aos professores Danilo e Marcondes, Patrick Pessoa; às professoras Alice Bitencourt Haddad e Ana Flaksman, que, cordialmente, aceitaram participar da banca examinadora; ao professor e orientador, Luís Felipe Bellintani Ribeiro pela dedicação.

Meus sinceros agradecimentos a CAPES pela bolsa de pesquisa tão importante para a condução e conclusão do curso de mestrado em filosofia com a devida qualidade que se faz necessário.

Agradeço também a minha mãe, Demair Silva do Vale Amorim, aos meus filhos Sophia Millena Diamantino Amorim e Miguel Ângelo Diamantino Amorim, a minha eterna companheira Sabrina Diamantino e a meu saudoso pai Petrócio Alves de Amorim que com sua partida deixou as coisas por aqui um pouco mais tristes.

Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo. (Tractatus
Logico-Philosophicus, 5.6. Ludwig Wittgenstein)

RESUMO

O objetivo primordial desta pesquisa que ensejou a produção deste pequeno trabalho é compreender de forma clara e sistemática os possíveis sentidos filosóficos da paideia desenvolvida pelos sofistas. Tendo como guias os conceitos de arete e paideia, busca-se entender a prática dos mestres itinerantes e evidenciar o caráter político que está assume.

Pretendemos dar a esta pesquisa uma perspectiva histórica e, partindo da forma como o homem grego pensa a sua formação no período das epopeias e do contexto social e político do século V, o século da sofística, compreender em que medida a ideia de homem forjada no período das epopeias de Homero e Hesíodo, marcada pelo caráter mítico e mimético vão, paulatinamente, cedendo lugar a uma concepção mais racionalizada e secular expressão do advento da técnica e do processo de democratização das formas de participação política na vida da polis. Trata-se da ascensão do homem político, ou do cidadão.

Essa tarefa de caráter eminentemente filosófico, tem como pressupostos a correta compreensão do caráter filosófico das teses levantadas pelos grandes sofistas como Protágoras, Górgias, Antifonte entre outros, que iam de especulações sobre a physis, passavam pela possibilidade de um contrato social que regulasse a vida em sociedade e culminavam com os fundamentais debates sobre o ensino da virtude como elemento essencial e condição de possibilidade da paideia, ou formação do homem político do século V.

Nesse sentido, quando respondemos de forma positiva a pergunta se para os sofistas ou grande parte deles era possível o ensino da virtude, não estamos pensando no ensino de uma arete moral ou ética como no caso da escola socrática, mas no ensino da mais elevada virtude, a arete política que, em última instância, se realiza na prática política da polis e pode ser ensinada por toda a comunidade.

ABSTRACT

The primary objective of the research that led to the production of this small work is to understand in a clear and systematic way the possible philosophical meanings of paideia developed by the sophists. Having as a guide the concepts of arete and paideia, we seek to understand the practice of itinerant masters and highlight the political character that it assumes.

We intend to give this research a historical perspective. We started from the way the Greek man thought his formation in the epic period. We then move on to the social and political context of the fifth century BC, the century of sophistry. We seek to understand to what extent the idea of man forged in the period of Homer and Hesiod's poetry, marked by the mystical and mimetic character, gradually gives way to a more rationalized and secular conception, an expression of the increase in technique and the democratization of forms of participation in the life of the polis. It is about the rise of the politician, or the citizen.

Finally, we seek, since the practice of these masters was based on solid theoretical content, the correct understanding of the philosophical character of the main theses raised by the great sophists, such as Protagoras, Gorgias, Antifonte, among others. These theses range from speculations about physis, to the possibility of a social contract that regulates life in society, and culminate in the fundamental debates about the teaching of virtue as an essential element and condition of the possibility of paideia, as the formation of the political man of the century V BC

Keywords: Sophistication; Philosophy of Education; Ancient Philosophy; Classical Greece.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I – A <i>PAIDEIA</i> COMO FORMAÇÃO INTEGRAL DO HOMEM GREGO.....	14
I.1. ARETE E <i>PAIDEIA</i>	16
I.2. O IDEAL DE HOMEM HOMÉRICO E A FORMAÇÃO DA ARISTOCRACIA ...	31
I.3. HESÍODO E A VIRTUDE DO TRABALHO	40
CAPÍTULO II – O MOVIMENTO SOFISTA	46
II.1. O CONTEXTO HISTÓRICO: ASPECTOS POLÍTICOS E SOCIAIS	46
II.2. O ESPÍRITO DA ÉPOCA: A QUESTÃO DA <i>TÉKHNE</i> , DA LAICIZAÇÃO E DA CENTRALIDADE DO HOMEM	52
II.3. OS SOFISTAS COMO FILÓSOFOS: ASPECTOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DA SOFÍSTICA	59
II. 4. AFINAL DE CONTAS, QUEM ERAM OS SOFISTAS?	62
II.5. FENOMENISMO E RELATIVISMO: UMA ANÁLISE DO FRAGMENTO DO <i>HOMO MENSURA</i> DE PROTÁGORAS	65
II.6. OS DISCURSOS DUPLOS OU ANTI LÓGICA: A ARTE DOS SOFISTAS	79
II.7. O MOVIMENTO SOFISTA: DA <i>PHYSIS</i> AO <i>NOMOS</i> OU ENTRE A <i>PHYSIS</i> E O <i>NOMOS</i> ?	88
CAPÍTULO III: A <i>PAIDEIA</i> SOFISTA: O <i>LOGOS</i> COMO INSTRUMENTO DA FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO	109
III. 1. O CARÁTER POLÍTICO E ANTROPOLÓGICO DA <i>PAIDEIA</i> SOFISTA	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	145

INTRODUÇÃO

A busca pela compreensão dos sentidos da formação do homem, a *paideia* no sentido grego do termo, isto é, entendida como cultura, considerando como ponto principal o movimento sofista e suas múltiplas facetas, não significa um mero retorno ao passado tomado de forma estática quase que sem ligação com o pensamento contemporâneo. O exercício hermenêutico que está em questão aqui é precisamente entender o que nos tornamos como civilização a partir do legado grego.

O caráter eminentemente filosófico desta tarefa reside, então, em pensar o homem e o próprio processo de humanização em constante devir considerando o próprio ser humano como objeto e sujeito desta mudança que hora nos torna mais humanos, ora mais feras. Ao criar o mundo do *nomos* o homem se torna um ser para si e, por meio do *logos*, funda sua verdadeira morada. Presenteados por Zeus com o respeito e a justiça, cabia agora ao homem dividi-la com seus semelhantes, e essa é a grande tarefa dos mestres itinerantes.

Inserido no campo de investigação da História da Filosofia Antiga e com maior interesse pela vida prática dos seres humanos tomados enquanto coletividade, busco por meio de um estudo rigoroso do movimento sofista, baseado na obra de Platão e nos comentadores contemporâneos, compreender hermeneuticamente os sentidos do processo de formação do homem da *polis* grega, e mais especificamente de Atenas no século V, ou do cidadão da *polis*. Esse “novo” homem é aquele que cria o consenso, mesmo que precário e provisório, por meio do *logos*, ou seja, a vida na *polis* é regida pela autoridade do *logos*. É forçoso neste caso, partirmos do pressuposto de que a sofística possui uma dimensão pedagógica como consequência da forma como pensavam a existência do homem, pois os sofistas só são mestres da virtude na medida em está pode e deve ser ensinada.

O projeto de tratar a questão da *paideia*, e mais especificamente, a maneira como os mestres estrangeiros formularam essa teoria, surge do interesse despertado pelo contato com os textos clássicos, notadamente Platão, e da necessidade histórica de “colocar de novo os sofistas no jogo” das disputas das ideias, pois, parafraseando o grande Cazuzza quando na canção *O poeta está vivo* afirma que “o poeta não morreu, foi ao inferno e voltou”, podemos também usar esses versos para pensar que os sofistas não morreram, foram ao inferno e agora retornam com suas ideias, o que nos permite pensar a vida da prática com todas as suas idiossincrasias e contradições típicas do humano e de sua existência.

A leitura dos diálogos platônicos feitas em quase todos os anos da graduação, além de encantar pela beleza literária e pela densidade filosófica – unidade feita raríssimas vezes na história da filosofia – chama também a atenção pela forma como os sofistas, pelo menos os grandes nomes do movimento, são tratados pelo mestre de Atenas, com um misto de respeito pela profundidade do pensamento e com a rigidez de crítica com que um adversário que intimida deve ser tratado. Não é nenhum contrassenso imaginarmos que Platão, um dos pilares do pensamento ocidental, enxergava na sofística uma expressão do pensamento que disputava com a filosofia socrático-platônica, no contexto do século V, a condução do processo de formação da *polis* nas suas dimensões ética, estética, epistemológica, pedagógica, antropológica e, fundamentalmente, política.

Pensar a partir dos grandes sofistas a questão da existência humana no mundo da cultura e o processo de formação necessária para a participação neste como membro de uma comunidade exige do pesquisador uma aproximação do nosso olhar contemporâneo às particularidades desse período, ou seja, é preciso que nosso olhar se aproxime o máximo possível como que num retorno aos aspectos mais gerais dessa tradição, tarefa essa das mais difíceis e fascinantes ao mesmo tempo. Uma vez que a tarefa deste trabalho é filosófica, tal aproximação pressupõe a atenta discussão e apresentação de conceitos que davam conta de representar a própria existência do homem grego. Conceitos como os de *paideia*, *arete*, *nomos*, *agon* e *logos* descrevem o modo como o homem grego se relacionava com o outro e com a própria cultura.

Em suma, o objetivo primordial desse trabalho é compreender os sentidos da formação do homem no contexto da *polis* grega do século V, da qual os sofistas são sem sombra de dúvidas os principais agentes. Estamos tratando, assim, da formação do cidadão que, antes de tudo, deve ser compreendido como um problema eminentemente político. A indagação sobre o sentido da formação do homem para a vida na *polis* é o caminho que trilharemos para conduzir essa investigação dentro dos limites de uma dissertação. Dividiremos esse trabalho em três capítulos que, tomados em conjunto, buscam apresentar como a questão da formação do homem pelo ensino da virtude no espírito do tempo que passa a valorizar a técnica, a razão e o próprio homem é exposta pelos grandes sofistas, tendo como referência os textos platônicos.

O problema de que vamos tratar no primeiro capítulo diz respeito a formação do homem grego (a *paideia*) tomada como parte de um processo histórico que é, antes de tudo, político. As concepções ou modelos ideais de homem surgidos na Hélade que são

expressões das disputas pela primazia na estrutura social, podem ser descritas em seu processo de evolução como processo de formação através da passagem progressiva de uma cultura de nobres guerreiros para uma cultura de escribas, como sugere Vernant. Na primeira predomina uma aristocracia de guerreiros onde o importante é a formação moral, a busca da honra e da glória e o vigor físico tendo a obra de Homero como principal referência. Na segunda, já no contexto da *polis*, mas que tem suas raízes nos poemas de Hesíodo, predomina o *logos* e o debate público. Nesse itinerário político, filosófico, ético e cultural, a poesia épica assume um papel fundamental como lócus da *paideia*. É ainda sob a égide desta, a poesia, que afloram as primeiras “pétalas” do *logos* e, portanto, da própria filosofia.

Assim, neste primeiro capítulo buscamos tratar da questão da *paideia* (e de sua articulação com o conceito de *arete*) no contexto da Grécia pré-clássica, investigando a origem do conceito na tradição histórica legada pelos textos dos poetas épicos (Homero e Hesíodo), e como, ainda durante esse período são lançadas as bases para a construção de um discurso político, filosófico e antropológico sobre o homem, sua formação e a virtude.

No segundo capítulo procuramos abordar alguns aspectos que, segundo o nosso entendimento, explicam ou pelo menos estão relacionados ao surgimento do movimento sofista no século V. Nesse caso destacam-se os seguintes fatos: **o desenvolvimento das instituições democráticas a partir das reformas de Sólon; o processo de racionalização e laicização do discurso; a centralidade do homem como objeto de análise do discurso filosófico e o surgimento da *techne* como práxis de intervenção na realidade.**

No campo estritamente filosófico vale ressaltar os aspectos mais gerais da sofística que, de maneira mais ou menos consensual concedem uma certa unidade, mesmo que precária e contestável, ao movimento. São eles: o **relativismo presente na tese protagoriana do *homo mensura*, as antilogias ou discursos duplos** tomados como consequência direta da tese relativista, e, por último, aquele que deve ser o elemento unificador por excelência do movimento, **as discussões em torno das relações de proximidade e afastamento entre *physis* e *nomos***, em que pese serem as diversas posições individuais dos sofistas nesse terreno muito diferentes umas das outras.

Na condição de estrangeiros, os sofistas na grande maioria dos casos não podiam exercer de forma direta influência nas decisões políticas que cabiam àqueles que eram considerados cidadãos. No entanto, é fato inegável que, declarando-se sábios itinerantes

tomavam para si a formação dos jovens de famílias abastadas ávidos em adquirir relevância na vida política da *polis* e, desta forma passavam a ter influência mesmo que indireta nas cidades em que se fixavam. A relação de Péricles com Protágoras e de representantes de famílias ilustres com outros sofistas que hospedavam esses sábios em suas casas confirma essa tese.

O terceiro e último capítulo destina-se à caracterização do movimento sofista levando em consideração o critério da ação pedagógica que era, em última instância, o ofício que exerciam e onde punham em prática o pensamento e método que desenvolveram no seio da cultura antiga. Para dar conta dessa tarefa torna-se necessário responder as seguintes questões. É possível o ensino da virtude ou ela é fruto da herança de sangue ou própria da natureza inata de alguns indivíduos? O que ensinavam os sofistas? A que métodos recorriam na construção da *paideia*? A que tipo de pessoa era dirigido esse ensino? Que relação esse tipo de formação mantinha com a política da *polis* e a formação do cidadão? Que tipo de consequência essa prática gerou para a Hélade e para a cultura ocidental da qual somos herdeiros? A busca por essas respostas guiará as investigações.

O tipo de formação inaugurada pelos mestres itinerantes estava atrelado de forma umbilical com os pleitos da democracia ateniense e, nesse sentido tinha que se opor ao modelo de educação anterior acessível apenas àqueles de ‘sangue divino’. Fortemente baseada na razão e na ruptura com a ideia de que a origem nobre era um pressuposto para a formação, a *arete* política passa a ser objeto primordial da formação dos jovens ateniense que, ávidos de participarem das decisões mais relevantes da *polis* buscam nos sofistas a excelência nessa formação. E o instrumento por excelência dessa formação e do próprio regime democrático é o *logos*. Em linhas gerais estamos tratando do *logos* como instrumento essencial da *paideia* e da própria política.

É evidente que, o epicentro de toda *paideia* sofista e da própria sofística é o *logos*. Ele possui uma função que é exclusivamente humana e define a própria condição humana enquanto ser político. Ele permite que todo o mundo da política seja objeto de uma intensa discussão que, não sendo fruto da contemplação da verdade absoluta, possa ser rediscutida e revertida segundo a força da retórica. Ele é também organizador na medida em que reduz a multiplicidade de percepções a duas teses opostas onde, uma será fraca e outra forte e representará os interesses da maioria pelo bem comum. É o consenso que deve se impor pela força do *logos*.

Filósofo por excelência, o povo grego é ainda um manancial de referência nos mais variados campos do saber humano, e os conceitos legados por eles a nossa civilização são elementos históricos fundamentais para o estabelecimento de uma sociedade onde a vida seja pautada pelo diálogo, a disputa que não pressupõe o conflito físico, a formação do consenso mesmo que precário e provisório, ou seja, uma cultura que siga o caminho do processo civilizatório e não o da barbárie, do obscurantismo e da negação do conhecimento tão em voga em nosso tempo. E é no sentido da construção do processo civilizatório que devemos compreender a *paideia* grega, cujo sentido universal, marca incontestemente do povo grego, paira no horizonte do pensamento sempre como referência que não pode ser ignorada, se nos dispomos a refletir sobre a formação do homem, a sociedade, a democracia e a própria cultura, independentemente do tempo histórico.

CAPÍTULO I – A *PAIDEIA* COMO FORMAÇÃO INTEGRAL DO HOMEM GREGO

“(...) a terceira manifestação de possessão e de delírio provém das Musas: quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, desperta-a, deixa-a delirante e inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem de educar seus descendentes”. (PLATÃO, *Fedro*. 245a. 2011)

Para compreendermos os fundamentos e significados da *paideia*¹ sofista é mister antes, compreendermos alguns aspectos mais gerais das narrativas míticas e sua forma de compreensão do mundo e do surgimento da filosofia e do contexto histórico e cultural de sua época. A formação do homem grego não se dá de forma apartada da vida na *polis*, pois, como sugere Vernant, “a filosofia é filha da *polis*”². É, portanto, a partir da ideia de pertencimento à comunidade e da constituição de um espaço público comum a todos que a *paideia* se realiza. Refletir sobre os seus sentidos e fundamento na história do pensamento grego é condição para a compreensão do pensamento político e pedagógico presente no movimento sofista e de sua relação com a *paideia* de seu tempo, em especial, seu embate com as teses adversárias da filosofia socrático-platônica, que em resumo, representa também uma perspectiva política.

Antes, é necessário advertir os leitores de que esta pesquisa se desenvolve sobre um terreno já bastante explorado, tanto pela tradição filosófica (na qual este trabalho se insere de forma deveras humilde, mas, colaborativa) quanto pelo campo da educação. Sobre o tema existe um conjunto de livros e teses de extrema qualidade, grande parte deles servem de referência para este trabalho. No entanto, em certos momentos se impõe a necessidade de revisitar esses textos e construir uma hermenêutica que os integre nas particularidades de compreensão do tempo presente. É nesse sentido que Marrou fala da necessidade de se refletir sobre o conhecimento historicamente constituído:

“Por outro lado, o conhecimento histórico, aspecto particular do conhecimento do homem, é essencialmente movediço e provisório.

¹ Segundo Jaeger, “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente como que os gregos entendiam por *paideia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los de uma só vez”. JAEGER, 1995, p. 2).

² “(...) A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, É FILHA DA CIDADE”. (VERNANT, 2006. p. 143).

Nossas ideias a respeito do homem, do mundo e da vida não cessam de transformar-se: não há assunto histórico que não seja necessário retomar periodicamente para reenquadrá-lo numa perspectiva exata, por haver-se modificado, entretantes, a visão de conjunto. (MARROU, 1999, p 3).

O problema de que vamos tratar nas próximas linhas diz respeito a formação do homem grego (a *paideia*) tomada como parte de um processo histórico que é, antes de tudo, político. As concepções ou modelos ideais de homem surgidos na Hélade, que são expressões das disputas pela primazia na estrutura social, podem ser descritas em seu processo de evolução como processo de formação através da passagem progressiva de uma cultura de nobres guerreiros para uma cultura de escribas. Na primeira predomina uma aristocracia de guerreiros onde o importante é a formação moral, a busca da honra e da glória e do vigor físico. Na segunda, já no contexto da *polis*, mas que tem suas raízes no período arcaico como testemunhado nos poemas de Hesíodo, predomina o *logos* e debate público. Nesse itinerário político, filosófico, ético e cultural a poesia épica assume um papel fundamental. É ainda sob a égide desta que afloram as primeiras “pétalas” do *logos*³ e, portanto, da própria filosofia.

O homem grego ideal é o *kalokagathós*, do grego *kalos kai agathos*, que significa literalmente belo e bom, mas que é uma expressão corrente análoga ao termo *gentleman* em inglês (JAEGER, 1995, p. 24). É da nobreza grega que nasce o ideal de homem na *arete*, a qual modela o mundo aristocrático. Essa formação refere-se ao homem no sentido integral, ou seja, seu comportamento exterior e interior. Esse homem integral que se pretendia formar, era o resultado de um processo disciplinar bastante rigoroso. Para a aristocracia, o ideal de homem grego implica, necessariamente, o sentido de dever. O

³ *Logos* (do gr. *legein*: falar, reunir) 1. Conceito central da filosofia grega que possui inúmeras acepções em diferentes correntes filosóficas, variando às vezes no pensamento de um mesmo filósofo. Na língua grega clássica equivale a “palavra”, “verbo”, “sentença”, “discurso”, “pensamento”, “inteligência”, “razão”, “definição” etc. Supõe-se que em seu sentido etimológico originário de “reunir”, “recolher”, estaria contido o caráter de combinação, associação e ordenação do *logos*, que daria assim sentido às coisas. 2. Já em Heráclito, encontramos dois dos sentidos básicos, inter-relacionados, que o termo terá na filosofia grega. O *logos* como princípio cósmico, como a própria racionalidade do real, o princípio subjacente ao fogo, que é para Heráclito o elemento primordial. E *logos* como inteligência ou razão humana, voltada para o conhecimento do real. 3. Para Platão, sobretudo no *Teeteto* e no *Sofista*, o *logos* é a definição, a sentença predicativa que expressa uma qualidade essencial de algo. 4. Em Aristóteles, o *logos* é a sentença que pode ser verdadeira ou falsa, e que manifesta ou expressa o pensamento, daí a expressão *logos apophantikos* (aquele que manifesta algo). 5. Segundo os estoicos, para os quais esse conceito tem uma importância fundamental, o *logos* é um princípio divino, criador e ativo — *logos spermatikos* (isto é, seminal) — do qual toda a realidade depende. Isso se aplica inclusive à lei moral, já que essa se define por “viver de acordo com a natureza”. 6. Na doutrina cristã, influenciada pelo estoicismo e pelo neoplatonismo, o *logos* (*verbum*) é a segunda pessoa da Santíssima Trindade — o Filho — palavra ou verbo através do qual Deus cria o mundo, tal como encontramos no Evangelho de São João (I,1, 14): “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus ... E o Verbo se fez carne e habitou entre nós.” 7. No neoplatonismo, especialmente em Plotino, o *logos* aparece como uma realidade intermediária entre Deus e o Mundo. (JAPIASSÚ-MARCONDES, 2001, p. 121)

fundamento, portanto, não estava na pessoa, mas, antes no humanismo, que modela o homem de acordo com a verdadeira forma humana, tornando-o virtuoso. Constituindo, assim, uma antropologia filosófica⁴, isto é, a construção de um saber especulativo em cujo âmbito o homem ganha centralidade.

Assim, neste primeiro capítulo buscamos tratar da questão da *paideia* (e de sua articulação com o conceito de *arete*) no contexto da Grécia pré-clássica, investigando a origem do conceito na tradição histórica legada pelos textos dos poetas épicos (Homero e Hesíodo), e como, ainda durante esse período, são lançadas as bases para a construção de um discurso político e filosófico sobre o homem, sua formação e a virtude ou excelência (as duas principais traduções de *arete*).

I.1. ARETE E PAIDEIA

O *logos* filosófico apresentará um novo sentido e fundamento aos conceitos de *paideia* e *arete* herdados dos poetas ao converter o modo de pensar da explicação mítica para o mundo da *physis*⁵ num primeiro momento (os Pré-Socráticos) e do *nomos*⁶ em seguida com a emergência dos sofistas e da filosofia socrático-platônica. Os embates entre os defensores da proeminência da *physis* sobre o *nomos* e os da proeminência do *nomos* sobre a *physis* constituem um debate fundamental acerca da possibilidade ou não do ensino da *arete*⁷, principalmente a partir do período clássico.

Como sugere Jaeger nas primeiras páginas da magnífica obra *PAIDEIA: A Formação do Homem Grego*, o conceito de *Arete* historicamente esteve inquestionavelmente associado aos processos de formação do homem da Hélade, tanto que

⁴ *Antropologia filosófica*: “Conhecimento pragmático daquilo que o homem, enquanto ser dotado de livre-arbítrio, faz, pode ou deve fazer dele mesmo” (Kant). Para Kant, a antropologia divide-se em: antropologia teórica (ou psicologia empírica), que é o conhecimento do homem em geral e de suas faculdades; antropologia pragmática, que é o conhecimento do homem centrado em tudo aquilo que pode ampliar sua habilidade; antropologia moral, que é o conhecimento do homem centrado naquilo que deve produzir a sabedoria na vida, conforme os princípios da metafísica dos costumes”. (JAPIASSÚ-MARCONDES, 2001, p. 15).

⁵ Em primeiro lugar, podem ser verificados *nomos* e *physis* no clima intelectual do séc. V a.C. como mutuamente excludentes. Aquilo que existia por *nomos* não existia por *physis*. Assim, *physis* é entendida como natureza ou totalidade, uma permanente fonte material, bem como a constituição ou o conjunto de características de uma coisa particular ou classe de coisas, ou ainda o “jeito como as coisas são”, prevalecendo em ambos a propriedade dos seres tal como são, por direito ou por vontade. (KERFERD, 2003, p. 189-190).

⁶ *Nomos* É a lei, o costume e a convenção. (KERFERD, 2003 p.190).

⁷ Mérito ou qualidade nos quais alguém é o mais excelente; excelência do corpo; excelência da alma e da inteligência. Virtude é a sua tradução costumeira porque foi traduzida para o latim por *virtus*, que significa, inicialmente, força e coragem e só depois, excelência e mérito moral e intelectual. A *arete* indica um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que forma um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser educados e as instituições sociais nas quais esses valores se realizam. A *arete* se refere à formação do *aristos*: o melhor, o mais nobre, o homem ideal. (CHAUI, 2002, p. 495).

devemos buscar suas origens na própria história da educação do povo grego. Tal relação é confirmada pelo fato de que já observamos no período arcaico de Homero indícios da presença de modelos (os heróis) de virtude a serem copiados pelos representantes dos setores abastados da sociedade grega (a aristocracia guerreira).

Ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se pode utilizar a história da palavra *Paideia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque esta palavra só aparece no século V a.C. (...) O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *Arete*, que remonta aos tempos mais antigos. (...) É as concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de *Arete* que se concentra o ideal de educação dessa época. (JAEGER, 1994, p. 25).

Outro aspecto importante a este respeito a ser destacado está relacionado ao fato de que neste mesmo período a educação era uma tarefa a ser exercida exclusivamente pelos poetas, que determinavam por influência das musas os modelos de conduta ética e moral dos indivíduos ou de uma classe desses. Sendo Homero, como sugere Platão, “o educador de toda Grécia” (cf. *República*, livro X)”.

A primeira tentativa de educação na Grécia antiga, a do chamado período homérico, não possuía nenhuma organização institucional de caráter estatal ou um método específico. Era um tipo de formação que consistia fundamentalmente num treino de atividades práticas definidas. O treino para as necessidades mais humildes da vida era realizado em casa e estava ligado às classes mais humildes. Contudo, a educação homérica continha os germes da teoria do desenvolvimento de modelos de homem. Compreendia o duplo ideal do homem de ação e de sabedoria.

Do ponto de vista etimológico o termo *arete* está relacionado aos verbos *aresko* (agradar), e *aretao* (prosperar ou ser feliz), e ainda ao adjetivo *arestos* (agradável). A palavra *arete* liga-se também ao *aristos*, superlativo do adjetivo *agathos* (bom), que quer dizer, portanto, boníssimo, ótimo, excelente (donde a vantagem de traduzir *arete* por “excelência”). A palavra vai ampliando seu campo de significação e assumindo outros sentidos deixando claro o fato de a língua ser viva e acompanhar a dinâmica de transformação social. Sabe-se, no entanto, que o primeiro registro do uso literário do termo *arete* se encontra na poesia épica de Homero.

A *arete*, portanto, é uma noção que, como já foi dito, está diretamente ligada à *paideia* e constitui o elemento central para estudar a formação do homem grego em suas

origens. Como sugere Jaeger, “é no conceito de *arete* que se concentra o ideal de educação dessa época” (JAEGER, 1995, p. 25). Conceito difícil de ser estudado, assumiu diferentes compreensões dentro da história da filosofia e, dentro da própria constituição do pensamento antigo, mítico e filosófico, possuía sentidos diferentes. Chegaremos a essa conclusão ao analisarmos o significado desse conceito nas obras de Homero e Hesíodo, dos vários representantes da sofística e no contexto da filosofia socrático-platônica-aristotélica. Variando de uma compreensão mais política e prática em determinado momento, para uma compreensão mais ética e moral em outros.

Do período arcaico das epopeias ao período clássico da filosofia, o conceito de excelência assumiu diferentes sentidos e é sempre importante frisar que esses sentidos estão diretamente relacionados às necessidades políticas e sociais vivenciadas pelo homem concreto. Assim, ele oscilou entre a moral cavalheiresca, a rigidez do trabalho do homem do campo e o exercício pleno da cidadania. O homem nobre, o homem do campo e o cidadão da *polis*, cada um à sua maneira, construíram um sentido para *arete* e a puseram em prática na *paideia* respectiva.

Assim, podemos afirmar, ao menos provisoriamente, que a *arete*, da forma como é pensada na Grécia antiga em estreita relação com a *paideia*, inclusive entendida como condição para a correta compreensão da formação do homem, busca alcançar como resultado, via a construção de modelos que são os heróis e os deuses, o aperfeiçoamento do indivíduo naquilo que se refere ao seu comportamento ético, moral e estético. Ainda segundo Jaeger, o conceito de *arete* até pode ser vertido por “virtude” ou “excelência”, mas seu significado não se esgota nestes, existindo no contexto grego outros sentidos para o termo, como acontece com o termo *paideia*.

Quanto à questão das origens e dos sentidos da *arete* para o povo grego, não há outro caminho possível que não seja remeter ao período da poesia épica e mais especificamente a Homero, o grande poeta e educador da Hélade, situado aproximadamente entre os séculos XII e VIII a. C., em cujas obras ressoa todo um passado imemorial de cultura ágrafa e transmissão oral. Suas obras fundamentais que chegaram até nós são os poemas *Ilíada* (cerca de 16 mil versos) e *Odisseia* (cerca de 12 mil versos). Essas obras exerceram sem dúvida nenhuma uma poderosa influência na formação cultural do homem grego, em sentido tanto ético quanto estético. Seu fundamento pedagógico residia na construção de modelos ou exemplos da mitologia que, transpostos para a realidade, representavam a forma de conduta e o tipo de virtude que deveria orientar o

indivíduo na vida em sociedade e que, em última instância, deveria ser seguido por todos. No contexto da poesia arcaica, a ideia de excelência está diretamente associada à aristocracia guerreira ou à nobreza de caráter e o modelo de homem virtuoso é aquele que, a partir do exemplo do guerreiro, congrega em si as principais qualidades físicas, espirituais, intelectuais e morais. Esse conjunto de qualidades fazia do indivíduo um homem de **honra** (*time*).

A formação do homem segundo a educação aristocrática tinha como princípio básico a manutenção da posição social hierárquica: a excelência era passada de pai para filho com exemplos oriundos da tradição. Menosprezando em grande medida a formação de caráter intelectual, era dada maior importância para a formação do corpo e do caráter, que, em linhas gerais, caracterizam uma sociedade guerreira e bélica. É importante frisar que esse tipo de educação não desaparece com o surgimento de uma sociedade mais urbana, esses valores continuaram presentes em cidades como Atenas.

O conceito de *arete* cunhado no bojo das epopeias homéricas enseja em si a ideia de um conjunto de qualidades ou virtudes transmitidas nas comunidades de maneira inconsciente. Essa concepção pressupunha essencialmente:

De modo geral, a virtude denotada por *arete* compreendia todas aquelas qualidades que, no homem, contribuíam para o sucesso na sociedade grega e que seguramente garantiam admiração dos seus concidadãos, sendo acompanhada, em muitos casos, por substanciais recompensas materiais. A possibilidade de serem ensinadas haveria de ter uma influência fundamental no funcionamento e na estrutura da sociedade na qual o ensino se realizasse. (KERFERD, 2003, p. 223).

Assim, o conceito de *arete* denotava as virtudes que deveriam fazer do homem um líder por natureza (pelo conjunto de qualidades que reunia) na sua comunidade. Esse quadro vigorou até meados do século V a. C., aproximadamente, quando se defendia a tese de que a *arete* no homem estava condicionada à reunião de certos dons naturais ou mesmo divinos, os quais, por sua vez, eram associados ao bom nascimento e geração. Seu cultivo, ou seja, a passagem dessas virtudes naturais de uma geração a outra, se dava pela educação informal ou inconsciente. À medida que a criança ia amadurecendo era confrontada com os exemplos ou modelos de homens extraídos da família, da comunidade e, fundamentalmente das epopeias homéricas. O homem deveria tornar-se semelhante a um herói ou, pelo menos, aproximar-se o mais possível desse ideal. Segundo Guthrie:

(...) *Arete*, quando usada sem qualificação, denotava as qualidades de excelência humana que fazia do homem líder natural em sua comunidade, e até então crera-se que ela dependia de certos dons naturais e mesmo divinos que eram marca do bom nascimento e geração. Eram definitivamente assuntos da *physis*, cultivada, à medida que o rapaz crescia, pela experiência de viver com o exemplo de seu pai e pessoas mais velhas buscando segui-lo. Assim, eram transmitidos naturalmente e raramente de maneira consciente, uma prerrogativa da classe que nasceu para governar, e a ideia de que poderiam ser implantados por alguém de fora, que oferecia instrução esquemática por pagamento, era anátema aos pais da velha escola. Daí a urgência posta a um jovem como Mênon – bem-nascido e rico e, todavia, discípulo e admirador de Górgias – da questão que ele lança sobre Sócrates no começo do diálogo que leva o seu nome: ‘podes dizer-me, Sócrates, se a *arete* pode ser ensinada? Ou ela é assunto de prática, ou aptidão natural, ou o quê?’. (GUTHRIE, 2007, p. 29.)

Portanto, a ideia de *arete* nasce no período arcaico e é verbalizada na epopeia como um conjunto de virtudes passadas às gerações mais novas de forma inconsciente, sem uma técnica específica, pressupunha uma concepção de *paideia* como *physis*⁸, cujas leis estavam escritas no cosmo desde sempre, eram vistas como princípios naturais que não dependiam da ação consciente e intelectual do homem concreto. Desses princípios naturais, eternos e imutáveis derivam as leis que governam o mundo natural e as estruturas da sociedade. Trata-se de uma cosmovisão que se funda na noção de *physis*.

Por volta do século V a. C., a concepção de excelência aristocrática que é exposta de forma riquíssima nas epopeias de Homero entra em declínio, muito embora não desapareça definitivamente, e ganha relevância um novo tipo de *arete* vinculada às transformações sociais e políticas pelas quais o mundo grego vinha passando a partir do surgimento e da consolidação da vida na *polis*. A excelência do cidadão não estava mais ligada ao sangue e à relação familiar, mas ao processo pedagógico de formação que é consciente e deriva da experiência. A figura do político que se institui pelo diálogo e pela persuasão se sobrepõe gradativamente à figura exemplar do herói. O surgimento da vida na *polis* faz surgir, assim, a ***arete como logos***.

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre

⁸ O sentido de *physis* emerge de um estudo dos Pré-Socráticos. Pode-se traduzir seguramente por “natureza”, embora quando ocorre junto com *nomos*, a palavra “realidade” às vezes tornará imediatamente mais claro o contraste. (GUTHRIE, 2007, p. 57).

outrem. Esse poder da palavra - que os gregos farão uma divindade *Peitho*, a força de persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos ditos dos reis quando pronunciava soberanamente a *Themis*; entretanto, tratava-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação”. (VERNANT, 2006, p. 53-54).

Os requisitos necessários para o pleno exercício da vida pública na *polis* deixaram de ser uma questão de sangue e hereditária e passaram a depender do próprio indivíduo e do esforço particular, ou seja, possível de ser conquistada por meio da instrução de um mestre que dominava essa técnica (*tekhne*⁹), necessária à formação do homem público (o cidadão). É nesse contexto que ganha importância a prática dos sofistas como professores de retórica e dialética, bem como os debates em torno da possibilidade ou não de ensino da *arete*. Este tema será retomado de forma mais abrangente nos capítulos II e III.

A passagem (tratada aqui numa perspectiva dialética, segundo a qual o novo, a síntese, supera conservando os elementos do velho, a tese e a antítese) da *paideia* nessa concepção naturalista (ordem natural que não depende da ação humana) para uma concepção fundada no *nomos*, só começa a se desenhar em linhas mais visíveis por volta do século VI a. C. Vários e complexos fatores de ordem histórica, muitas vezes tomados de forma isolada equivocadamente, contribuíram para a emancipação ou pelo menos maior autonomia, que teve como consequência uma nova concepção do conceito ou ideia de *paideia* e por extensão do conceito de *arete*:

1. As mudanças de ordem econômica, social, política e cultural que vinham sendo implementadas em Atenas desde o século V a. C.;
2. e o aparecimento de professores de retórica, filósofos, oradores, e, em linhas gerais, intelectuais estrangeiros em sua grande maioria que chegaram a Atenas denominados sofistas.

⁹ **Técnica** (do lat. *technicus*, do gr. *technikos*) **1.** Conjunto de regras práticas ou procedimentos adotados em um ofício de modo a se obter os resultados visados. Habilidade prática. Recursos utilizados no desempenho de uma atividade prática. Ex.: a técnica de pesca com anzol, a técnica da preparação do solo para o plantio. **2.** Em um sentido derivado sobretudo da ciência moderna, aplicação prática do conhecimento científico teórico a um campo específico da atividade humana. Ciência aplicada. Ex.: o desenvolvimento da física, sobretudo da mecânica, no período moderno, possibilita como aplicação desse conhecimento a técnica da construção da máquina a vapor e de uma série de outros mecanismos, motores etc. Na concepção clássica, na Grécia antiga, entretanto, não havia interação entre ciência e técnica. A ciência como teoria era considerada um conhecimento puro, contemplativo, da natureza do real, de sua essência, sem fins práticos. A técnica por sua vez era um conhecimento prático, aplicado, visando apenas a um objetivo específico, sem relação com a teoria. (JAPIASSÚ-MARCONDES, 2001, p. 181).

Procuraremos ressaltar que esses dois fatores, um de ordem econômica, social e política e outro no campo do pensamento, devem ser pensados de forma articulada no processo de transformação da *paideia* e de surgimento de um novo modelo, em cujo âmbito a própria noção de *paideia* passa a ser tratada explícita e conscientemente. Foi a partir dessas transformações que o processo de formação do homem grego passou a fazer parte da própria reflexão da filosofia grega. Como diz Jaeger (1995, p. 345), “o interesse cada vez maior da filosofia pelos problemas do homem, cujo objeto determina com exatidão cada vez maior, é mais uma prova da necessidade histórica do desenvolvimento dos sofistas”. A reflexão filosófica, que até aquele momento estava fortemente marcada pela questão da *physis* e da busca pela *arkhe* (a filosofia pré-socrática), passou também a ser encarada como parte da mais elevada *arete* humana, agregando em si o conjunto de todas as experiências espirituais e de ordem prática que, a partir desse momento, serão frutos da ação consciente do homem.

O conceito explícito de *paideia* surge, ou pelo menos ganha relevância primordial, no momento mesmo em que a civilização grega estava em seu apogeu¹⁰ e desejante de refletir no campo político (a democracia), artístico (a tragédia grega¹¹) e filosófico (o movimento sofista e a filosofia socrático-platônica), sobre como a educação poderia dar conta da formação de um “novo homem” que deveria se inserir numa nova sociedade não mais fundamentada nas relações de sangue mas, doravante, no debate público e no uso da palavra que deve buscar consensos, mesmo que provisórios. Vale ressaltar que essas transformações não abolem todo tipo de privilégio que ainda determinava as condições de vida na *polis* grega, acima de tudo no que diz respeito ao acesso à educação, cada vez mais condição de sucesso e prestígio intelectual e econômico.

(...) O nascimento da *paideia* grega é o exemplo e o modelo deste axioma capital de toda a educação humana. A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *arete* só era acessível aos que tinham sangue divino. (JEAGER, 1995, p. 336-337).

¹⁰ Apresentaremos resumidamente as características históricas, sociais e culturais desse período (séculos IV e V a. C.), no capítulo II dessa dissertação onde abordaremos também os aspectos teóricos e filosóficos do movimento sofista.

¹¹ “A tragédia não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurada sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro, ela se toma, de certo modo, como objeto de representação e se desempenha a si própria diante do público”. (VERNANT-VIDAL-NAQUET, 1999, p. 10).

Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. No fundo não era senão uma nova forma de educação dos nobres. É certo que em nenhum outro lado tiveram todos, mesmo os simples cidadãos, tantas possibilidades de adquirir os fundamentos de uma cultura elementar, como em Atenas, embora o Estado não tivesse escola na mão. Mas os sofistas dirigiam-se antes de mais nada a um escol, e só a ele. Era a eles que acorriam os que desejavam formar-se para a política e tonar-se um dia dirigentes do Estado. (JEAGER, 1995, p. 339).

Como conceito filosófico e pedagógico, a palavra *paideia* não está presente em todos os períodos da história do mundo grego antigo. Os relatos mais antigos de seu uso na cultura grega datam aproximadamente do século V a. C., na peça de Ésquilo¹², *Sete contra Tebas*, e referia-se fundamentalmente à educação tradicional de meninos¹³. Ainda segundo o iminente helenista Jaeger, podemos traduzi-la por cultura, desde que nossa compreensão desse termo seja “a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo¹⁴”. É evidente, portanto, que, compreendido dessa forma, o termo não se limita a descrição dos processos formativos adotados por um povo ou comunidade numa determinada época. É antes, a própria forma de organização social e dos costumes relacionados em última instância à construção de um ideal de homem e da percepção da vida por este homem concreto. Dar conta nesse sentido, da noção de indivíduo como parte de um todo, de uma comunidade.

Outro aspecto importante na tentativa de construir uma interpretação do conceito de *paideia* na vida dos gregos não pode ignorar que na sua base estão três figuras constitutivas da própria identidade dos gregos, são eles o **poeta**, o **homem de Estado** e o **sábio**.

(...) No entanto, os grandes homens da Grécia não se manifestam como profetas de Deus, mas antes como mestres independentes do Povo e formadores dos seus ideais. Mesmo quando falam em forma de inspiração religiosa, está assenta no conhecimento e formação pessoal. Mas por mais pessoal que esta obra do espírito seja, na sua forma e nos seus propósitos, é considerada pelos seus autores, com vigor infatigável, uma função social. A trindade grega do poeta

¹² Ésquilo (525-456), filho de Eufóron, nasceu no último ano da 63ª Olimpíada, isto é, em 525, trinta anos antes de Péricles e de Sófocles, 45 anos antes de Eurípides, no povoado ático de Elêusis, a oeste de Atenas, a cidade dos famosos “Mistérios” celebrados em honra de Deméter e de sua filha Perséfone. Ele pertencia, dizem, a uma família nobre, “nobreza” que lhe foi talvez atribuída por causa da grandeza do seu estilo e do seu teatro. De acordo com uma dessas lendas que os gregos estimavam, Dioniso lhe teria aparecido em sonho quando era criança e lhe teria revelado sua vocação poética. (THIERCY, 2009: p. 17).

¹³ “Segundo Jaeger, até o século V a. C. a palavra *paideia* tinha o simples significado de “criação de meninos”, em nada semelhante a ao sentido elevado que adquiriu mais tarde, e que é o único que nos interessa aqui”. (JEAGER, 1995, p. 25).

¹⁴ Idem, p. 7.

(ποιητής), do homem de Estado e do sábio (σοφός) encarna a mais alta direção da nação. (Jaeger, p. 17).

Nas figuras fundamentais da história do estado grego antigo, como Sólon¹⁵ e Péricles¹⁶, encontramos esses pilares formativos da *paideia* grega que, por extensão são também modelos de homem e da conduta ético de toda sociedade grega. A tríade poeta, homem de Estado e sábio permanecerá por um longo período como elemento fundante da cultura grega, em que pesem as grandes transformações sofridas pelo mundo grego durante sua história. É nessa tradição encarnada por essas três figuras que encontraremos o modelo ideal de homem que caberá à educação, pensada pelos filósofos, forjar no futuro cidadão da *polis*.

Para ampliarmos nossa discussão sobre o conceito de *paideia* para os gregos, devemos acrescentar ao fato de que ele está diretamente ligado ao conceito de *arete*, a percepção de que este expressa também o mais elevado ideal de formação do homem grego, trata-se de um conceito de grande importância e dimensão que pressupõe também o conjunto da vida espiritual dos gregos, sendo, segundo Jaeger, limitado pensarmos que expressões modernas como “civilização, cultura, literatura ou educação,”¹⁷ dão conta da riqueza de seu significado.

Ora, a *paideia* de acordo com a compreensão dos gregos, não constitui um ente ou coisa que se possa acrescentar ao indivíduo ou à própria comunidade de forma mecânica. É antes uma questão que está intrinsecamente articulada à própria existência do homem e da cidade. Parte-se do princípio da necessidade de se formar um homem de espírito elevado, formar as futuras gerações com o olhar desse espírito, tendo em vista a ideia de perfeição em seu sentido platônico ou para o pleno exercício da vida pública como pensavam os sofistas, como nos projetos em disputa no século V. O sentido da *paideia* está, portanto na busca incessante dessa nova *arete*, ou seja, formar o cidadão político, inseparável do que seria uma excelência em sentido ético ou moral.

¹⁵ Em 594 a.C., Sólon (638 a.C. – 558 a. C.), aproveitando-se da tradição ateniense das discussões públicas realizadas pelas assembleias dos *gene* (pois, embora oligárquico e, as vezes, tirânico, o poder nunca fora privilégio de um monarca que enfeixava em suas mãos a autoridade religiosa, militar e legal), ergueu barreiras para separar o poder dos *gene* e a *polis*, instituindo leis válidas para todos os membros da cidade e que não poderiam ser violadas pelas tradições e costumes patriarcais ou despóticos. (Chauí, 2002. p: 131).

¹⁶ Péricles (c. 495/492 a.C. - 429 a.C.). O período de vai de 440 a 404 a. C., é conhecido como “século de Péricles”, que neste caso se refere a uma época ou uma era e não a um século em sentido estrito, isto é, o período de governo democrático de Atenas em sua plenitude. Neste período a figura de Péricles é fundamental pela sua perspicácia e sabedoria em como conduzir o poder de Atenas. (Chauí, 2002. p: 136).

¹⁷ JAEGER, 1995, p. 1.

Nesse novo contexto, a *paideia* pode ser vista, em um de seus aspectos, como parte de um processo de formação que deve contemplar o homem concreto e a ideia de homem como um todo e, para tanto, busca já na mais tenra idade, educar o corpo e a alma. A *paideia* é concebida para suprir as necessidades de uma formação bastante ampla que contemple os aspectos políticos, éticos, intelectuais, artísticos e culturais. Esse programa era uma realidade, uma vez que tinha que estar em consonância com a necessidade de formar um cidadão que busca exercer seus direitos a partir de um ideal democrático mesmo que nem todos concordassem com essa visão.

Logo, podemos destacar que a *paideia* possui uma dimensão pedagógica que pode ser pensada como um método de formação completa do ser humano, pois, na busca pelo ideal, contempla fatores coletivos e individuais. Parte-se do pressuposto de que a comunidade e o indivíduo são reciprocamente responsáveis pela forma como se constitui a própria existência. Isso quer dizer que por um lado, por meio dos grandes autores e obras, constitui-se um ideal de cultura e de homem e, por outro, na via prática, busca-se dar conta de um ser racional que tenha como finalidade última praticar ações que elevem a cidade e visem ao bem comum que não exclui o sucesso na vida privada.

Segundo Claude Mossé, historiador e helenista francês,

é um conceito muito mais amplo que busca dar conta de todas as atividades formativas e culturais e que se desenvolveram a partir da segunda metade do século V. Este conceito abrange todo o processo educacional ateniense, consistindo em práticas intelectuais (como escrita e leitura), práticas físicas (esportes, caça), militares (efebia), além dos valores éticos que eram necessários à convivência na *polis*. (MOSSÉ. 1997. p.107-108).

Neste sentido, o conceito serve como uma referência cultural e intelectual que traria ao futuro cidadão os pré-requisitos necessários para a vida na *polis*.

A *paideia* está fundada, portanto, na busca de um ideal de homem a ser formado por meio de uma educação consciente posta em prática pela comunidade que em última instância deve propiciar uma mudança interior de caráter ético e intelectual que transforme a visão e a relação do homem com o mundo exterior, permitindo a todos os membros da comunidade, ou pelo menos aqueles que possam pagar ou que tenham naturalmente condições de exercer papéis de destaque na sociedade, desenvolver um conhecimento próprio da realidade e interferir de forma consciente e politicamente nos rumos da sociedade.

Dessa forma, o conceito de *paideia* pode ser compreendido sob dois aspectos que são diferentes, porém, complementares e não excludentes entre si:

1. De forma mais abrangente, como cultura, que representa o conjunto das características essenciais de uma determinada comunidade e pressupõe a totalidade de suas manifestações sociais, artísticas, intelectuais, religiosas e políticas. Tais manifestações são expressas nos mais diversos tipos literatura, na filosofia e na ciência e resultam num ideal a ser comunicado;
2. De forma mais específica, como formação ou educação, que por meio da concepção de um ideal põe em prática um esforço de formação do homem concreto (o cidadão, o herói ou o rei-filósofo), ou seja, um homem que esteja ciente de seu papel na sociedade. Trata-se, assim, de um esforço coletivo no sentido de conquistar a formação de um tipo elevado de ser humano.

A clara e correta compreensão do conceito de *paideia* no contexto da Grécia antiga passa pelo entendimento das circunstâncias, da preponderância do pensamento mítico para o momento em que o *logos* assume a responsabilidade de compreender ou pelo menos descrever o real.

Assim, no que diz respeito a discussão em torno das rupturas e continuidades entre mito e filosofia, parece-nos muito feliz e rigorosa a posição adotada pelo helenista J.P. Vernant, expressa no trecho a seguir:

Já não se trata de encontrar na filosofia o antigo, mas de destacar o verdadeiramente novo: aquilo que faz, precisamente, com que a filosofia deixe de ser mito para ser filosofia. Cumpre, por conseguinte, definir a mutação mental de que a primeira filosofia grega dá testemunho, precisar sua natureza, sua amplitude, seus limites, suas condições históricas. (VERNANT in VILHENA, 1958, p. 82 Apud CHAUI, 2002, p. 36).

Logo, de acordo com o entendimento de Vernant, nos parece que as filosofias de Sócrates, dos sofistas, de Platão e de Aristóteles constituíram uma nova forma de se pensar o ideal ou modelo perfeito de homem. É a *paideia* a formação necessária para se alcançar tal ideal agora profundamente racionalizado.

Sob a égide da antiga tradição mitológica, o ideal de homem na Grécia tem sua expressão máxima nas obras de Homero e Hesíodo. Ao se refletir sobre o ideal de homem no período arcaico só se pode começar por Homero, “o educador de toda Grécia”, como já afirmara Platão.

A *paideia* grega tem seu grande corolário na filosofia de Platão¹⁸ que trava com grande parte dos representantes do movimento sofista (pelo menos os grandes representantes da primeira sofística: Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini), um duro debate em torno das mais importantes questões daquele período. É de Platão que o movimento sofista recebe o seu mais duro golpe e os menos gentis adjetivos. É preciso deixar evidente que se Platão trata da sofística em diversas obras é porque a filosofia dos sofistas (se é que é possível falar em um pensamento unitário desses pensadores¹⁹) era um tipo de pensamento a ser rebatido e, portanto, a ser levado muito a sério. Parte desse embate se dá por conta da influência e do grande alcance, bem como da coerência, da *paideia* dos sofistas. Segundo Jaeger:

(...) é a origem da educação no sentido estrito da palavra: a *paideia*. Foi com os sofistas que esta palavra, que no século IV e durante o Helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais a sua importância e a amplitude de seu significado, pela primeira vez foi referida à mais alta *arete* humana e, a partir da criação dos meninos – em cujo simples sentido a vemos em Ésquilo, pela primeira vez –, acaba por englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, no sentido de uma formação espiritual consciente. No tempo de Sócrates e de Platão, está perfeitamente estabelecida esta nova e ampla concepção da ideia de educação. (JAEGER, 1995, p. 335).

Como ápice da *paideia* grega entendida como *kalokagathia*, a *paideia* platônica pensa a essência humana como totalidade que se realiza na unidade da *arete*; pleiteando a construção da cidade perfeita é que se pode pensar por extensão a formação do homem ideal tendo como referência o paradigma da excelência humana, ou a ideia de bem²⁰. A construção de um paradigma que sirva de referência última e ideal a ser buscado constitui

18 Platão (c.427-348 ou 347 a.C.) Filósofo grego, discípulo de Sócrates, Platão deixou Atenas depois da condenação e morte de seu mestre (399 a.C.). Peregrinou doze anos. Conheceu, entre outros, os pitagóricos. Retornou a Atenas em 387 a.C. com 40 anos, procurando reabilitar Sócrates, de quem guardava a memória e o ensinamento. Retomou a teoria de seu mestre sobre a “ideia”, e deu-lhe um sentido novo: a ideia é mais do que um conhecimento verdadeiro: ela é o ser mesmo, a realidade verdadeira, absoluta e eterna, existindo fora e além de nós, cujos objetos visíveis são apenas reflexos. A doutrina central de Platão é a distinção de dois mundos: o mundo visível, sensível ou mundo dos reflexos, e o mundo invisível, inteligível ou mundo das ideias. (JAPIASSÚ-MARCONDES, 2001, p. 151).

¹⁹ A diversidade e complexidade das teses dos principais representantes da primeira sofística serão tratadas de forma mais abrangente nos capítulos II e III.

²⁰ “Quem não for capaz de definir com palavras a ideia de bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível, não dirás que uma pessoa nestas condições conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contato com alguma imagem é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida atual a passa a sonhar e a dormir, pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descera ao Hades para lá cair num sono completo?” (PLATÃO, *República* 534 b-c.)

um importante elemento que norteia a educação e, portanto, a formação do homem. Somente uma medida (ideia) perfeita pode orientar uma prática que busque se aproximar ao máximo da excelência da ação, moral ou política (o mundo do *ethos*). Para Platão os paradigmas da ação são as formas ou essências eternas, modelos cujos sensíveis não passam de cópias imperfeitas.

–Um paradigma, portanto, é o que desejávamos alcançar, quando procurávamos saber como é a justiça em si mesma e o homem inteiramente justo, se é que pode haver alguém nessas condições, e também a injustiça e o indivíduo injusto em grau máximo. Assim, com os olhos fixos nesses dois tipos, no que respeita a felicidade que revelarem, ou o contrário disso, seremos forçados a concluir para nós mesmos que quanto mais nos assemelharmos a um ou outro, tanto mais igual à deles será a nossa sorte, respectivamente, sem intenção de demonstrar que esses dois modelos podem realmente existir. (Platão, Republica. 472 c.).

Compreender e pensar a educação como ideia, como é o caso de Platão, significa acima de tudo buscar compreender o sentido, a natureza e o fim da formação.

A boa educação se revela na capacidade de proporcionar ao corpo (*somata*) e à alma (*psykhas*) toda a beleza (*kallista*) e excelências (*arete*) possíveis. Eis um princípio que se me afigura muito bem fundamentado. (PLATÃO. *Leis* VII 788c-d.)

Dar ao educando uma formação plena em todos os sentidos e que se oriente no sentido do aprimoramento do espírito humano tendo como norte a realização do ideal de justiça, para Platão uma das virtudes por excelência, e condição para uma vida feliz na *polis* associado à condução da razão na busca da verdade (*aletheia*), eis o tipo de formação ideal na concepção do discípulo mais famoso de Sócrates²¹.

²¹ Sócrates (c.470-399 a.C.) A vida de Sócrates nos é contada por Xenofonte (em suas *Memorabilia*) e por Platão, que faz dele o personagem central de seus diálogos, sobretudo *Apologia de Sócrates* e *Fédon*. Ele nasceu em Atenas. Sua mãe era parteira, seu pai escultor. Recebeu uma educação tradicional: aprendizagem da leitura e da escrita a partir da obra de Homero. Conhecedor das doutrinas filosóficas anteriores e contemporâneas (Parmênides, Zenão, Heráclito), participou do movimento de renovação da cultura empreendido pelos sofistas, mas se revelou um inimigo destes. Consolidador da filosofia, nada deixou escrito. Participou ativamente da vida da cidade, dominada pela desordem intelectual e social, submetida à demagogia dos que sabiam falar bem. Convidado a fazer parte do Conselho dos 500, manifestou sua liberdade de espírito combatendo as medidas que julgava injustas. Permaneceu independente em relação às lutas travadas entre os partidários da democracia e da aristocracia. Acreditando obedecer a uma voz interior, realizou uma tarefa de educador público e gratuito. Colocou os homens em face da seguinte evidência oculta: as opiniões não são verdades, pois não resistem ao diálogo crítico. São contraditórias. Acreditamos em saber, mas precisamos descobrir que não sabemos. A verdade, escondida em cada um de nós, só é visível aos olhos da razão. Acusado de introduzir novos deuses em Atenas e de corromper a juventude, foi condenado pela cidade. Irritou seus juízes com sua mordaz ironia. Morreu tomando cicuta. É conhecido seu famoso método, sua arte de interrogar, sua “maiêutica”, que consiste em forçar o interlocutor a desenvolver seu pensamento sobre uma questão que ele pensa conhecer, para conduzi-lo, de consequência em consequência, a contradizer-se, e, portanto, a confessar que nada sabe. As etapas do saber são: a) ignorar sua ignorância; b) conhecer sua ignorância; c) ignorar seu saber; d) conhecer seu saber. Sua famosa expressão “conhece-te a ti mesmo” não

A *polis* dos séculos V e IV a.C. é, sem sombra de dúvida, o marco referencial para a compreensão do grande movimento cultural que põe frente a frente a filosofia socrático-platônica e o movimento sofista. Essa relação não é de pura negação, antes pressupõe a interação das duas concepções, ora rechaçando ora absorvendo de forma crítica e dialética elementos constitutivos do pensamento da época.

Ao refletir sobre os fundamentos da *polis* perfeita, reflexão feita durante todo o texto da *República*, Platão, por meio da personagem de Sócrates, propõe expulsar a poesia e os poetas da sua cidade por entender que a poesia mimética mutila o discernimento e que constitui uma barreira que impede o acesso ao verdadeiro conhecimento.

Em relação aos assuntos mais importantes e belos sobre os quais tratou Homero, como a guerra, a estratégia, a organização política e a educação dos homens, é justo que a ele nos dirijamos perguntando: “Meu caro Homero, se em relação à excelência não estás a três graus distante da verdade, sendo um demiurgo de simulacros, a quem definimos como imitador, mas estás [distante] apenas por dois graus, e tenhas de fato conhecido quais as ocupações tornam os homens melhores ou piores, no âmbito público e no privado, diga-nos qual das cidades foi, por tua causa, melhor administrada? (...)”. Apontaria ele alguma? Creio que não, respondeu Gláucon. (PLATÃO, *República* 599c-e)

Nesse sentido, Platão reconhece a importância dos poetas na formação do homem, mas passa a poesia pelo crivo da crítica racional e funde o sábio e o homem de Estado na figura do rei-filósofo, figura que desempenhará um papel de destaque na *paideia* platônica. Pois, como sugere o próprio, é preciso formar reis como se fossem filósofos.

O verdadeiro homem de estado, este dirigente, este Rei ideal que urge plasmar, distinguir-se-á de todas as suas contrafações por possuir a ciência, a ciência crítica e direta do comando, o sentido técnico que, no grego de Platão, reveste a palavra, a saber, o de ciência verdadeira, fundada em razões, por oposição à opinião vulgar. (MARROU. 1999. p 110.)

É fato, portanto, que a *paideia* não é fruto da iluminação genial dos poetas e filósofos e muito menos decorrente da intervenção divina. Ela nasce das contradições e necessidades mais concretas da vida urbana, que, como consequência das transformações

é uma investigação psicológica, mas um método de se adquirir a ciência dos valores que o homem traz em si. “O homem mais justo de seu tempo”, diz Platão, foi condenado à morte sob a acusação de impiedade e de corrupção da juventude. Seria sua morte o fracasso da filosofia diante da violência dos homens? Ou não indicaria ela que o filósofo é um servidor da razão, e não da violência, acreditando mais na força das ideias do que na força das armas? (Disponível em <https://filosofiaesociologianoensinomedio.blogspot.com/2018/02/socrates-e-filosofia.html>. Acesso em 15 de set. de 2020.)

materiais, coloca na ordem do dia a exigência de um sistema educativo que desse conta de atender ao novo ideal de homem. Tal projeto será, como a política, o teatro, a filosofia, a poesia e todos os setores da cultura grega, palco de uma intensa disputa teórica que ganhará voz com o movimento sofista e a crítica platônica ao movimento.

A utopia platônica, da qual a *paideia* é parte essencial, expressa, assim, um retorno ao modelo aristocrático de poder, livre do modelo heroico das epopeias homéricas, racionalizada em todos os seus aspectos, em oposição a democracia vigente. Ao desconfiar das decisões do cidadão comum (do homem político dos sofistas) incapaz de conhecer a ciência política, pois está preso no reino da *doxa*, Platão propõe, por meio de uma *paideia* específica e limitada a um pequeno grupo, a formação de um novo modelo de homem (o sábio, responsável pelos destinos da *polis*) é a sofocracia (etimologicamente, “poder dos sábios”) como forma perfeita de governo.

A *paideia*, entendida como a formação integral do homem em seu sentido próprio e essencial constitui, durante toda trajetória da cultura grega do período arcaico ao clássico, uma idealização, isto é, a construção de um “modelo ideal de homem”. Na introdução de seu livro *Paidéia: a Formação do Homem Grego*, Werner Jaeger observa que a ideia formativa de ser humano em sua essência não nasce na esfera do sensível, do mutável, não tem sua origem no individual, senão que, tem sua origem “(...) no suposto eu autônomo, ergue-se o homem como ideia, (...) ora, o homem considerado na sua ideia, significa a imagem do homem genérico na sua validade universal e normativa”. (JAEGER, 1994, p. 14-15).

Contraopondo-se à concepção platônica de *paideia*, os sofistas tinham como objetivo primordial desenvolver por meio do ensino habilidades e conhecimentos teóricos e práticos que possibilitassem a quem pudesse pagar, o exercício pleno da cidadania. Caracterizava-se pelo caráter técnico e humanista ao mesmo tempo. O sofista era, antes de tudo, um professor e erudito que possuía os conhecimentos necessários para a vida na *polis* democrática. Não seria nenhum exagero estabelecer uma analogia a partir da afirmação do filósofo existencialista francês Jean Paul Sartre segundo a qual o marxismo é a filosofia insuperável do século XX²² e dizer que a sofística é a filosofia insuperável do século de

²² O filósofo francês descreve da seguinte maneira sua relação com o pensamento marxista e como a via no contexto do século XX: “ Ele permanece, pois, a filosofia do nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas. Nossos pensamentos, quaisquer que sejam, não podem se formar se não sobre esse humo; eles devem conter-se no quadro que ele lhes forneceu, perder-se no vazio ou retroceder. (Sartre, 2002. p. 72).

Péricles. É o que buscaremos demonstrar ao longo de toda essa dissertação. Voltemos ao início e vejamos com mais vagar cada um dos pontos assinalados acima.

I.2. O IDEAL DE HOMEM HOMÉRICO E A FORMAÇÃO DA ARISTOCRACIA

Homero, se é que se pode tratá-lo como uma figura histórica ou mesmo como um só homem que corresponda a esse nome, não foi um autor, mas muito provavelmente um compilador e escritor dos textos que compõem as epopeias — o transmissor da memória, do alfabeto, de uma tradição oral mítica, histórica, religiosa, moral e, fundamentalmente, de uma concepção de homem e de uma ideia de como educá-lo para a vida em sociedade.

É impossível afirmar sem chances de erros onde viveu o poeta Homero, ou mesmo se existiu. O historiador da educação Marrou defende a tese de que os textos do poeta grego chegaram a Atenas por volta do século IV a. C., levados por Hiparco, filho do tirano Pisístrato, e considera também que a “composição” de seus grandes poemas datam, a princípio, da metade do século VII a. C. Caso tenha realmente existido, Homero deve ter vivido no século VIII ou VII a. C., nas proximidades da ilha de Quios, no Egeu.

A obra de Homero marca o ponto máximo de uma longa e importante tradição de **aedos** (poetas cantores), e é a essa tradição que ele deve sua temática, sua língua, seu estilo e muito dos recursos que tornam sua obra inteligível e a forma mais brilhante de descrever o seu tempo.

Do ponto de vista estritamente histórico, os poemas homéricos marcam de forma indelével o período arcaico da história da Grécia. Esse período teve início com a chegada dos Dórios à Grécia, fato que ocorreu por volta de 1200 a.C. e que significou o enfraquecimento da cultura micênica. Homero canta a cultura dos grandes heróis, deuses e guerreiros que eram arquétipos de perfeição moral para o nobre homem aristocrático.

Já do ponto de vista do conteúdo, podemos caracterizá-los a partir de uma rígida ética guerreira, onde deuses e heróis travam embates tendo como referência e norte a Honra (*time*) e a excelência (*arete*). O homem de Homero luta e morre visando a glória (*kleos*).

Homero é sem sombra de dúvida um dos grandes da história do Ocidente. Sua influência sobre as várias dimensões e expressões da cultura grega como a religião, a língua, a poesia, a educação, a filosofia é inquestionável e, nesse sentido, é impossível

não o tomar como ponto de partida de qualquer reflexão sobre a Hélade e mais ainda sobre os aspectos antropológicos e filosóficos fundadores dessa cultura.

De acordo com Jaeger (1995, p. 61) o poeta Homero foi o primeiro e maior educador de toda Hélade. Viveu por volta do século VIII a. C., consagrou o gênero épico com suas grandiosas epopeias, *Ilíada*²³ e *Odisseia*²⁴, obras que do ponto de vista histórico e cultural carregam uma importância inigualável e trazem, ao mesmo tempo, uma proposta formadora para o homem da época. O poeta é responsável pela formação de uma classe e de uma importante parte da cultura grega antiga.

Para se pensar de forma adequada e fundamentada os múltiplos sentidos filosóficos da formação do homem grego, assim como era pensado a partir do século V a. C., torna-se necessário voltar nosso olhar hermenêutico ao período homérico, onde se inicia a própria história da educação grega, pelo menos aquela à qual se pode recorrer com o auxílio de registros mais confiáveis.

É interessante perceber que os traços característicos da educação, da formação e da cultura grega já estão presentes num período pré-filosófico ou, como entende Jaeger, no período em que o mito ainda não havia recebido da filosofia uma forma lógica, ou seja, ainda fortemente marcado pelas narrativas cosmogônicas. Para Jaeger, “(...) a história e a filosofia nasceram e se desenvolveram diretamente das ideias relativas à concepção de mundo contidas na epopeia (...) **a epopeia é a raiz de toda a formação superior na Grécia**”. (1994, p. 70).

Ainda segundo, Jaeger (1995, p. 12), “O povo grego é o povo filosófico por excelência”. Esse fato é tributário da forte ligação da filosofia com a arte e a poesia, sendo essa a responsável pela essência do espírito grego. Ou seja, a poesia formou e educou o homem grego.

Como já foi dito, desde a mais tenra idade, a educação grega não pode ser entendida se não levarmos em consideração a estreita relação entre *paideia* e *arete*. O fim último da

²³ A *Ilíada* é a primeira obra da literatura ocidental, um poema épico de mais de 15 mil versos composto por volta de 700 a. C., assim intitulado por relatar um incidente ocorrido durante o cerco dos gregos (denominados aqueus, argivos e dânaos por Homero) a Ílion, cidadezinha na região de Troia (noroeste da atual Turquia). (*Ilíada*, Homero. Tradução de Frederico Lourenço. 2003, p. 7. Introdução de Peter Jones).

²⁴ O filósofo Aristóteles, escrevendo no século IV a. C., apresenta-nos, em seu trabalho conhecido como *Poética*, o que considera a essência da *Odisseia*. “Um homem encontra-se no estrangeiro há muitos anos; está sozinho e o deus Poseidon o mantém sob vigília hostil. Em casa, os pretendentes de sua mulher estão esgotando os recursos da família e conspirando para matar seu filho. Então, após enfrentar tempestades e sofrer um naufrágio, ele volta para casa, dá-se a conhecer e ataca os presentes: ele sobrevive e os pretendentes são exterminados.” (*Odisseia*, Homero. Tradução de Frederico Lourenço. 2003, p. 7. Introdução de Bernard Knox).

paideia é a busca incessante da excelência, ou seja, a perfeição corporal, intelectual e moral como condição para se alcançar a vida feliz (*a eudaimonía*²⁵).

A *paideia* de Homero, grande referência para a *paideia* filosófica que ganhará força a partir da atuação dos sofistas, se sustentava na ideia de que a *arete* constituía uma espécie de excelência física relacionada à arte dos combates, cujos grandes exemplos eram os heróis, e a nobreza era, como a classe possuidora do sangue divino, formada por legítimos herdeiros dessas qualidades. A antiga educação da aristocracia via a *arete* na busca da glória e da honra dos modelos heroicos, mesmo que para alcançar tais atributos a morte fosse um preço a ser pago.

No período em que a aristocracia guerreira se impôs econômica, militar e culturalmente, as epopeias de Homero eram as fontes privilegiadas para educar e formar de forma integral os sujeitos oriundos das classes dominantes. Segundo Manacorda (2010, p. 59), “os indivíduos das classes dominantes são guerreiros na juventude e políticos na velhice, de que é exemplo o velho Nestor, que, embora não combata, está sempre presente no campo de batalha, dando conselhos e sendo obedecido”.

Neste período em que as epopeias constituem as fontes mais importantes para a formação política, moral, ética e intelectual do homem grego, o conceito de virtude (*arete*), entendido como força, coragem, beleza, assume grande importância, uma vez que, eram esses os valores de uma sociedade aristocrática que justificavam os privilégios dos de origem divina. É oportuno também distinguir o conceito de *arete* do conceito de *paideia* que surgiria por volta do século V a.C. *Paideia* é a imagem intelectualizada, abstrata e ideal do ser humano. A *arete* era o ideal de cavaleiro que reunia o refinamento do comportamento palaciano com a força e a bravura do guerreiro, sem conotação moral.

Nesse sentido, vejamos como Jaeger descreve a relação entre as epopeias e a formação do homem grego:

(...). As formas de expressão poética de origem privada e cultural pouco tem a ver com educação. Em contrapartida, os cantos heroicos orientam-se para criação de modelos heroicos por força de sua própria essência idealizadora. O seu significado educativo situa-se a grande distância daquele dos gêneros poéticos, pois reflete objetivamente a vida inteira e apresenta o homem na sua luta contra o destino e em prol da consecução de um objetivo elevado. A didática e a elegia seguem os passos da épica e aproximam-se dela pela forma. Dela recebem o espírito educador que passa mais a outros gêneros (...). (JAEGER, 1994, p. 70).

²⁵ *Eudaimonia* é a felicidade como perfeição ética, como resultado da vida virtuosa. Relaciona-se com *eupraxia*: ação boa, bela e justa; a ação virtuosa. (Chauí. 2002, p. 501).

Neste primeiro ponto do trabalho, portanto, é preciso destacar que, no contexto histórico das poesias e epopeias gregas existem dois grandes e importantes impulsos teóricos para as futuras reflexões filosóficas sobre a *paideia* no século V a. C. Referimo-nos, num extremo, à épica de Homero, apresentada na *Iliada* e na *Odisseia* e, de outro, a poesia de Hesíodo organizada na *Teogonia* e em *Os Trabalhos e os Dias*. Desse duplo movimento que, em última instância, possuem raízes num terreno histórico e social marcado por disputas políticas, desdobram-se a sofística e a filosofia socrático-platônica, portanto, a própria filosofia.

Jaeger, ressalta de forma enfática que, desde os tempos mais remotos em que reinava a compreensão mítica da realidade, a cultura grega já possuía um caráter antropológico, ou seja, **o homem sempre esteve no centro desta cultura**. Em seguida, a própria filosofia que, com os pré-socráticos, partia de uma reflexão sobre a natureza viveu seu apogeu com a sofística e os filósofos clássicos tratando da problemática humana. **É esse caráter eminentemente antropológico da cultura grega, que perpassa todas as expressões dessa cultura, que é preciso destacar.**

Esse caráter antropológico do pensamento grego ganha materialidade no ideal de homem que se forma no contexto histórico do povo grego e que atravessa, como mencionado, todas as expressões desse pensamento. O que é importante ressaltar, e esse é o pano de fundo primordial dessa pesquisa, é o fato de que esse ideal não constitui um vazio de sentido ou uma mera abstração desvinculada das circunstâncias materiais. **O homem que se revela nas obras de poetas, filósofos, políticos e artistas é o homem concreto que se relaciona com o outro, com a comunidade e, no caso particular dos sofistas, com a polis.** É a partir desse pressuposto ontológico que filosofia e educação se articulam, por meio da busca do ideal de homem belo e bom.

Em linhas gerais, entendemos que a gênese da reflexão de caráter antropológico sobre o ideal de homem e seu processo de formação encontram-se em Homero e Hesíodo e já na fase poética ilustram valores de ordem política. Vejamos como o grande helenista francês, J.P. Vernant descreve a origem material dessa duplicidade de movimento que, por caminhos distintos, apresentam dois ideais de homem também distintos e que, em todo caso pode ser considerado o ponto de partida da reflexão filosófica tendo como objeto o homem e seu processo de formação:

O desaparecimento do *Anax*, parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais seu poder devia ter se harmonizado; de um lado as comunidades aldeãs, de outro uma aristocracia guerreira, cujas famílias mais eminentes detêm igualmente, como privilégio de *genos* certos monopólios religiosos. Entre essas forças opostas, lideradas pelo desmoronamento do sistema palaciano, que se vão chocar às vezes com violência, a busca de um equilíbrio, a busca de um equilíbrio, de um acordo, fará nascer, num período de desordem, uma reflexão moral e especulações políticas que vão definir uma primeira forma de sabedoria humana. (VERNANT, 1984, p. 27).

Entendemos que o modelo de educação de Homero funda-se na questão moral da virtude ou do comportamento virtuoso onde o modelo de homem é o herói. Está claro que o comportamento dos heróis representa os nobres e aristocratas e servia de modelo para todos. A tarefa da *paideia* homérica era, por meio do sentimento de compromisso, pertencimento e honra, legitimar a posição social que ocupava a nobreza. O valoroso é sempre o nobre que luta, vence e que, mesmo na morte, se eterniza como exemplo de vida. O herói guerreiro que não temia a morte era o exemplo máximo de virtude e, como a educação se constituía pela mimese (imitação), para se tornar virtuoso bastava seguir o comportamento do herói.

A temática da morte como forma de o guerreiro se eternizar e ser ungido pelo manto da glória e da mais alta honra (e como ela aparece nos poemas de Homero), é tratada de forma brilhante pelo helenista francês Pierre Vernant no artigo *A bela morte do cadáver ultrajado* (VERNANT, 1978.). Para o francês, os heróis estão desde cedo fadados a uma morte gloriosa em combate na plenitude da beleza física e da juventude. A morte confere ao guerreiro a única qualidade que faltava para que ele atingisse a excelência plena que só assim é alcançada, conferindo-lhe a imortalidade pela perenidade da boa fama.

A passagem para o Hades²⁶ é, curiosamente, o único meio possível para um ser finito adquirir a imortalidade (atributo exclusivo dos deuses), a única forma de eternizar seus feitos forjados durante uma vida entregue à violência dos combates. O *aristos* se aproxima dos deuses no momento mesmo da sua morte que, pela valentia e coragem, conserva intacta sua *arete*.

²⁶ No limite da terra, onde o sol se põe e o oceano começa, abria-se o império dos mortos, no qual reinava o poderoso Hades. O mundo subterrâneo era rodeado de todos os lados por pântanos e rios. Portanto, as sombras dos defuntos tinham que passar pelas águas lamacentas do Estige e do Aqueronte para entrar nos domínios de Hades. O barqueiro Caronte aguardava na margem e só aceitava a bordo da sua barca os mortos que tivessem sido sepultados. Os outros, os que não foram encontrados ou foram abandonados, eram condenados a errar eternamente na entrada do Inferno, enquanto esperavam que um vivo resolvesse enterrá-los. (Pouzadoux, 2001. VI, 26.)

A bela morte também é a morte gloriosa, *euklees thanatos*. Ela eleva o guerreiro desaparecido ao estado de glória por toda a duração dos tempos vindouros; e o fulgor dessa celebridade, *kleos*, que adere doravante a seu nome e à sua pessoa, representa o termo último da honra, seu extremo ápice, a *arete* realizada. (VERNANT, 1978, p. 32).

Como a construção do ideal está diretamente relacionada ao contexto histórico, a virtude e honra garantiriam o pertencimento ao grupo dos nobres. Na *Odisseia*, Homero narra a história de Ulisses que é um modelo de comportamento virtuoso dada sua perspicácia e valentia. Representando dessa forma o mundo dos nobres em contraponto ao mundo do homem do campo.

A cultura grega foi historicamente dominada por uma aristocracia, uma espécie de elite guerreira. O período micênico que se estendeu até o ano de 1700 a. C. é marcado pela construção de cidades fortificadas, o que dá à cultura grega seu traço aguerrido. A chegada dos dórios intensifica esse traço e constitui a base concreta das epopeias de Homero.

Os poemas homéricos, portanto, se inserem nesse período em o homem estava sujeito às intempéries da natureza e à violência do próprio homem. Seus valores são reflexos de uma época em que tudo era medido pelo ideal heroico de se diferenciar tanto nas assembleias de guerreiros, pela capacidade de convencer pela palavra, quanto nas batalhas e nos combates. Fica evidente o núcleo desses poemas, um herói que se destaca em relação aos outros por seu valor e força física. Suas ações se fundamentam sempre sobre o conceito de honra. O contexto histórico que constitui o pano de fundo dessas narrativas heroicas são sempre um passado superior ao presente.

Características como força, coragem, pureza de sangue e destreza nos combates estavam associadas exclusivamente à aristocracia e à sua riqueza. Por esse motivo, somente os membros da nobreza eram considerados *agathoi* (homens de bem ou de valor) e pelo mesmo motivo eram os “legítimos” cidadãos.

Nos textos homéricos o termo *arete* possui um significado muito genérico. A palavra estava ligada a uma determinada qualidade ou excelência no cumprimento de uma função específica. O cavalo como bom corredor e o homem como bom pintor podem ser exemplos de *arete* específica. Mas num sentido mais amplo a excelência se constitui na reunião de todas as qualidades e potencialidades do homem que lhe possibilitam o alcance dos objetivos no que diz respeito ao cumprimento do dever, isto é, na obtenção da honra que só se realiza no reconhecimento do outro ou da comunidade.

Na obra *Estudos de História da Cultura Clássica* (2012), a helenista Maria Helena da Rocha Pereira, descreve como os textos de Homero constroem por meio de seus personagens um elenco de formas de conduta para os membros da aristocracia grega:

Deve notar-se que podemos, além disso, falar de uma bem definida galeria de figuras:

- Aquiles, o herói modelo, nobre e valente, mas impulsivo;
- Agamémnon, o comandante supremo da expedição, arrogante, prepotente, mas pronto a retratar-se quando errou; é este o seu drama de chefe;
- Ajax, o guerreiro forte e persistente, mas que só vale pela força física; (...)
- Diomedes, que ataca os troianos na falta de Aquiles, cavalheiresco, forte no combate e o melhor da sua idade no conselho, é o herói que ousa medir-se com os deuses; A sua valentia é consagrada o canto V;
- Pátroclo, o amigo fiel de Aquiles, que se revela um valente contentor no canto que tem seu nome, apreciado por todos pela sua bondade e doçura;
- Menelau, o causador da expedição; embora lhe caiba um só canto para contar os seus feitos de armas, no começo do canto VII, os outros aqueus julgam-no incapaz de se medir com Heitor; e apaga-se com frequência, na sua submissão à vontade de Agamémnon;
- Nestor, velho rei de Pilos, que muito aconselha e gosta de apaziguar os ânimos com as suas falas harmoniosas, nem sempre atendidas; é ele quem sugere a embaixada a Aquiles, a solicitar a reconciliação, e quem aconselha Pátroclo a pedir àquele herói que o deixe ir para o combate à frente dos Mirmidões;
- Ulisses é ao mesmo tempo o guerreiro valente e o homem prudente e avisado, escolhido para missões delicadas, como a de restituir Criseida ao pai e a de chefiar a embaixada a Aquiles; é quem, no canto II, impede os aqueus de se precipitarem numa fuga desordenada, e a sua sensatez o por vezes comparada a Zeus. (ROCHA-PEREIRA, 2012, p. 76-78).

E continua com os modelos femininos:

De galeria feminina só se pode falar, como é evidente, do lado troiano. Aí destacam-se três figuras. Hécuba, mulher de Príamo, que sofre pesadamente a perda de Heitor, para ela mais pessoal do que nacional. Andrómaca, a mulher solícita e delicada, que superintende nos trabalhos de sua casa, que não se esquece de ter preparado um banho quente para retemperar as forças do marido, quando regressar do combate – mesmo naquele dia fatal em que de repente a assalta o pressentimento trágico de que tal cuidado já não será preciso. E Helena, a antiga rainha de Esparta, que até os anciãos de Tróia admiram pela sua beleza divina, que tem como amplamente justificativa de tantos sofrimentos, mas que todos surdamente hostilizam, como causa dos males, e que perde em Príamo e em Heitor os seus únicos defensores. (ROCHA-PEREIRA, 2012, p. 79).

Do guerreiro violento ao de pura força, do amigo fiel ao líder por excelência, do velho conselheiro ao guerreiro prudente, da mulher dedicada àquela dona de uma beleza hipnotizante, os textos homéricos vão construindo os arquétipos da educação aristocrática.

A *arete* homérica é uma excelência ou virtude da disputa ou competitiva. O reconhecimento da honra e da glória é o objetivo. É preciso ser o melhor sempre e superar os adversários em excelência física e moral. Mais que qualquer outro elemento, essa é a essência da *arete* homérica. Assim como os olímpios, os *aristoi* medem constantemente seu valor por meio das disputas.

Para Jeager, em Homero a guerra é o lugar privilegiado para medir as aptidões e a excelência:

Por um lado, temos de extrair dele a imagem que formamos do mundo aristocrático, por outro, inquirir como o ideal de homem ganha forma nos poemas homéricos e como sua estreita esfera de validade originária se alarga e se converte em força de formação de muito maior amplitude. (...)

A *arete* é um atributo próprio da nobreza. Os gregos sempre consideram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *arete* estavam inseparavelmente unidos. (JEAGER, 1995, p. 26).

Dessa maneira, é interessante observar que a todo momento percebemos o uso abundante de expressões que denotam qualificações valorativas como “o melhor”, “o mais importante” nos textos homéricos. Os melhores devem sua superioridade à **própria natureza**, a um dom inato dado pelos deuses.

Essa superioridade por natureza, transborda para a questão política. A nobreza aristocrática é a única a gozar de direitos e cargos naquilo que se refere ao poder decisório. A ágora (ou praça pública) é o espaço político por excelência em Homero. É onde os reis e guerreiros, reunidos em conselho, reúnem-se para tomar decisões acerca dos assuntos de guerra.

Nos tempos homéricos, a educação dizia respeito tão somente aos nobres, ou seja, aqueles que traziam em si todas as qualidades valorativas. A grande tarefa pedagógica da nobreza estava associada a necessidade de despertar em todos um compromisso com este ideal de homem que deveria exercer forte influência sobre o indivíduo e a coletividade. O nobre por excelência é aquele que norteia sua vida segundo os ideais de luta, honra e glória. O *aristos* é aquele que a partir de sua conduta rompe com a igualdade. A educação dos tempos homéricos é, portanto, aquela que estimula a vontade de ser melhor. “O mito e as

histórias dos heróis são a inexaurível reserva de exemplos que a nação possui e da qual ela extrai o seu pensar, seus ideais e normas para a vida” (JAEGER p. 70, 1995)

As epopeias de Homero trazem o herói guerreiro que não teme sequer a morte, pelo contrário, vê na morte a possibilidade da vida eterna, como representação do modelo de virtude e a forma de alguém se tornar homem de virtude não é outra senão a imitação do herói. Num período em que os códigos e leis escritas ainda não existiam, ou pelo menos não estavam ao alcance de todos, a educação por mimese²⁷ era a única forma de educação possível. O modelo a ser seguido era aquele contido em lendas e mitos, passados de geração em geração. O modelo dos bravos e belos heróis tornou-se parte fundamental da ética e da educação da Hélade. A vida e conduta dos heróis homéricos traziam em si o paradigma segundo o qual as novas gerações deveriam pautar seu comportamento ético e seu juízo estético. Assim, o modelo e a sua imitação constituem uma categoria essencial da vida e do pensamento grego. **Essa importante forma de educar inaugurada por Homero é tão importante que será incorporada também como categoria fundamental pelo pensamento laicizado representado pela filosofia.**

Os poemas homéricos, fundamentais para a construção do pensamento grego, não podem ser encarados como um conjunto de textos caracterizados apenas do ponto de vista estilístico ou como uma coletânea de narrativas populares próprias da tradição oral. Constituem o primeiro momento na caminhada do *logos* rumo à consciência filosófica que tornar-se-á dominante séculos mais tarde. **A poesia homérica é a própria racionalização do mito.**

As epopeias homéricas têm, como próprio fundamento, um fim pedagógico, porque busca dar conta do todo da experiência humana no conflito com sua história e existência. Estilos mais tardios como a tragédia herdaram da poesia épica o caráter eminentemente ético-pedagógico e de descrição/ normatização da existência. Podemos ainda acrescentar que a grande prosa, como história e filosofia, surge sob forte influência do diálogo com as

²⁷ Do gr. *mimesis*, “imitação” (*imitatio*, em latim), designa a acção ou faculdade de imitar; cópia, reprodução ou representação da natureza, o que constitui, na filosofia aristotélica, o fundamento de toda a arte. Heródoto foi o primeiro a utilizar o conceito e Aristófanes, em *Tesmofórias*, já o aplica. O fenómeno não é um exclusivo do processo artístico, pois toda actividade humana inclui procedimentos miméticos como a dança, a aprendizagem de línguas, os rituais religiosos, a prática desportiva, o domínio das novas tecnologias etc. Por esta razão, Aristóteles defendia que era a *mimesis* que nos distinguiu dos animais. Os conceitos de *mimesis* e *poiesis* são nucleares na filosofia de Platão, na poética de Aristóteles e no pensamento teórico posterior sobre estética, referindo-se à criação da obra de arte e à forma como reproduz objectos pré-existentes. (Dicionário de Termos Literários. Disponível em < [39](https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/mimesis-mimese/#:~:text=Do%20gr.,411)%2C%20j%C3%A1%20o%20aplica.> acesso em 20 de set. de 2020).</p></div><div data-bbox=)

imagens da poesia. **É nesse sentido que podemos afirmar que a formação grega, inclusive da filosofia, é tributária das epopeias homéricas.**

I.3. HESÍODO E A VIRTUDE DO TRABALHO

Falemos agora do poeta Hesíodo da cidade de Ascra, na região da Beócia. Segundo Marrou é nessa região que ocorre (aproximadamente de 900 a 800 a. C.) a lenta passagem da cultura de nobres e guerreiros para a “cultura de escribas”²⁸. Diferente de Homero, sobre quem restou pouquíssima ou quase nenhuma informação, Hesíodo faz um breve relato sobre si na obra *Os Trabalhos e os Dias*²⁹, quando então se declara pastor.

Quanto à relevância própria da obra do poeta de Ascra, podemos destacar dois elementos que afastam e aproximam sua poesia da poesia de Homero. Ao compor seus poemas a partir das descrições de seu dia a dia na labuta, Hesíodo funda um novo estilo literário na Grécia, em que o homem no seu cotidiano ganha relevância e passa a ocupar o lugar que outrora era exclusivo de deuses e heróis. A centralidade do homem concreto dá um caráter mais antropológico a obra de Hesíodo em comparação a seu antecessor.

Outro aspecto relevante diz respeito ao fato de que, as narrativas de Hesíodo constituem, assim como as de Homero, a base do pensamento ético grego. Os mitos periódicos ajudaram a fundamentar elementos da futura filosofia, como em seu aspecto ético, já que em seus poemas – em uma linguagem mítica – podemos perceber um grande esforço no sentido de “racionalizar” o real e a existência humana. Com a frase, “bem primeiro nasce o Caos”, o poeta inicia, de certa maneira, sua narrativa sobre a origem do universo, e não apenas das linhagens dos deuses, o que nos permite entrever uma cosmogonia no seio de sua teogonia. Esse é um passo decisivo no caminho da abstração e racionalidade que caracterizará o pensamento grego posterior.

²⁸ In *História da Educação na Antiguidade*, 1999, p. 66.

²⁹ A obra *Os trabalhos e os dias* é composta por vários poemas que se ligam e dão sustentação ao todo, englobam um problema crucial e que preocupa Hesíodo nesta época: a justiça. Esta obra foi escrita em um momento em que Hesíodo passava por um problema pessoal, a saber, seu pai havia feito a divisão de terras e havia deixado para ele e seu irmão. Contudo, devido a uma trapaça seu irmão fica com a totalidade dos bens e Hesíodo acaba pobre; sentindo-se profundamente injustiçado, em consequência disso, ele invoca a justiça de Zeus para o seu caso pessoal e também para todos, já que não lhe é possível confiar na justiça dos homens. (A PROBLEMÁTICA DA JUSTIÇA EM OS TRABALHOS E OS DIAS DE HESÍODO. MURARI, Juliana e Cristhina Faizano CAPORALINI. Disponível em <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2008/pdf/c012.pdf>> acesso em 25 de set. de 2020.)

Para além da questão política, ética e do Direito, o poeta de Ascra difere de Homero pelo caráter eminentemente didático de sua obra. Nela ele deixa claro que é a *aletheia* (verdade) que vai ensinar. O didatismo é um traço típico da obra de Hesíodo.

No que diz respeito à formação do homem e, portanto, à educação, essa característica da proximidade e distanciamento também marca as obras dos dois poetas da Hélade. Enquanto os heróis da poesia homérica eram nobres, aristocratas e urbanos e, suas virtudes eram as virtudes da nobreza, como glória e honra, a poesia de Hesíodo, ao contrário, estava associada à cultura do campo. Homero e Hesíodo cantam as duas formas da vida grega arcaica. Enquanto o primeiro dava mais importância a formação dos nobres tendo em vista a conquista do mérito, o segundo ressaltava o valor do labor e do Direito (a justiça). É importante frisar que, muito embora Hesíodo não tenha a mesma projeção e influência de Homero, sua poesia ilustra um contraponto ao modelo de educação presente nas epopeias homéricas.

O homem do campo cantado por Hesíodo e o homem homérico se sentem inseguros diante dos perigos e dos problemas que a vida controlada por deuses demasiado humanos lhe impõe. É diante dessa insegurança que a existência finita lhe impõe que ganha importância a *arete*, (a virtude ou excelência). Em Homero, a segurança é garantida pela busca da honra e glória, marcas da *arete* guerreira. No poeta de Ascra, essas características de excelência homérica são substituídas pelo ideal de superação das dificuldades da vida por meio do labor duro na terra e da conduta reta segundo a justiça (*dike*). **Assim, para Hesíodo, a riqueza material e o bem viver só são válidos e perenes, segundo a vontade dos deuses, se conquistados de forma honesta com o suor do trabalho.**

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo fala de deuses e heróis, canta suas qualidades, mas, o centro da narrativa é o homem que, segundo o próprio poeta “por si mesmo tudo pensa”³⁰. Agora, não é a *arete* do herói que busca a glória até na morte que está em jogo, senão que, é a *arete* do homem do campo, bom trabalhador que é cantada. O homem do campo tem clareza que a riqueza de fato está na ação moderada.

O cenário da parte central do poema é, como se vê, a natureza. Não a natureza objeto de gozo ou felicidade, mas o teatro da constante luta da humanidade. O herói agora é o homem, que trabalha duramente. Esse trabalho é digno, e conduz à superioridade, “trabalho não é vileza, vileza é não trabalho”, afirma o verso 331. (ROCHA-PEREIRA, 2012, p. 163)

³⁰ In *Os Trabalhos e os Dias*, v. 294. (Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.1996)

Tendo como boa nova a justiça que deve pautar as relações humanas, Hesíodo pleiteia a entrada do trabalhador comum na arena de debate, na ágora, até então espaço monopolizado pela eloquência da nobreza. Sob a égide do Direito e da justiça o homem simples toma consciência de si:

Em Hesíodo, introduz-se pela primeira vez o ideal que serve como ponto de cristalização a todos esses elementos e adquire uma elaboração poética em forma de epopeia: a ideia de Direito. A propósito da luta pelos próprios direitos, contra as usurpações de seu irmão e a venalidade dos nobres, expande-se no mais pessoal dos seus poemas, os *Erga*, uma fé apaixonada no Direito. (...) Abandona a tradicional objetividade da epopeia e torna-se o porta-voz de uma doutrina que maldiz a injustiça e bendiz o Direito. (JAEGER, 1995, p. 91).

Um outro aspecto fundamental, e que de certa forma antecipa o debate sobre *physis* e *nomos*, reside no fato de que, para Hesíodo, ao contrário de Homero, a *arete* ou excelência não é natural ou inata, ou seja, característica própria de um homem ou grupo dada sua nobreza de sangue. Pelo contrário, a *arete* em Hesíodo é fruto do esforço e do trabalho duro. A *arete* constitui um atributo do indivíduo que se percebe parte de uma comunidade, sendo ela, ao mesmo tempo, consequência da cooperação muito mais que da competição. “Dos bens de outrem desvia teu ânimo leviano, com labor, cuidando do teu sustento³¹”.

Os Trabalhos e os Dias é, na prática, uma narrativa de uma experiência pessoal de Hesíodo que trata do seu litígio com o irmão Perses em torno do espólio de seu pai. Hesíodo era desejoso de que seu irmão abandonasse o egoísmo e a vilania e passasse a valorizar a conquista de bens materiais, a amizade e o respeito da comunidade por meio do suor do seu trabalho. **Nesse particular, o poema pode ser um indicativo da tese de que a *arete* pode ser ensinada e aprendida.** Ao lado da educação aristocrática de Homero onde o mérito e a glória eram os objetivos principais, Hesíodo propõe a educação do homem simples do campo cujos pilares são o trabalho, a justiça e o Direito. Desde o período arcaico, portanto, a *paideia* é, antes tudo, uma antropologia filosófica. É o ideal de homem que está em disputa, ou pelo menos, em questão.

(...) significou a educação do homem de acordo com a verdadeira forma humana, com seu autêntico ser. Tal é a genuína *paideia* grega, considerada modelo por um homem de estado romano (Cícero). Não brota do individual, mas da ideia. Acima do homem como ser gregário ou como suposto eu autônomo, ergue-se o homem como ideia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como poetas, artistas e filósofos. Ora, o homem, considerado na sua ideia, significa a imagem do homem genérico na sua validade universal normativa. Como vimos, a essência da educação consiste

³¹ In *Os Trabalhos e os Dias*, v. 290. (Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.1996)

na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade. Os gregos foram adquirindo gradualmente consciência clara do significado desse processo mediante aquela imagem do homem, e chegaram por fim, através de um esforço continuado, a uma fundamentação, mais segura e mais profunda que a de nenhum povo da terra, do problema da educação. (JAEGER, 1995, p. 15).

Ao romper com a ideia de superioridade por natureza concedida apenas a um pequeno grupo de nobres, Hesíodo declara a superioridade da *dike* (justiça) sobre a *hybris* (a desmedida), o que tem como consequência uma nova forma de conceber e fazer política. Nesse contexto a política, até então dominada pelos grupos abastados ganha uma forma agonista (de *agon*), onde os homens não se enfrentam mais sob o ferro das armas. Agora, a ágora é o centro da *polis* e os homens se medem pela força dos argumentos. Essa nova realidade conflituosa onde justiça e desmedida disputam espaço é prenunciada nos versos de Hesíodo e constituirá as bases mais fundamentais da democracia ateniense e da filosofia dos sofistas.

Como Hesíodo o observará, toda rivalidade, toda *eris* supõe relação de igualdade: a concorrência jamais pode existir senão entre iguais. Esse espírito igualitário, no próprio seio de uma concepção agonística da vida social, é um dos traços que marca a mentalidade da aristocracia guerreira da Grécia e que contribui para dar à noção de poder um novo conteúdo. A *arche* não poderia mais ser propriedade exclusiva de quem quer que seja; o Estado é precisamente o que se despojou de todo caráter privado, particular, e que, escapando da alçada dos *gene*, já aparece como questão de todos. (VERNANT, 2006, p. 50).

Hesíodo possui o mérito incontestável de, por meio de sua tese da defesa do Direito e da justiça, apresentar um elemento do diálogo numa sociedade marcada pelas disputas e lutas violentas. Assim como o grande Homero, Hesíodo trata das disputas e caprichos dos deuses, no entanto, o poeta tem a evidente preocupação de demarcar os limites desses embates, que são o Direito e a justiça. Como já foi dito, Homero narra a *arete* do nobre urbano e da centralidade as ideias de poder e glória em sua *paideia*. Hesíodo narra a *arete* do homem trabalhador do campo e sua *paideia* prioriza as ideias de trabalho e justiça. Assim Hesíodo se pronuncia sobre a relação entre *hybris* e *dike* em *Os Trabalhos e os Dias*: (versos: 205-220):

A Justiça

Agora uma fábula narrarei para os reis, sábios que sejam.
Assim disse um falcão a um rouxinol de colo pintalgado
que arrebatara com suas garras e levava bem no alto entre as
nuvens,
e que, trespassado pelas garras recurvas, pateticamente
chorava; o falcão lhe disse, com ar superior:

“Ó desgraçado, por que gritas? Alguém muito superior
agora te domina.
Irás aonde eu te levar, embora sejas poeta:
farei de ti meu jantar, ou, se quiser, te libertarei.
Insensato é quem quer medir-se com os mais fortes.
É privado da vitória e, além da vergonha, dores padece.”
Assim falou o falcão de rápido voo, pássaro de longas asas.
Ó Perses, ouve a Justiça e não aumentes a desmedida.
A desmedida é um mal para um mortal pobre, e nem o nobre
pode carregá-la com facilidade, mas é abatido por seu peso
ao deparar-se com Desvários. O outro caminho, para chegar
ao justo, é melhor; a justiça sobrepuja a desmedida
quando chega ao fim: sofrendo, o tolo o compreende.
Pois o Juramento, a correr, segue de perto as sentenças
distorcidas.
Ouve-se o clamor da Justiça arrastada por onde a
conduzem os homens. (Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias*,
Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.1996)

A relação de força e opressão que se estabelece entre as aves é uma alegoria do tipo de relação que não deve acontecer entre os homens. Vivendo e transcrevendo em forma de verso as mudanças sociais de seu tempo, Hesíodo anuncia uma nova forma de relacionamento entre os homens, contra a ideia de lei do mais forte e do privilégio de sangue propõe que as ideias de justiça e direito sejam o centro da própria existência. Como sugere os seguintes versos (274-280) de *Os Trabalhos e os Dias*:

(...) O Perses, tu, então, guardas isso em mente:
Escuta a justiça e esquece a desmedida de vez!
Pois o Cronida dispôs aos homens a lei.
Aos peixes, as feras e às aves aladas,
Que se devorem. Justiça não há entre eles.
Aos homens, sim, deu a justiça, muito mais nobre. (...).
(Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer.1996)

Contrapondo-se à moral guerreira de Homero, Hesíodo defende a virtude do homem simples do povo. É a virtude do homem do povo que, por meio da labuta, alcança a posse necessária de bens materiais e a boa reputação entre os membros da comunidade. **O homem educado no caminho do trabalho e da justiça é o homem virtuoso. O poeta Hesíodo conduziu o homem simples e trabalhador a tomar consciência de si e, a partir desse ato, a construir sua cultura, seu ideal de vida e ideal de homem.**

Mesmo tento a clareza de que as valiosas contribuições dos poetas Homero e Hesíodo não determinaram de forma plena e exclusiva a posterior *paideia* dos gregos como

poderia conjecturar um olhar mais afoito por conclusões, é, por outro lado, inegável que os aspectos teóricos e práticos presentes nas formulações contribuíram de forma indelével para a construção das bases mais fundamentais do edifício cultural da Hélade. Podemos afirmar que criações essenciais do espírito grego como a filosofia, a democracia, a educação, a retórica, a gramática, a poesia, a tragédia e as especulações pré-científicas dos filósofos da natureza são em última instância, tributárias desses colossos do pensamento.

O surgimento, expansão e desenvolvimento das cidades (*poleis*) como modo de organização política, social e econômica dominante no antigo território da Grécia traz consigo, como qualquer mudança de caráter histórico e social, transformações nas culturais de organização da sociedade. Naquilo que mais nos interessa, com o surgimento das cidades deixa de existir também, ou pelo menos perde força, a relação intrínseca entre *arete* e riqueza material. Se durante o período arcaico a excelência estava condicionada a natureza ou origem privilegiada, ao esforço no trabalho e dependia da relação, em maior ou menor grau, com o sobrenatural, com o surgimento da *polis*, ela passa a ser dependente de um esforço mais individual. O surgimento da *polis* e todas as consequências advindas desse fenômeno histórico e social é, sem dúvida um acontecimento fundamental para o desenvolvimento do pensamento grego³². É nesse contexto que Vernant sugere que a filosofia é filha da *polis*. E é este o pano de fundo para o desenvolvimento do movimento sofista.

³² “O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e a relação entre os homens tomam uma nova forma, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos. (VERNANT, 2006, p. 53).

CAPÍTULO II – O MOVIMENTO SOFISTA

(1) A harmonia, para uma cidade, é a coragem dos seus cidadãos; para um corpo, a beleza; para uma alma, a sabedoria; para uma ação, a excelência; para um discurso, a verdade, e os contrários destas coisas são as formas de desarmonia. É preciso honrar com louvor o que é digno de louvor e censurar o que for indigno: um homem, uma mulher, um discurso, um feito, uma cidade. De fato, é igualmente erro e ignorância censurar o louvável e louvar o censurável. (GÓRGIAS, *Elogio de Helena* § 1, tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria Jose Vaz Pinto, 2005)

Neste capítulo, procuraremos abordar alguns aspectos que, segundo o nosso entendimento, explicam ou pelo menos estão relacionados ao surgimento do movimento sofista no século V. Nesse caso destacam-se os seguintes fatos: o desenvolvimento das instituições democráticas a partir das reformas de Sólon; o processo de racionalização e laicização do discurso; a centralidade do homem como objeto de análise do discurso filosófico e o surgimento da *tekhne* como práxis de intervenção na realidade.

No campo estritamente filosófico vale ressaltar os aspectos mais gerais da sofística que, de maneira mais ou menos consensual concedem uma certa unidade, mesmo que precária e contestável, ao movimento. São eles: o **relativismo presente na tese protoariana do *homo mensura***, **as antilogias ou discursos duplos** tomados como consequência direta da tese relativista, e, por último, aquele que deve ser o elemento unificar por excelência do movimento, **as discussões em torno das relações de proximidade e afastamento entre *physis* e *nomos***, em que pese as posições muito diferentes umas das outras.

II. 1. O CONTEXTO HISTÓRICO: ASPECTOS POLÍTICOS E SOCIAIS

No período arcaico ou micênico, a Grécia tinha familiaridade com figuras que se aproximavam do que conhecemos, a partir do estado moderno, como reis. Nesse período eram chamados de *basileis*. No que pese a existência de tais figuras exemplos de autoridade, já era considerável a existência de conselhos aos quais eram delegadas uma série de decisões na forma de assembleias, muito embora restritas às famílias importantes.

Já no período subsequente que podemos chamar de transição para o período clássico, onde a sofística assume grande relevância, surgem as primeiras unidades políticas conhecidas como *poleis*, sem possuírem, neste primeiro momento, um caráter institucional

que ganhariam anos mais tarde, sendo considerada uma forma de organização social superior e natural ao homem civilizado.

Em seu início, a *polis* segue um modelo de organização aristocrática com evidente influência do período anterior. Os principais cargos de comando, como arcontes e magistrados, eram ocupados exclusivamente por membros eleitos entre a nobreza. Mesmo a ampliação da participação política fundava-se num critério aristocrático e, por analogia, a condição de cidadão difundiu-se tendo por critério a ideia de comunidade de sangue e, todos os cidadãos livres passariam a ser tratados como descendentes da elite (cf. JAEGER, 1995, p. 336). No campo dos valores também saltava aos olhos a influência do período anterior e, nesse sentido, a *arete* e o processo de formação da nobreza serviam de inspiração a todos habitantes da *polis*.

Apesar de a aristocracia ter um poder político e social importante e de seu direito de governar se apoiar na limitada tese dos "melhores" (*aristoi*), no conhecimento exclusivo dos rituais religiosos, nas grandes propriedades de terras e especialmente na figura do guerreiro, a presença de uma assembleia com membros e funções específicas e de um sistema parcial de eleição e substituição implicavam um esquema de poder político no mínimo mais aberto.

Paulatinamente ocorre um processo de abertura, em que o sistema de matriz monárquica do período arcaico cede lugar a um espalhamento maior do poder entre os nobres, depois abarcando setores de uma burguesia urbana e, por fim, estendendo-se a todo cidadão.

Com sua luta, os agricultores gregos, pequenos camponeses proprietários de um pedaço de terra, vão confiscar em seu proveito, colocando-os à disposição comum todos os antigos privilégios da aristocracia: o acesso às magistraturas judiciárias e políticas, a gestão dos negócios públicos, a função militar e também a cultura, com seus modos de pensamento e de sentir, e seu sistema de valores. (VERNANT, 1992, p. 80)

Essa transição é de vital importância para a devida compreensão do processo que irá culminar com o esplendor do século V e o vigor da democracia ateniense. Nesse período de transição várias e importantes reformas foram sendo implementadas por diferentes legisladores e contribuíram para a preparação e posterior implementação da democracia.

Essas mudanças postas em prática ainda sobre o predomínio da aristocracia possuem o mérito de instalar o espaço público ou comunitário no seio da sociedade grega

reforçando a noção de coisa pública (o latim mais tarde cunhará a noção de república exatamente a partir da noção de “coisa [*res*] pública”). O centro é, ao mesmo tempo, o que é comum e o que é de todos. Nesse espaço, a guerra, a política e a linguagem tomaram forma de luta, de competição regrada e arbitrada chamada *agon*³³. Todo combate militar, político, esportivo e de oratória supunha relações de igualdade e semelhança. Assim, o espírito igualitário, no próprio seio de uma concepção agonística da vida social, foi um dos traços que marcou a mentalidade da aristocracia guerreira da Grécia e contribuiu para dar à noção de poder um conteúdo novo.

Do ponto de vista histórico e social o “pacto social” entre guerreiros (aristocratas) e cidadãos (novos ricos) facilitou o desenvolvimento da democracia. Foi uma espécie de acordo tácito, em que os guerreiros ocuparam o papel de guardiões da democracia, e por isso são parte fundamental do sistema e, por outro lado concordavam com um número maior de partícipes na divisão do poder. Como diz Marcel Detienne (1988, p. 11): "os semelhantes do exército tornaram-se os semelhantes da cidade".

A democracia ateniense se constituía a partir de vários órgãos que, de uma certa forma possuíam uma hierarquia. A *boule*, unidade mais básica, também conhecida como conselho dos quinhentos, era formada por cinquenta membros de cada tribo e um representante de cada *demos*. A *boule* era responsável por preparar e encaminhar as discussões da assembleia zelando pelo cumprimento das regras estabelecidas previamente. Sua principal função era organizar os sorteios dos magistrados, para o qual a única exigência era ser cidadão.

O conselho dos Areópago era uma clara herança do processo de conciliação com a antiga aristocracia. Nele os membros eram vitalícios e, com o passar do tempo e o avanço das regras democratizantes, ficaram responsáveis pelo julgamento dos crimes que atentavam contra a vida.

A assembleia do povo (*ekklesia*) era sem dúvida nenhuma a principal instituição da democracia antiga. Era acessível a todo e qualquer cidadão que se dispusesse a participar das deliberações. Segundo Mossé (2008, p. 71), em Atenas ela “detinha o poder sobre todos os assuntos referentes à *polis*, as relações com o resto do mundo grego, os problemas de

³³ Termo proveniente do grego *agon*, que significa luta, competição, disputa, conflito, discussão, combate, jogo, e que tem as suas raízes na Grécia Antiga onde anualmente eram realizadas competições (*agones* no plural) desportivas e artísticas. (Dicionário de Termos Literários. Disponível em < <https://edtl.fctsh.unl.pt/encyclopedia/agon/> > acesso em 20 de set. de 2020).

aprovisionamento de Atenas, a organização da vida religiosa e a regulamentação das heranças”. Na assembleia se exercia o direito à participação política pelo uso da palavra. É o espaço por excelência da *isegoria*³⁴ e da *parrhesia*³⁵. As grandes reuniões da assembleia ateniense costumavam ocorrer em Pnyx, um grande espaço aberto construído especificamente para esse fim.

A grande novidade que cada um desses órgãos trazia e que, em grande medida, lhes dava um caráter eminentemente democrático eram os sorteios e a rotatividade, que eram uma alternativa às eleições, sempre suscetíveis às intervenções de critérios aristocráticos, segundo os quais os melhores devem exercer o poder. Por isso, esse grupo foi um grande adversário dos sorteios. Nesse contexto, o voto era mais utilizado para decisões mais diretas e objetivas, enquanto a escolha de cargos era determinada por sorteios, o que dava um caráter impessoal ao exercício das diversas funções.

Outro elemento motor da democracia grega, além dos sorteios e da rotatividade dos cargos, era a *mystophoria*, pagamento feito a integrantes da *boule*, jurados e até mesmo a participantes das assembleias. Sua importância residia no fato de permitir ao mais humilde cidadão exercer de pleno direito, caso sorteado, o cargo determinado, livre das obrigações laborais e das pressões externas. Essa contribuição foi alvo de severas críticas dos setores mais abastados da sociedade, que se sentiam prejudicados financeiramente além de apontar que essa contribuição incentivava os menos preparados a pleitear o exercício do cargo.

Em que pese as severas e desproporcionais críticas, a *mystophoria* foi um grande incentivo para combater a apatia política, que sempre foi maior nos setores mais pobres da sociedade além de manter o critério de igualdade e autonomia entre os cidadãos da *polis*.

Mesmo nos tribunais, os jurados gregos apenas escutavam a leitura das leis relevantes no decurso dos actos judiciais, tal como ouviam o testemunho verbal, dando depois um veredicto imediato, sem qualquer discussão entre eles. Na Atenas clássica, e presumivelmente noutras democracias gregas, os jurados eram numerosos, representando largas camadas da população, e plenipotenciários. Isto quer dizer que nunca chegou a constituir-se uma classe de juristas profissionais, de modo que os jurados populares tanto interpretavam a lei como determinavam as questões de facto apenas guiados pelos discursos compostos para

³⁴ *Isegoria* é o direito de cada cidadão de dizer sua opinião na assembleia democrática. É a liberdade de expressão que cada um possui e de todos os cidadãos desfrutam. (Chauí. 2002: p. 503).

³⁵ Na *parrhesia*, presume-se que o falante dê um relato completo e exato do que tem em mente, de modo que a audiência seja capaz de compreender exatamente o que ele pensa. A palavra *parrhesia* então se refere a um tipo de relação entre o falante e o que ele diz. Pois na *parrhesia* o falante torna manifestamente claro e óbvio que o que ele diz é a sua própria opinião. (PROMETEUS - Ano 6 - 2013: p. 4).

as partes em litígio por advogados mais ou menos profissionais e pelas citações de leis ou de decretos inseridos nos respectivos discursos. (FINLEY, 1997, p. 44)

O surgimento do movimento sofista, bem como o seu amplo desenvolvimento, se deve a um conjunto complexo de causas históricas e sociais, em que o aspecto político assume especial relevância. A vitória grega nas Guerras Médicas³⁶, que colocou Atenas no centro do poder grego, e a condução de grandes homens, que de posse do poder impuseram importantes reformas, são fatores de grande relevância.

Sólon (cerca de 638-558 a.C.), foi responsável por importantes reformas que ampliaram de forma inquestionável o conceito de cidadania, cujo principal elemento era a participação do *demos* (no plural: *demoi*) na vida pública, com ampliação do espaço público. Com Sólon foi definitivamente superada a antiga divisão da *polis* entre eupátridas (nobres que possuíam direitos políticos) e o restante da população, excluídos desse direito. A partir do século VI a.C., Sólon cria divisão dos cidadãos em *pentacosimedimos* (*hipeas*, *zeugitas* e *thetas*). Assim, cada um desses grupos participa da vida da *polis* e da divisão riqueza sem desconsiderar uma certa hierarquia, o que, em comparação com a antiga configuração social, não deixava de ser um avanço. Essas mudanças avançaram sem prejuízo da manutenção do sistema escravocrata.

O caráter dessas reformas é radicalizado pelo segundo grande reformador de Atenas. Clístenes (560-508 a.C.), ampliou a participação popular ao estender o direito de voto a todos os cidadãos atenienses. Nesse momento se consolida o conceito de cidadania que passa a não estar mais vinculado aos privilégios de classe, nascimento e pertencimento religioso. O fortalecimento da ideia de pertencimento à *polis* ou à comunidade leva o indivíduo a relacionar o seu destino ao destino da *polis*. Valores éticos como honra, virtude

³⁶ No início do século V a.C., os gregos tiveram que enfrentar os persas, cujo império chegou a abranger a Lídia, as cidades gregas da Ásia Menor, o Egito, a Trácia e a Macedónia, controlando importantes regiões fornecedoras de trigo. Em 492 a.C., os persas atacaram diretamente a Grécia continental, tendo sido derrotados pelos atenienses nas batalhas de Maratona (490 a.C.), que aí provaram a superioridade da forma hoplítica de combate. Numa outra investida, os persas foram novamente derrotados por Atenas, na batalha naval de Salamina (480 a.C.), e na batalha de Plateia, pelas forças coligadas de Atenas e Esparta. Para defender as cidades do mar Egeu e da Ásia Menor de possíveis novas invasões persas, Atenas organizou uma liga de cidades sob sua liderança, a Liga de Delos (477 a.C.). Todas as cidades-membros contribuíram com homens, navios e dinheiro, para o tesouro da Liga, localizado na ilha de Delos. Mesmo quando o perigo dos ataques persas diminuiu, Atenas não permitiu que nenhuma cidade abandonasse a Liga, tornando-se assim uma cidade imperialista. O símbolo dessa transformação foi a mudança da sede e do tesouro da Liga para Atenas, em 454 a.C., sendo esses recursos utilizados na reconstrução e embelezamento da cidade e na melhoria do nível de vida de sua população. (Disponível em < http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/protogoras2/links/guerras_medicas.htm > acesso em 20 de set. de 2020.)

e respeito eram medidos segundo o comprometimento dos indivíduos com a vida na cidade, ou seja, de acordo com o exercício dos direitos e o cumprimento dos deveres.

É certo que a reforma de Clístenes não criou a democracia clássica, mas foi ela que assegurou o acesso aos cargos relevantes e tornou os cidadãos iguais perante a lei, que daí em diante seria a expressão da vontade de todos, num claro processo de institucionalização tendente à democracia. Assim, a democracia converteu-se no império do *nomos*, a mais usada palavra para a lei em qualquer contexto da Grécia antiga. Como sugere Chauí, “na democracia, a função soberana não cabe a alguém ou a alguns, mas à lei; e a desobediência a ela é a anarquia” (CHAUÍ, 2002, p. 133).

Em 445 a.C. ocorre o grande acontecimento que marcará de forma indelével o mundo grego e, de forma indireta, contribuirá também para o surgimento e desenvolvimento do movimento sofista. Trata-se do momento em que Péricles (495-429 a.C.), assume o poder em Atenas, neste momento, a maior e mais poderosa cidade grega.

Beneficiado pela vitória grega sobre os persas, Péricles liderou Atenas na construção da hegemonia sobre as outras cidades do mundo grego tornando-a uma grande potência política e militar. Com o pretexto de impedir o retorno dos persas e de libertar as cidades jônicas, os atenienses criaram a Liga Delos, cujas cidades membros reconheciam a hegemonia ateniense sobre o mar Egeu e pagavam pesados impostos para manter a proteção contra os ataques de potências externas.

Atenas havia sido a grande vitoriosa das guerras Médicas em 480. A cidade tomou o comando de todos os gregos mobilizados contra os bárbaros; e depois conservou esse lugar; organizou os antigos aliados em uma confederação – a Liga de Delos – e, pouco a pouco, aproveitou o menor pretexto para impor a lei pelas armas; além disso, foi a única cidade rica a possuir uma marinha. (ROMYLLI, 2017, p. 68).

A mais importante das medidas políticas foi o pagamento de um salário (*mistophoria*) a todo cidadão que desempenhasse um serviço público. Em 431 a.C., cerca de 40% da população livre recebia um salário do Estado. Assim, até os mais pobres e desfavorecidos pela fortuna podiam participar ativamente na vida pública. No século IV, a *mistoforia* será considerada um dos grandes fundamentos do regime democrático.

Rica, culta, exuberante e em pleno desenvolvimento do regime democrático, Atenas agora torna-se a grande mecenas do desenvolvimento das artes e da cultura que atinge seu ápice no governo de Péricles. Nesse contexto de opulência política e econômica, Atenas

torna-se o centro cultural e intelectual do mundo grego, o centro da civilização e, nessa condição, vai atrair estrangeiros ilustres de todas as áreas do conhecimento e da cultura e de todas as colônias, dentre eles, os sofistas.

Pois bem, essas riquezas eram consagradas em grande parte à beleza, ao luxo e as condições de vida. Tucídides, na oração fúnebre dos homens mortos na como guerra, pronunciada por Péricles, o faz proclamar com força essa ideia: “com isso, para remédio de nossas fadigas, temos assegurado ao espírito numerosos recreios, temos concursos e festas religiosas que se sucedem o ano todo, e, também, em nossas casas, instalações luxuosas, cuja comodidade cotidiana afasta a contrariedade. Graças a importância de nossa cidade, vemos chegar aos nossos lares todos os produtos de toda terra” (II, 38). (...) Não há, assim, nada de surpreendente no fato de que esse poder e esplendor tenham atraído certa quantidade de estrangeiros, assim como a cidade grande atrai os provincianos. (ROMILLY, 2017, p. 69).

Nesse sentido, parece evidente que a evolução das instituições democráticas explique a importância que assumiram os sofistas nesse contexto político. E mais, a atuação desses estrangeiros, em sua grande maioria, deu vigor e fundamentou do ponto de vista epistemológico esse sistema político, em que pese as reações contrárias, e em certos casos virulentas, à atuação desses mestres da virtude.

II.2. O ESPÍRITO DA ÉPOCA: A QUESTÃO DA *TÉKHNE*, DA LAICIZAÇÃO E DA CENTRALIDADE DO HOMEM

O século V a.C., e mais especificamente o período que vai de 440 a 404 a. C., é chamado de o “século de Péricles”. Neste período, Atenas viveu o apogeu do governo democrático com as características elencadas acima e também um esplendor em todos os campos da cultura e das artes. Não é por acaso que esse período é conhecido também como o “iluminismo grego”. Eduard Zeller, assim descreve esse período:

(...) os produtos do mundo inteiro estavam à disposição do cidadão de Atenas. Novas estátuas dos deuses erguiam-se com esplendor, no imortal trabalho dos mais finos artistas. O povo ouvia, nos festivais de Dioniso, as palavras e cantos da tragédia e deliciava-se com engenhosidade flamejante e barulhenta da comédia. Multidões se acotovelavam nas salas de conferência dos sofistas, com sua nova sabedoria vestida no manto belo e sedutor da linguagem, convidando jovens a serem seus alunos. O *demos* aquecia-se ao sol, na serena consciência de seu poder, quando se sentava no Pnyx e nos tribunais (ZELLER, 1931, p. 95 Apud CHAUI, 2002, p. 136).

Por esse trecho é possível perceber que o advento da sofística não constitui um fato isolado. Além da questão política que é fundamental para sua compreensão é mister levar em consideração também outros fatores como a contribuição da medicina nascente, dos trágicos, da comédia e mais ainda, das grandes transformações trazidas pelo advento da técnica. É possível, então afirmar sem erro que o avanço dos saberes técnicos constitui condição para o fortalecimento da *polis*, notadamente de Atenas:

Na época em que os sofistas desempenharam sua atividade profissional em várias cidades do mundo grego e muito particularmente em Atenas, o incremento das técnicas tornara-se um facto, indissociável da prosperidade das *poleis*, e os mesmos sofistas exemplificaram de modo eloquente o cunho de competência específica assumida pelo domínio de certas artes particulares. Com efeito, não só as múltiplas técnicas se expandiram, como se impôs, com uma força crescente, a especulação sobre o estatuto da *techne* como forma de saber. Entre essas especialidades, as artes relativas ao *logos* adquiriram no contexto da vida helênica uma posição complexa e suscetível de ser encarada em ópticas distintas. (VAZ-PINTO, 2000, p. 101).

O processo de fortalecimento da técnica, como todos os acontecimentos desse período, também não é um fato isolado. Remetem em última instancia a dois elementos característicos desse tempo, a saber, a guinada antropológica no campo do conhecimento e laicização da forma como a sociedade passa a pensar o social e a natureza. No entanto, do ponto de vista do método, em que pese o processo em marcha de centralidade do homem, corrobora para o desenvolvimento das técnicas várias das teses pré-socráticas, deixando claro que esse processo não se estabelece de forma mecânica, como ressalta Vaz Pinto:

O estudo histórico das formas e do desenvolvimento da técnica antiga chamou a atenção dos historiadores para o exame das relações existentes entre o naturalismo pré-socrático e o desenvolvimento e florescimento das atividades técnicas. Com efeito, as técnicas de navegação, da agricultura, das indústrias e das artes supõem os progressos das observações naturais, de diversos tipos – astronômica, meteorológicas, geológicas, biológicas etc.” (VAZ-PINTO, 2000, p. 105).

Ora, sabe-se que os sofistas eram representantes de um saber prático, da arte (*tekhne*) retórica e da arte (*tekhne*) política e que esse saber atendia a necessidades de um novo tipo de homem, o cidadão, que se realizava enquanto tal na práxis política. Essa mudança é, ela mesma, fruto de um processo de racionalização que dá centralidade ao homem no processo de construção do conhecimento, do qual a técnica será parte fundamental.

Em princípio, é manifesto que esses sofistas respondiam a uma expectativa e se inseriam em uma evolução profunda que se revelava, então em todos os campos. Na Grécia, o pensamento e as letras tendiam a dar mais lugar ao homem e à razão. A história da filosofia é, nesse aspecto, convincente. Passa do universo ao homem, da cosmologia à moral e à política. (ROMILLY, 2017, p. 58).

Com os jônicos num primeiro momento e o restante das escolas cosmológicas posteriormente, os filósofos “pré-socráticos” buscavam dar conta dos mistérios e da própria forma de desenvolvimento do cosmo. Os chamados mestres da verdade, ou físicos como chamava Aristóteles, valiam-se da razão para explicar o funcionamento do universo lançando mão na maioria dos casos do materialismo, representado por um elemento da natureza como a água³⁷, o ar³⁸, o fogo³⁹ ou mesmo pelos quatro elementos simultaneamente⁴⁰.

Esse cenário de laicização da forma de pensamento ganha um grande impulso com a figura de Anaxágoras, um pré-socrático racionalista do círculo pessoal de Péricles. Em relação aos outros físicos, Anaxágoras representa um avanço principalmente naquilo que diz respeito a racionalização da forma de pensar o real que culmina numa perspectiva mais abstrata dessa compreensão da realidade. Ao propor que o princípio (*arkhe*) que regia o mundo era uma espécie de inteligência superior (*nous*) ao invés de um elemento material ou força de tensão entre contrários, contribui decisivamente para o surgimento de formas de pensar de caráter inteligível como a de Platão, apesar do caráter materialista do seu pensamento. Conta a literatura que Anaxágoras era também um incansável crítico do misticismo. É inegável que a filosofia de Anaxágoras representa um progresso inquestionável em relação a seus antecessores, no entanto, ainda insuficiente para as demandas do século V.

Nomes de peso como Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), comprovam esse avanço no sentido de uma nova forma de pensar a realidade. Apesar de ser um materialista

³⁷ Tales de Mileto, que viveu por volta do ano 600 a.C. (Bornheim. 1977. p. 22).

³⁸ Anaxímenes de Mileto nasceu no século VI a.C., provavelmente no ano 585 desse período, e faleceu entre o ano 528 e 525 a.C. (Bornheim. 1977. p: 28)

³⁹ Heráclito de Éfeso (540 a.C. a 470 a.C.). (Bornheim. 1977. p: 35)

⁴⁰ Empédocles, nascido em Acragás ou Agrigento, na Magna Grécia (atual Sicília, Itália), no ano de 490 a.C. (Bornheim. 1977. p. 67)

que propõe o atomismo⁴¹ como teoria sobre a ordem do universo, Demócrito também se propõe a discutir o problema moral dos homens.

No entanto, a guinada antropológica, fundamental para que tivesse início a época da técnica, tem em Sócrates seu maior expoente. Como sugere Romilly:

De fato, com Sócrates tudo muda: no que se sucede, conta somente o homem e os fins a que este se propõe; só conta o bem. Em apenas uma geração, a filosofia mudou de terreno e de orientação. A mudança é tão clara que se adquiriu o hábito de chamar todos os filósofos anteriores a Sócrates, em bloco, de filósofos pré-socráticos. Entre eles se alinham os sofistas, dos quais ele foi razoavelmente contemporâneo (tinha vinte anos a menos que o mais velho, Protágoras, e vinte anos a mais que o mais jovem). (ROMILLY, 2017, p. 61).

Se tomarmos o termo pré-socrático de forma acrítica podemos ignorar o fato relevante de que o movimento sofista não está a reboque de Sócrates nessa guinada antropológica da filosofia e mais, o fato de a filosofia dar centralidade ao homem como objeto do pensar não significa em hipótese nenhuma que as questões da *physis* fossem ignoradas pelos filósofos dessa época. A figura do sofista Antifonte que veremos adiante deixa isso bem evidente.

Assim, no mesmo momento que a cosmologia se tornava mais racionalista e a filosofia socrática e sofista tratava de pensar a condição do homem no mundo, o estudo do corpo (a medicina) dá início à época da técnica. É evidente que tal acontecimento não se dá por acaso ou por desígnio dos deuses.

Nos primórdios, os estudos sobre a arte médica careciam de um caráter científico, estando ainda atrelado a demandas místicas que remetiam ao deus Asclépio e a tradições populares. Somente a partir do século V a.C. o interesse pelo corpo humano busca se fundamentar na experiência, demarcando também sua diferença em relação à filosofia de tipo mais especulativo e sua proximidade em relação à filosofia dos físicos antigos. Seu grande traço era a valorização da *tekhne*. Como não é possível demarcar com precisão o

⁴¹ A doutrina atomista sustenta que a realidade consiste em átomos e no vazio, os átomos se atraindo e se repelindo, e gerando com isso os fenômenos naturais e o movimento. A atração e repulsão dos átomos devem-se às suas formas geométricas, sendo que átomos de formas semelhantes se atraem e os de forma diferente se repelem. Os átomos são imperceptíveis e existem em número infinito. Podemos destacar aí o avanço em relação às teorias anteriores na formulação do átomo como elemento primordial, sobretudo quanto à noção de partículas imperceptíveis que compõem os objetos materiais e dão origem aos fenômenos e ao movimento. Isso sem dúvida antecipa de maneira surpreendente a física atômica contemporânea, que deriva sua noção de átomo dessa tradição, apesar, é claro, das profundas diferenças existentes entre ambas. (Marcondes. 2008: p. 35).

início desse interesse, os experimentos de Hipócrates⁴² servem como grande referência. Vaz Pinto consegue descrever esse processo com grande brilhantismo:

A medicina reclamava espaço de autonomia em relação à filosofia e assume-se a si mesma como *techne*: a arte médica distingue-se da mera experiência, assente na rotina, e da teoria puramente especulativa, baseada no uso exclusivo de método lógico-dedutivo. Insurge contra o chamado método dedutivo, próprio dos filósofos, e preconiza como ponto de partida para a sua investigação as observações sensoriais dos casos particulares, conjugadas com a reflexão seletiva e inteligente sobre as mesmas. Em todo momento procura a conciliação da experiência e do raciocínio, da prática e da teoria. É certo também que, ao traçar as linhas gerais da sua história, a arte médica se coloca na linha de continuidade com os estudos levados a cabo, no âmbito da filosofia cosmológica, por Alcmeon de Crotona, e, de modo geral, com a atitude racional e naturalista que caracterizava os pré-socráticos”. (VAZ-PINTO, 2000, p. 97).

Como não é relevante para este trabalho buscar as origens dos estudos sobre a medicina grega, podemos destacar que para o processo em marcha de valorização do homem e da técnica, o desenvolvimento das artes médicas representou a valorização da experiência no processo de conhecimento e “o desejo de conhecer melhor a natureza física do homem. Hipócrates é, nesse domínio, um resultado, do mesmo modo que Sócrates o é no campo moral”. (ROMILLY, 2017, p. 62). E, também, a necessidade de afastar cada vez mais o pensamento político, ético e social das questões religiosas. Para os gregos do século V a.C., em todos os campos do conhecimento dados ou por vir, é necessário fundar uma técnica.

Fato relevante também diz respeito à tragédia como forma de reverberar ao conjunto do *demos* todas essas transformações que estão em curso e modificando a própria forma de interpretação do mundo natural e cultural.

Como um gênero poético (a origem do teatro), a tragédia nasce da relação direta com os cultos religiosos ao deus Dioniso que representavam a morte e renascimento desse deus. Com o vigor econômico e cultural de Atenas a partir das guerras médicas, a tragédia conhece seus grandes nomes: Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Com esses mestres a tragédia ganha uma nova configuração e passa a se dividir entre o palco e o coro que comenta o que é representado.

⁴² Quanto a Hipócrates, pouco se sabe de sua vida: teria vivido entre 460 e 370 a. C., fundou a escola médica de Cós e ensinou em Atenas. Sua obra *A doença sagrada* é considerada a certidão de nascimento da medicina como disciplina racional e científica. (Chauí. 2002: p. 146).

Além de ser um espetáculo artístico que leva o espectador à catarse, como sugere Aristóteles, a tragédia é também uma instituição política de Atenas usada nos festivais para atenuar os males da guerra. As obras colocam como objeto de análise, o passado e o presente da cidade. No palco, as peças colocam os valores aristocráticos encarnados em deuses e nobres. Nesse momento são apresentados a guerra, os laços de sangue e o culto à honra e à glória. O coro, formado pelos colégios de cidadãos, comenta e julga esses mesmos valores. Como sugere Chauí, a tragédia constitui uma reflexão da *polis* democrática sobre si mesma:

A tragédia narra, assim, o advento da *polis*, das leis, do Direito e da política democrática da cidade. No palco, está o passado aristocrático terminando; no coro, o presente democrático da cidade. (CHAUÍ, 2002, p. 138).

A relação com o sistema democrático é uma faceta importante da tragédia, no entanto, não é a única relevante para esse estudo. A tragédia também verbaliza o “espírito da época” ou a relevância da *tekhne* no contexto social, independente do aparecimento do primeiro sofista.

Encontramos testemunhos da reflexão sobre a origem das técnicas e sobre o seu papel na vida humana em numerosas fontes, provenientes de campos que vão desde a literatura mítico-religiosa aos tratados da medicina, passando pelas comédias e pelas tragédias, para lá dos textos veiculados pelos filósofos. (VAZ-PINTO, 2000, p. 1001).

Já em *Ésquilo*, o primeiro dos grandes trágicos, encontramos uma série de referências à importância da técnica. Lançando mão da figura do titã Prometeu, *Ésquilo* elogia de forma vigorosa todas as descobertas que sua ousadia proporcionou à humanidade. Em sua obra é possível identificar elogios a descobertas, artes e procedimentos novos possibilitados pela técnica nascente, dentre eles, “o número e, naturalmente, a medicina”. (Cf. ROMILLY, 2017, p. 63). Na realidade, toda obra de *Ésquilo* é uma forma de glorificar o novo espírito, elemento que também estará presente na obra dos outros trágicos.

De modo geral, a técnica é a produção de algo para ser empregado em determinadas situações, sendo, então, marcado pelo caráter de utilidade, para se chegar a um fim. É neste sentido que a sofística é também uma *tekhne*. Assim, não é sem razão que Protágoras, na obra de mesmo nome de Platão, declare o caráter ensinável da *polititike tekhne*, apontando um dos aspectos mais característicos da sofística, o ensino da *arete*.

Além do aspecto de valorização da técnica há também na tragédia um outro aspecto importante para a compreensão da época e da preparação do terreno para o aparecimento da sofística, a saber, a centralidade do homem. Sófocles e Eurípides, assim como Ésquilo, são entusiastas das grandes transformações sociais e dos avanços e maravilhas da técnica, mas suas obras são marcadas pelo antropocentrismo, que também se faz presente e que será radicalizado pelos sofistas. Vejamos como Romilly, reforça essa tendência na obra de Sófocles:

A prova disso é que, depois de Ésquilo, coloca-se de forma manifesta que o teatro de Sófocles, que surgiu em seguida, mesmo tendo um sentido muito forte da soberania dos deuses, pergunta-se menos sobre suas razões do que sobre a resposta que devem lhes fornecer os homens; com o heroísmo, o interesse centra-se na ação humana; e os contrastes firmes e fortes se opõem em possíveis e diversas atitudes, como poderiam fazer os verdadeiros litigantes. A troca de perspectiva é clara; passa-se dos deuses aos homens. Sófocles já tinha cinquenta anos quando o primeiro sofista chegou a Atenas; e, se chegou tardiamente à influência das novas modas para tal ou qual método de expressão, é evidente que sua inspiração profunda não lhe deve nada, embora sejam semelhantes na humanização. (ROMILLY, 2017. p. 64-65).

Não é possível afirmar de forma categórica que o movimento sofista tenha exercido influência direta sobre os trágicos, mas, é inegável que a tragédia, o desenvolvimento da técnica e a sofística fazem parte de um contexto em que a laicização, o antropocentrismo e a racionalização tornam-se elementos fundamentais de uma nova visão de um novo mundo, no qual os mestres estrangeiros vindos de toda parte a Atenas têm um papel fundamental e sem o qual a história da filosofia, da política e da educação não teria sido o que foi. Não deveria, então, a historiografia fazer jus a esses protagonistas, reescrevendo a versão defasada, em que os sofistas foram proscritos? Afinal, como diz Kerferd:

O período que se segue de 450 a 400 a.C. foi, sob vários aspectos, a maior época de Atenas. Foi um período de profundas mudanças sociais e políticas, de intensa atividade intelectual e artística. Padrões tradicionais de vida e experiência foram dissolvidas em favor de novos padrões. Crenças e valores das gerações anteriores eram criticados. O movimento sofista expressa tudo isso. (KERFERD, 2003, p. 10).

II. 3. OS SOFISTAS COMO FILÓSOFOS: ASPECTOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DA SOFÍSTICA

Durante séculos, os professores itinerantes oriundos de várias cidades periféricas em relação à poderosa Atenas estiveram nos bastidores da história da filosofia, relegados às sombras. Nos manuais de filosofia eram caracterizados como não-filósofos. Essa alcunha deriva diretamente da doxografia platônica-aristotélica. Mas uma pergunta que se impõe em qualquer estudo sério sobre o movimento sofista é: o que nos permite caracterizar esses ilustres desconhecidos como autênticos representantes da filosofia grega? Não é fácil contrapor-se a juízo histórico erguido sobre posição de autoridades como Platão e Aristóteles.

Com efeito a sofística e a dialética giram em torno da mesma classe de coisas que a filosofia, mas está difere da dialética pela natureza da faculdade posta em jogo, e da sofística, pelo que respeita a finalidade da vida filosófica. A dialética é apenas crítica, enquanto a filosofia aspira ao conhecimento, e sofística é conhecimento que parece ser filosofia, mas não é. (ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 1004b 20-25, tradução de Leonel Valandro, 1969)

Ignorando num primeiro momento a tentativa de responder a essa importante questão, sem prejuízo de retomá-la em breve, é necessário tematizar a sofística a partir de dois pressupostos: em primeiro lugar, que houve uma mudança fundamental de postura hermenêutica a partir do século XIX relativamente aos sofistas, tendente a valorizar os aspectos teóricos dos ensinamentos que esses pensadores trouxeram à Atenas de Péricles do século V a.C.; em segundo lugar, que é preciso ampliar o entendimento que temos do termo “filosofia” fixado desde o platonismo, no sentido de abarcar os sofistas como filósofos. A oposição entre filósofo e sofista é uma constante nas obras de Platão. Reconhecendo a relevância filosófica desses mestres, Platão reforça a tese de que no embate necessário com a sofística está em jogo o confronto entre realidade e ilusão, sombra e cópia, verdade e simulacro.

Nesse sentido, a nossa primeira tarefa consiste em reavaliar o testemunho platônico sobre o movimento sofista, sem abrir mão do *corpus* platônico como fonte incontornável, na falta dos *textos* dos próprios sofistas, de acesso a esses pensadores. É preciso desconstruir a ideia do sofista como aquele que, de forma consciente ou inconsciente, lida com o aspecto falso da realidade, do sofista como uma caricatura ou adversário do filósofo e passar a tratá-los como portadores de uma outra filosofia. Em grande medida, essa tese foi construída para combater as teses e atitudes relativistas dos sofistas no campo do

conhecimento e dos valores, bem como do pragmatismo e da valorização do útil, no contexto de valorização da *tekhne*, refratários à concepção de uma realidade suprassensível da qual a experiência não passasse de uma cópia imperfeita.

Ora, como esta pesquisa não se propõe a uma análise completa e definitiva de todos os aspectos do movimento sofista, será necessário escolher as questões de caráter filosófico mais relevantes à questão da *paideia* e, por extensão, do entendimento desses pensadores como mestres de uma nova *arete*. Num primeiro momento, é importante ressaltar que a grande novidade advinda da prática desses mestres itinerantes diz respeito à atenção dada por eles à centralidade do homem na compreensão da realidade e da vida em sociedade, o que não é uma exclusividade, como já foi ressaltado anteriormente, desse movimento.

Diferentemente de seus antecessores pré-socráticos, os sofistas fixaram suas especulações majoritariamente, mas não exclusivamente, na questão do *nomos* em suas relações com a *physis*, e não apenas numa especulação puramente física. Na prevalência do *nomos* destacavam-se sobretudo as questões relativas a práxis política.

Assim, a devida compreensão do debate realizado no século V a.C. entre os defensores da prevalência da *physis* sobre o *nomos* e os defensores da prevalência do *nomos* sobre a *physis* – e encontramos sofistas em ambos os lados desse debate em torno do dualismo *nomos-physis* –, bem como suas consequências na concepção de homem e da sua formação, é uma das tarefas que precisamos encarar, sem nenhuma intenção, evidentemente, de esgotá-la nos limites deste trabalho.

Outro aspecto importante a ser explorado nesse espaço depreende-se da oposição entre “filósofo” e “sofista” levada a cabo pelos clássicos, notadamente Platão. Na dicotomia entre a via do sensível, correspondente ao devir e ao perecimento, e a via inteligível, correspondente às ideias imutáveis e à verdade, estabelecida por Platão ao longo de sua vasta obra, o autor da *República* classifica os métodos e procedimentos adotados pelos sofistas (a antilógica dos *dissoi logoi* e a erística), como próprios do reino dos fenômenos, ou seja, da via do sensível e, portanto, inadequados para a busca da verdade. Para Platão, os objetos do âmbito inteligível só se tornam claros para os olhos daqueles detentores da dialética, para o amante da sabedoria.

Dessa questão relativa ao campo do conhecimento surgirá uma das clássicas definições dadas por Platão aos mestres itinerantes, segundo a qual esses professores aparecerão como “filósofos imperfeitos”, como aqueles que se dedicam à compreensão de

apenas um aspecto da realidade, o reino da *doxa* (opinião), o mais inferior nível do conhecimento. Limitam-se ao real tal qual nos aparece aos sentidos (os *phainomena*). Não sem razão, alguns intérpretes contemporâneos chamam o pensamento filosófico dos sofistas de fenomenismo⁴³, do qual derivará o relativismo tão bem expresso, e talvez mal compreendido, presente no fragmento do homem-medida de Protágoras. No diálogo platônico *Teeteto*, o sofista de Abdera é mencionado diretamente por Sócrates. Ao responder um questionamento sobre o conhecimento, o jovem que dá nome ao diálogo afirma de forma categórica que conhecimento (*episteme*) não é senão sensação (*aisthesis*). Ao ouvir a resposta do jovem Teeteto, Sócrates a relaciona à máxima de Protágoras, segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas; das coisas que são, enquanto são, e das coisas que não são, enquanto não são”. (Teeteto, tradução de Carlos Alberto Nunes. 1988). É desse trecho que deriva toda interpretação do relativismo atribuído ao movimento, o que não deve ser aceito como evidência de um relativismo radical.

Assim, o esforço que será empreendido nesta etapa busca realçar o caráter eminentemente filosófico das teses levantadas pelo movimento sofista e, nesse sentido, corroborar a tese de que tanto a filosofia de Platão como a de Aristóteles devem ser compreendidas como um grande esforço de superar, num movimento dialético do pensamento, as dificuldades levantadas pelos vários representantes da primeira sofística⁴⁴ nos mais variados campos do conhecimento. Trata-se, então, de mostrar que os mestres itinerantes eram autênticos filósofos e como suas teses nos campos do conhecimento, da ética e da política fundamentam, em última instância, uma nova concepção de homem e uma reflexão sobre seu processo de formação que estão em estreita consonância com os interesses do conjunto da polis ou pelo menos, importante parte dela.

⁴³Doutrina segundo a qual o conhecimento humano limita-se aos fenômenos (...). (Abbagnano. Tradução de Alfredo. Bosi p. 436. 1999)

⁴⁴ É preciso, portanto, distinguir pelo menos três grupos de sofistas: 1) os grandes e famosos mestres da primeira geração, de modo algum privados de discrição moral e, antes, como Platão reconhece, substancialmente dignos de respeito; 2) os “eristas”, isto é, aqueles que, explorando o método sofístico e exaltando o seu aspecto formal sem qualquer interesse pelos conteúdos e sem a discrição moral dos mestres, transformaram a dialética sofística numa estéril arte de contendas através de discursos e numa verdadeira arte de logomaquia; 3) enfim os “políticos sofistas”, homens políticos e aspirantes ao poder político, que, desprovidos de qualquer discrição moral, usaram ou melhor, abusaram de certos princípios sofísticos para teorizar um verdadeiro imoralismo, que desembocou no desprezo da “assim chamada justiça”, de toda lei constituída, de todo princípio moral: mas estes, mais que o espírito autêntico da sofística, representam a excrescência patológica da própria sofística (REALE, 1992, p. 76, aspas no original).

II. 4. AFINAL DE CONTAS, QUEM ERAM OS SOFISTAS?

Como já foi colocado anteriormente, o século V a.C., ou “século de Péricles”, é o período em que o movimento sofista ganha grande relevância em todo mundo grego e em Atenas em particular. A respeitabilidade desses mestres era tão grande que por volta de 444 a.C. o governante de Atenas Péricles fundou uma nova colônia na Magna Grécia, chamada Túrios e incumbiu o sofista Protágoras de Abdera, que possivelmente era um amigo seu e conselheiro, de elaborar a constituição dessa nova colônia. Este fato ilustra a consideração e respeito que o líder ateniense e grande parte da população tinham em relação e esses estrangeiros.

Para responder à questão proposta no subtítulo II.4, e dizer quem são esses mestres e por que se destacaram junto a seus contemporâneos, o caminho mais seguro e passível de menores questionamentos é descrevê-los a partir da atividade primordial que desenvolviam e que, em grande medida, concedia algum tipo de unidade ao movimento, em que pese as grandes diferenças que se apresentam, caso tomemos cada um de forma individualizada. Essa atividade comum é o magistério. É fato que os sofistas aparecem como os primeiros professores profissionais e aquilo que preconizavam ensinar (a *tekhne* política ou a *tekhne* retórica), era artigo de imenso valor no contexto ateniense e condição para o pleno exercício da cidadania e condição para o desenvolvimento da democracia da *polis*.

Os sofistas se apresentam, então, em primeiro lugar, como “novos mestres”, àqueles que satisfazem a essa nova exigência do “saber falar”, que não é uma exigência puramente retórica, mas tem um claro valor político e social: expressar-se de modo convincente, obter consenso, fazer valer as próprias razões, significava libertar-se de um complexo de inferioridade em relação às classes aristocráticas tradicionalmente detentoras do poder e do consenso. (CASERTANO, 2010, p. 17).

O critério da atividade profissional pode à primeira vista parecer arbitrário, mas, segundo vários estudiosos do tema é o que nos permite pensar o movimento e conceder-lhe certa unidade. Em linhas gerais, os sofistas são promotores da nova *paideia*.

Outro aspecto importante que pode ser utilizado como critério unificador entre os membros da sofística além da questão profissional, mas relacionado a ela, diz respeito ao fato de que prestavam serviços de magistério mediante remuneração direta do aluno por suas lições. Este fato leva Platão a fazer severas críticas aos sofistas, quase todas referentes à questão do recebimento pelas aulas, como relata Kerferd:

No diálogo *Sofista*, a análise é mais elaborada e a hostilidade não menos marcante. Nada menos que sete diferentes definições do sofista, todas depreciativas, com uma única possível exceção (...). Elas definem os sofistas 1. Como caçador assalariado de jovens ricos; 2. Como um homem que vende virtude e, visto que vende bens que não lhe pertencem, como um homem que pode ser descrito como mercador do ensino, ou; 3. Que vende a varejo em pequenas quantidades ou; 4. Como homem que vende a seus fregueses bens fabricados sob encomenda. Numa outra visão, 5. O sofista é alguém que entretém controvérsias do tipo chamado erística; 6. A fim de ganhar dinheiro com a discussão do certo ou errado. (...); 7. O sofista é visto com o um falsificador da filosofia, construindo, de maneira ignorante, contradições baseadas mais nas aparências e opiniões do que na realidade (KERFERD, 2003, p. 14-15).

Esse trecho extraído do diálogo platônico é importante para o nosso estudo porque ilustra de forma objetiva os dois aspectos que serão alvos da crítica platônica, **a saber, a desconstrução da sofística enquanto filosofia ou do sofista como filósofo e a condenação da atividade remunerada exercida por esse grupo**. Parte da crítica à questão da remuneração está relacionada ao aspecto político de popularizar o saber para além da antiga aristocracia, questão que será retomada no próximo capítulo, que abordará a *paideia* sofista.

Para além da questão do ensino, quando abordamos o problema da sofística estamos tratando de pensadores que exerciam o ofício filosófico de forma independente com alguns aspectos em comum, mesmo que por abordagens diferentes. Kerferd (2003, p. 10-11), enumera alguns deles da seguinte maneira: 1. Problemas filosóficos na teoria do conhecimento e da percepção; 2. A natureza da verdade e, acima de tudo, a relação entre o que parece ser e o que é real ou verdadeiro; 3. A relação entre linguagem, pensamento e realidade; 4. A sociologia do conhecimento; 5. O problema de se alcançar qualquer conhecimento a respeito dos deuses; 6. Os problemas teóricos e práticos da vida em sociedade; 7. O problema do castigo e a possibilidade ou não de se ensinar a virtude. É evidente que essas questões não foram tratadas por todos os sofistas da mesma maneira. Tampouco os assuntos elencados conferem um caráter de doutrina ao movimento. As questões elencadas por Kerferd apontam no sentido de que os assuntos tratados pelos sofistas são eminentemente filosóficos.

Quanto ao debate que ocorre em torno da doutrina filosófica de cada um dos vários representantes do movimento, a questão é mais complexa. Neste particular é evidente a multiplicidade de pontos de vistas, tendo como fator complicador a dificuldade de

reconstruir as posições teóricas e práticas, o que é agravado pela escassez de fontes e a parcialidade da doxografia à disposição.

É importante também ressaltar que a intervenção dos sofistas junto aos vários estratos da sociedade ateniense foi alvo de seletos elogios e severas críticas. Nesse sentido, a própria conotação que o termo sofista assume a partir da ação desses está relacionada à forma como esses mestres foram recepcionados na *polis*, e, portanto, condicionada pelo contexto histórico-social. No princípio, o termo sofista significava “sábio” (*sophistes*) e abrangia todos aqueles que dominavam um saber técnico especializado numa determinada área e ao mesmo tempo eram capazes de apresentar um conjunto de regras no plano teórico que orientavam esse saber, em suma, aqueles que detinham uma sabedoria (*sophia*). Quanto a esse último termo, diz Vaz Pinto (2000, p.60): “Constitui objeto de consenso que a palavra *sophia* designa desde tempos mais antigos, a habilidade num determinado campo particular”.

Com o desenvolvimento da *polis* e o paralelo surgimento dos sofistas como agentes da nova educação e de um novo modelo de formação (uma nova *paideia*), o termo “sofista” assume uma nova conotação e passa a designar precisamente esse novo tipo de mestre. Ou seja, o termo *sophistes*, passou a designar aquele novo mestre itinerante, palestrante e dominador de um saber enciclopédico, que ensinava uma nova *arete* mediante pagamento.

Sob a batuta de Platão e Aristóteles, mas também, em grande medida, em virtude de algumas leituras parciais que foram feitas de algumas obras desses gigantes, o termo passa a designar a separação entre o verdadeiro sábio (o filósofo) e o falso sábio (o sofista). A nosso ver, não se trata de considerar a alteridade da sofística relativamente à filosofia, compreendida platônico-aristotelicamente, uma não-filosofia, mas uma outra filosofia. De fato, não pode ser ignorado que em ambas as perspectivas a razão se faz presente como instrumento para tratar de assuntos comuns, como o mundo, a ética, o conhecimento etc. Para a posteridade, a alcunha de sábio coube ao filósofo, cujo figura de Sócrates era o arquétipo por excelência e a de charlatões coube aos sofistas, como muito bem ilustra Sidgwick na seguinte passagem (2017, p. 24):

A antiga visão dos sofistas era de que eles foram um bando de charlatões que apareceram na Grécia no século V a.C., e que ganharam amplamente seu sustento impondo-se a credulidade pública; professando o ensino da virtude eles na verdade, ensinavam a arte do discurso falacioso, propagando enquanto isso, doutrinas práticas imorais; gravitando na direção de Atenas (o Pritaneu da Grécia), eles foram recebidos e derrotados por Sócrates, que expôs

o vazio de sua retórica, revirou suas objeções triviais de dentro para fora e defendeu triunfalmente princípios éticos sólidos contra seus sofismas plausíveis e perniciosos; que eles, assim, depois de um breve sucesso, foram objeto de um desprezo bem merecido, de modo que seu nome tornou-se proverbial para as futuras gerações.

Essas severas críticas, fruto muito mais de uma interpretação enviesada dos textos de Platão e Aristóteles do que de uma visão fidedigna desses textos, levaram à desqualificação histórica do movimento sofista e à destituição do estatuto de pensadores a esses mestres, a ponto de excluí-los da história da filosofia, e ao descrédito em relação a sua função de educadores, dado o conteúdo “imoral” de seus ensinamentos.

Assim, este trabalho se insere no esforço de reinterpretar o movimento à luz de uma vasta e excelente bibliografia, buscando uma nova compreensão para lugares-comuns que não tomam o embate teórico entre a filosofia dos sofistas e a filosofia platônica-aristotélica como parte de um processo de disputa política, em torno de uma nova maneira de pensar o real, a própria concepção de homem e a maneira correta de formá-lo para a vida em sociedade. Portanto, é mister compreender em que sentido os sofistas representam uma novidade no cenário cultural da Atenas do século V a.C. e por que suas teses no campo da teoria do conhecimento, da política e da educação foram alvos de apaixonados debates, duros em vários momentos.

II.5. FENOMENISMO E RELATIVISMO: UMA ANÁLISE DO FRAGMENTO DO *HOMO MENSURA* DE PROTÁGORAS

Os sofistas, no bojo do movimento histórico de laicidade e centralidade do homem no processo intelectual de compreensão do real e na arena do jogo político, tinham como objeto de suas especulações o homem inserido predominantemente no reino do *nomos* ou da cultura. Da busca pela compreensão da multiplicidade das leis e costumes, eles especularam sobre a natureza do homem e, na sua grande maioria, concluíram sobre a impossibilidade do conhecimento da verdade absoluta e da existência dos deuses. A base fundamental para essas conclusões era sem dúvida, a própria experiência sensível, e por este motivo, chamaremos de fenomenismo essa base teórica. Segundo Untersteiner no livro *A Obra dos Sofistas* (2012, p.23):

Este problema costumeiramente definido como interpretação de experiências do que o homem prova com relação ao indivíduo, a sociedade e ao pensamento”. (...) Os sofistas coincidem com uma concretude anti-idealista que não segue o caminho do ceticismo, mas sim aquele de um realismo e de um fenomenismo que não detém a realidade dentro de um esquema dogmático porque, ao contrário, deixam-na fremir em todas as suas antíteses, em toda tragicidade, em toda imparcialidade imposta por uma cognoscibilidade que despertará a alegria da verdade.

Neste sentido, se desconstrói um primeiro aspecto da crítica platônica à sofística. Ou seja, o fato de os sofistas se moverem no terreno das aparências e dos fenômenos não faz da sofística uma não-filosofia, senão que faz dela uma outra filosofia, que não desvirtua o critério de verdade, mas forja outro critério de verdade fixado no reino da *doxa*.

Para realizar a apresentação da temática do relativismo como elemento fundamental da sofística tomado enquanto filosofia, partiremos das teses protagorianas sobre o homem-medida exposta por Platão no diálogo *Teeteto*.

Protágoras, filho de Meândrios, nasceu entre 491-481 a.C. em Abdera, uma cidade grega localizada na costa da Trácia. Alguns o tomam como discípulo de seu famoso conterrâneo, o atomista Demócrito, o atomista, mas, por razões cronológicas, o correto seria pensar o inverso, que Demócrito é que fora influenciado por Protágoras.

Foi o primeiro representante do movimento sofista e fundador da perspectiva fenomenista e do relativismo, além de ter sido um professor itinerante, que se deteve muitas vezes em Atenas. Também é conhecido por ter sido o primeiro a receber honorários por seus ensinamentos e tinha como objetivo formar homens aptos na *arete* política pelo domínio da *tekhne* política.

Quando Sócrates pergunta a Teeteto o que é conhecimento (*episteme*), e o jovem matemático responde dizendo que é o mesmo que percepção ou sensação (*aisthesis*), Sócrates diz que essa maneira de pensar coincide com a de Protágoras, que teria dito a mesma coisa de uma maneira diferente ao declarar (é o fragmento nº 1 do abderita na edição de Diels-Kranz): "O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das coisas que não são enquanto não são." (Tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria Jose Vaz pinto, in Sofistas. 2005. p. 79).

Segundo Platão, o sofista quis dizer com a sentença que, a cada vez que aparecem as coisas, elas são como são para quem elas aparecem. Aparecer (*phainetai*) e ser (*einai*) são idênticos: **tudo o que aparece necessariamente é, e se é, necessariamente é**

verdadeiro. Neste caso, o aparecer de algo foi associado à verdade de seu julgamento. **Pela impossibilidade de negar a verdade da percepção de alguém, cada homem é a medida de sua própria experiência imediata, sendo, assim, toda percepção é critério de verdade.** Para referendar suas teses contrárias ao sofista, Platão coloca na boca de Sócrates as seguintes palavras: ao homem a quem o vento aparece como frio, ele é frio, ao homem a quem o vento aparece como quente, ele é quente, e aparição (*phantasia*⁴⁵) e percepção são a mesma coisa no que se refere ao calor e a todas as coisas deste tipo.

Ainda no *Teeteto*, a crítica platônica se move no sentido de afirmar a distinção entre sensação e conhecimento. Ao salientar que na teoria do conhecimento de Protágoras há uma correlação de ambos os conceitos como sendo idênticos, Sócrates sintetiza a proposição do sofista em 152a: “**sensação é conhecimento**”. Sócrates argumenta a respeito do problema das ilusões, dando como exemplo os sonhos, as doenças e a própria loucura, situações em que possa haver alteração nos sentidos. Numa tentativa de contradizer a tese protagórica de que as coisas são para cada um de nós conforme nos aparece, Platão afirma que, nessas situações, as coisas estão longe de se afigurarem como realmente são. Ao contrário, nesses casos, “**nada existe tal como nos aparece**” (158-a).

Mais adiante, Platão tenta inviabilizar o argumento ao incluir a memória como sendo distinta da sensação e capaz de trazer um conhecimento ao sujeito, inviabilizando essa assimilação de conhecimento e sensação. Conforme o trecho 164a-b, o filósofo apresenta um exemplo hipotético, no qual um indivíduo tem diante de seus olhos determinado objeto e, graças à visão (sensação), há o conhecimento. No entanto, ao fechar os olhos finda a sensação e, assim, não poderia mais haver conhecimento do mesmo, embora o indivíduo ainda se lembre do objeto, ainda o conhece. Sócrates sentencia: “**Ao que parece, pois, trata-se de manifesta impossibilidade afirmar que sensação e conhecimento são idênticos**” (164-b).

O *Crátilo* de Platão é o primeiro de seus diálogos que tenta solucionar a querela. Colocando tanto a opinião convencionalista/ relativista da linguagem por intermédio da personagem Hermógenes, de um lado, e a opinião de que o nome retrata exatamente aquilo que a coisa é por natureza, por intermédio da personagem Crátilo de outro, Platão faz Sócrates enxergar uma aporia nas duas concepções, mas não sem antes falar aquela que

⁴⁵ *Phantasia* é o substantivo correspondente ao verbo *phainomai*, por isso optou-se pela tradução ‘aparição’. (Chauí, 2002: p. 508).

seria, talvez, a sua solução: a de que os nomes devem ser destinados a se referir exclusivamente às formas inteligíveis e que **“os objetos perceptíveis, em relação aos quais esses mesmos nomes tendem a ser usados na fala cotidiana sobre o mundo, constituem uma espécie de esfera de referência derivada ou secundária”**⁴⁶.

A presença da sofística nos diálogos platônicos é uma constante, além de citar o sofista em vários de seus diálogos, ainda concede o nome de duas das suas obras aos dois principais representantes do movimento (Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini). No *Protágoras*, busca atribuir ao interlocutor de Sócrates um certo pedantismo e orgulho, propondo uma discussão acerca da viabilidade do ensino da virtude. Claramente, busca atacar o ofício sofístico como ensino da *arete*, alegando em 313a ser um perigo a ele expor a alma dos jovens.

Em *Leis* 716-c, (Trad. Carlos Alberto Nunes.1980), Platão retoma a sentença de Protágoras do homem medida, reconstruindo-a e substituindo o homem por deus, que é a figuração do conceito de perfeição, verdade.

Interpretação acerca do argumento do *homo mensura* de Protágoras semelhante a platônica, mas mais pautada na lógica, é a de Aristóteles. Este afirma que, se abolirmos o princípio de não-contradição e admitirmos que duas opiniões contrárias emitidas por dois indivíduos humanos (cada qual elevado à condição de medidas das coisas) são igualmente verdadeiras, então no limite tudo poderá ser dito de tudo, um homem será não-homem e será o mesmo que uma trirreme (cf. *Metafísica* IV 1007b20). Para Aristóteles, assim como será para Sexto Empírico, isso caracteriza uma contradição que, necessariamente, aniquila a própria opinião de Protágoras, pois os que disserem o contrário do que ela diz também dirão a verdade. Convém ressaltar que, no tempo de Protágoras, a lógica aristotélica ainda não havia sido formulada, embora, entendemos que isso não descredencie sua crítica

Já na antiguidade aparecem visões que se somam à de Platão em relação ao argumento do *homo mensura*, que o articula com o mobilismo de Heráclito. De acordo com Sexto Empírico em seus *Esboços Pirrônicos*, Protágoras assume uma posição objetivista da realidade: a realidade das coisas está contida no objeto e não no sujeito. O sofista, afirma o céptico, sustentava que todos os modos que são percebidos “encontram-se subjacentes na matéria, pelo que a matéria tem a capacidade, na medida das suas potencialidades, de ser tudo o que aparece a todos os indivíduos”. Os homens, todavia, ora

⁴⁶ KERFERD, 2003, p. 133

apreendem uns aspectos da coisa, ora apreendem outros, ou seja, em consonância com as diferentes disposições e variações individuais da pessoa (idade, saúde etc.) diferentes aspectos da coisa aparecem para cada um. Todas as percepções são infalíveis e verdadeiras, mas cada percepção apreende um aspecto da realidade, e, ao estabelecer apenas o que aparece a cada um – afirma Sexto – Protágoras considera que os juízos sejam correlativos ao ponto de vista de cada indivíduo. Se é assim e, de fato, para Protágoras, o vento é ambas as coisas, quente e frio, há uma correspondência entre a sua doutrina e a de Heráclito, para quem os contrários são inseparáveis, nada existindo sem o seu oposto. A relação entre eles é estabelecida pelo próprio Platão, que, continuando a tratar da percepção (voltamos ao *Teeteto*), após o exemplo do vento, exemplifica com o tema da cor, introduzindo enfim o problema do movimento.

Como podemos perceber, os debates em torno do argumento protagoriano do *homo mensura* são uma constante desde o período clássico no confronto teórico com o platonismo. Como sugere Kerferd (2003, p. 147), **“não seria exagero dizer que a compreensão correta de seu sentido levará diretamente ao coração de todo movimento sofista do século V”**.

A seguir, apresentaremos como alguns comentadores contemporâneos interpretaram o conteúdo filosófico do argumento *homo mensura* base fundante do relativismo sofista.

É com o filósofo idealista alemão Hegel⁴⁷ que tem início a revalorização filosófica dos sofistas. Hegel atribui um papel importante às especulações dos sofistas e os insere na história da filosofia e na evolução do pensamento especulativo. Para Hegel a tarefa desses mestres estava diretamente ligada ao ensino da cultura bem como marcava o início de uma nova postura frente ao mundo e a vida que partia do princípio de uma reflexão crítica, dos laços com a *tekhné* e dos dados da experiência frente a tradição dos poetas marcada pela

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, talvez o mais importante filósofo alemão do séc. XIX, nasceu em Stuttgart em 1770, estudou no seminário protestante de Tübingen, mas logo abandonou a pretensão de se tornar pastor; porém, uma de suas primeiras obras foi uma *Vida de Jesus* (1795) e entre 1798-99 escreveu *O espírito do cristianismo e seu destino*. Professor na Universidade de Iena, assistiu ao assédio da cidade pelas tropas de Napoleão (1806) e durante esse período redigiu a *Fenomenologia do espírito* (1806-07). Enquanto diretor do Liceu de Nuremberg, escreveu a *Ciência da lógica* (1812-16). Em seguida, tornou-se catedrático na Universidade de Heidelberg, quando redige a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817). Sucede a Fichte (ver III. 9.B) como catedrático na Universidade de Berlim, o coroamento de sua carreira acadêmica, ministra uma série de cursos, frequentados por numeroso público, que serão posteriormente publicados como as *Lições de história da filosofia*, *Lições de estética*, *Lições de filosofia da religião* e *Lições de filosofia da história*, bem como escreve os *Princípios da filosofia do direito*. Em 1829, no auge de seu prestígio intelectual, torna-se reitor da Universidade de Berlim, e em 1831 morre de cólera. (Marcondes. 2008, p. 221).

influência dos deuses, muito embora já demarcasse uma trajetória em direção ao *logos*. Segundo, Vaz Pinto (2000, p. 116):

Os sofistas apareciam aos olhos de Hegel como mestres de filosofia: justificava a justeza dessa atribuição alegando que os sofistas viveram numa época em que as diferentes ciências se não separavam ainda da consideração dos aspectos essenciais do homem. Ora, sendo próprio da filosofia relacionar os homens com os seus fins, cabe ao filósofo ter em conta que o particular é apenas um momento do universal e cobra sentido no todo em que se insere.

Os sofistas são inseridos na história da filosofia como parte de um processo dialético do pensamento, neste ocorre uma evolução da ignorância à opinião, e desta ao estágio da ciência, ou ao verdadeiro conhecimento. Os sofistas teriam lugar neste processo, porém de forma incompleta.

Ao analisar o argumento do *homo mensura*, Hegel entende que a consciência na sofística acaba não atingindo o universal. Se o homem é um ser transitório, se vive apenas o momento em que está, se pensa de acordo com as circunstâncias do momento, não interessa que imagine haver uma verdade universal, que não lhe serve de nada. O que é realmente importante é imaginar que, em cada momento do seu existir, deve pensar em uma coisa diferente, e, em cada coisa diferente que pensa, constitui seu mundo de modo diferente do momento anterior. Por isso, esse pensador é tributário de Heráclito, o filósofo do fluxo. Tudo flui: assim como a natureza flui, também fluem o homem e suas ideias, que acompanham o ritmo da transformação. Tanto quanto o homem é transitório, são transitórios os objetos do conhecimento. Imaginemos os objetos sensíveis. Eles mudam. A mudança do objeto sensível determina a mudança do modo de como o próprio homem o vê e, portanto, muda também a forma de pensamento. O “homem-medida” de Protágoras, pela primeira vez, traz à Grécia o sujeito singular, dá um valor extremo à singularidade e à individualidade. Como sugere o próprio Hegel (2017, p. 16-17, in *Filosofia dos Sofistas*. Tradução de Marcelo P. Marques; Gustavo Laet Gomes; Ccelso Pereira de Melo Filho.):

Protágoras não foi, como outros sofistas, somente professor e educador, mas também um profundo e sólido pensador, um filósofo, que refletiu sobre fundamentos universais. Ele expressou assim o princípio de seu saber: “o homem é a medida de todas as coisas; daquilo que é, que é, daquilo que não é, que não é.” Esse é um importante princípio. Por um lado, era necessário conceber o pensar como determinado, encontrar um conteúdo, mas, por outro, também aquilo que determina e que dá o conteúdo; e essa determinação universal é a medida, o critério de valor para tudo. Que Protágoras tenha dito que o homem é essa medida, esta é, no seu verdadeiro sentido, uma grande fala, mas tem igualmente também ambiguidade

de que, como o homem é o indeterminado e o multifacetado, a) cada um, segundo sua particularidade própria, qualquer ser humano, pode ser a medida, ou b) a razão autoconsciente no ser humano, este, segundo sua natureza racional e sua substancialidade universal, é a medida absoluta. Considerando a primeira acepção, todo egoísmo, toda ganância, o sujeito com seus interesses é o ponto central (e ainda que o homem tenha o lado racional, mesmo assim a razão é algo subjetivo, é também ele, é também o ser humano); mas essa é precisamente o sentido ruim, a perversão, pelo que se tem que aplicar aos sofistas a censura máxima de que eles situam o homem para um fim segundo seus objetivos contingentes – de que, segundo eles, não se diferenciaram ainda o interesse do sujeito segundo sua particularidade e segundo sua racionalidade substancial. O mesmo princípio aparece em Sócrates e Platão, mas num sentido mais amplo; aqui o homem é a medida enquanto pensa, enquanto dá a si um conteúdo universal.

A leitura hegeliana assenta-se, assim, na valorização do sujeito e este subjetivismo se relaciona à visão multifacetada própria desses pensadores que, em última instância, deriva do relativismo e do fenomenismo como perspectiva filosófica.

O *homo mensura* de Protágoras é determinado como uma consciência de si, uma consciência que se esgota em si mesmo, uma consciência que depende apenas do seu próprio produto; é o homem (sujeito) que não depende de nada além daquilo que ele é e do modo como vai pensar. O homem-medida de Protágoras não é abstrato como o de Sócrates e o de Platão, mas é um homem tomado enquanto é este homem determinado e imanente, que confere valor ao pensamento germinado na experiência, segundo o filósofo de Abdera.

Kerferd, faz uma leitura mais atual e propõe uma outra interpretação para o pensamento de Protágoras. Retomando o exemplo da experiência da percepção do vento, ele entende que o que se discute no diálogo não é a questão da existência ou não do vento, isto é um dado, mas a existência das qualidades do vento, cuja medida é o indivíduo (homem) que percebe. “Não quer ele dizer que as coisas são para mim como aparecem para mim e para você como aparecem para você, sendo você e eu homens?”, pergunta Sócrates. Segundo Kerferd, **“o que é medido não é a existência e não-existência, mas o modo como são e o modo como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os predicados”**. Kerferd (2003, p.149), a propósito do exemplo do vento, resume as três interpretações que são oferecidas:

- 1) Não há um único vento, mas dois particulares ou privados, um quente para um indivíduo e um frio para outro;
- 2). Há um vento público que não é nem quente nem frio. O vento existe independente da percepção, mas as suas qualidades, não; e
- 3) O vento é ao mesmo tempo frio e

quente, as duas qualidades podem coexistir no mesmo objeto físico, mas um indivíduo percebe uma qualidade, outro indivíduo, outra qualidade.

As três posições possuem defensores, embora a segunda e a terceira possuam mais adeptos. Dedicando especial atenção a esta discussão, Kerferd se inclina à terceira posição, ou seja, a opinião de que a doutrina protagórica é **objetivista. Entende que a doutrina não é subjetivista como Platão a faz parecer, que, para o sofista, o frio ou o quente do vento existem fora do homem, os objetos dos sentidos existem independentemente daquele que os percebe.** Segundo ele, Platão força a ambiguidade das palavras de Protágoras ao dizer algo que contribua para sua própria análise dos sentidos e percepções, auxiliando-o na construção de sua própria teoria do conhecimento (a teoria das formas).

Dessa forma, a doutrina do *homo mensura* não se propõe a criar um critério fundamental para a existência das coisas como sugere Platão, antes ela está vinculada a busca da compreensão de como as coisas são, no sentido de identificar quais qualidades devem ser aplicadas às coisas, de como elas devem ser predicadas, a partir da percepção individual. Segundo Kerferd (2003, p. 151), a percepção de um objeto branco é sempre a percepção de que ele é branco. A questão da infalibilidade das percepções é o que, segundo Kerferd, concede um caráter filosófico a doutrina do mestre de Abdera:

Mais importante para o nosso propósito aqui é a afirmação de que percepções como tais são infalíveis. Isso significa que cada percepção individual, em cada pessoa individual é, estritamente falando, incorrigível – não pode nunca ser corrigida mediante comparação com a percepção de outra pessoa que difere da minha, nem por outro ato de percepção por mim mesmo em outra ocasião, mesmo que seja apenas um instante depois da minha primeira percepção. Se alguma coisa me parece doce, então é doce para mim, e isso não pode ser refutado pela experiência de outra pessoa que a percebe não como doce, mas como amarga, e assim por diante. Essa asserção é de considerável importância filosófica e o fato de ter sido proposta por Protágoras é certamente prova bastante clara de que, ao propô-la, Protágoras estava filosofando. Pois constitui a doutrina de que todas as percepções são verdadeiras. (KERFERD, 2003, p. 151).

Portanto, na filosofia da percepção, é esta que assume o protagonismo e segue-se daí que não há falsas percepções e nenhuma delas é passível de correção nem de refutação.

A doutrina filosófica de Protágoras, expressa de forma basilar na tese do *homo mensura*, é, ao que parece, a doutrina filosófica a ser derrotada para o surgimento e desenvolvimento do platonismo. Ao reafirmar que não há outras entidades além das perceptíveis pelos sentidos, essa doutrina fecha as portas para a concepção de objetos não-

fenomenais, cerne do pensamento platônico. Segundo Kerferd (2003, p.187), “Protágoras deixou de lado a *dianoia* e só deu atenção à enunciação, ou nome, *onoma*”.

Portanto, mesmo que à primeira vista pareça que as divergências entre Platão e Protágoras se deem num campo moral e principalmente político, analisando mais profundamente, nota-se que se referem, num primeiro momento, ao âmbito da teoria do conhecimento. A doutrina de Protágoras se choca com a de Platão e se torna um grande desafio para o autor da *República*, que se defronta com uma relativização ontológica, a qual põe em xeque o cerne da teoria das formas.

Já Guthrie é um ferrenho defensor da segunda posição. Afirma que o mestre de Abdera adotou de forma extrema o subjetivismo com sua tese do *homo mensura*. Ainda segundo Guthrie, para o sofista, **não haveria nenhuma realidade independente das aparências e, no exemplo do vento, o quente ou o frio não existiriam na natureza, mas apenas para quem o sente como quente ou frio**. A conclusão desse subjetivismo de Protágoras, sustenta o autor, seria **uma anarquia moral e política, uma desconstrução dos valores**. Mas esta foi estranhamente salva pela doutrina de que, **apesar de não haver verdadeiro ou falso, há melhor ou pior**.

Se fazemos uma leitura apressada do que está sendo exposto por Platão, e se nos baseamos apenas nisso, de fato, concluímos que o sofista sustentava um relativismo subjetivista. Relativismo porque a relação entre o sujeito que percebe e a coisa percebida mostra-se fundamental, o sujeito assume centralidade. E o relativismo, segundo esta perspectiva, acarreta o subjetivismo, **“as coisas são tal como aparecem para mim”**. Veremos que Platão nos apresenta uma perspectiva ampla sobre a tese do *homo mensura*, mas muitas vezes ao longo do texto, por ser para o sofista tudo tal como aparece para cada um, ele insinua um subjetivismo por parte de Protágoras e nos induz a buscar dentro da pessoa o critério pelo qual ela avalia as coisas.

Guthrie deriva o relativismo dos valores morais e éticos do relativismo presente nas teorias ontológicas e epistemológicas que a tese do *homo mensura* pressupõe. Ainda segundo Guthrie, não há dúvidas de que todas as fontes mais diretas apontam no sentido de que a tese central de Protágoras indica que “o que aparece a cada um é a única realidade e que, por isso, o mundo real difere para cada um” (GUTHRIE, 2007, p. 161-162). Nesse sentido, temos:

O mais célebre advogado da relatividade de valores (embora, como inevitavelmente acontece, seu pensamento tenha sido amiúde distorcido ao ser filtrado por outras mentes menos dotadas) foi Protágoras, e seu desafio filosófico a normas tradicionalmente

aceitas baseava-se por sua vez em teorias relativas e subjetivas de ontologia e epistemologia. Enquanto aplicada a valores, relatividade pode significar uma das coisas: a) Não há nada a que se possam aplicar os epítetos bom, mau e semelhantes de maneira absoluta e sem qualificação, porque o efeito de tudo é diferente segundo o objeto sobre que ele se exerce, as circunstâncias de sua aplicação e assim por diante. O que é bom para A pode ser mau para B, o que é bom para A em certas circunstâncias pode ser mau para ele em outras, e assim por diante. A objetividade do bom não é negada, mas varia em caos individuais. b) Quando um locutor diz que bom e mau são apenas relativos, pode significar que “não há nada bom ou mau, mas o pensamento o torna tal”. Toda investigação da antítese *nomos-physis* fornece numerosos exemplos disso: incesto, abominável aos olhos gregos, é normal aos olhos dos egípcios, e assim por diante. Com valores estéticos, o caso é ainda mais óbvio. (GUTHRIE, 2007, p. 156-157).

Constata-se, assim, que Protágoras adotou um subjetivismo extremo, afirmando não existir uma realidade além das experiências, negando que haja diferença entre aparecer e ser: “Nenhum filósofo natural foi assim tão longe, pois é uma negação do próprio sentido de *physis*” (GUTHRIE, 2007, p. 176). Portanto, conhecimento é sensação, e toda sensação é variável conforme aquele que sente. Logo, Protágoras revoluciona, concedendo ao homem, seus sentidos e impressões particulares, o papel de protagonista no ato do conhecimento e, devido à duplicidade de discursos (*dissoi logoi*), conclui-se que o objeto é incapaz de transmitir uma objetividade determinante, o que, por evidência, também se estende ao campo dos valores. “O que me parece é para mim, e nenhum homem está em condições de chamar o outro de errado” (GUTHRIE, 2007, p. 176). A problemática entre o certo e o errado ou entre o bom e mau é solucionada no campo do discurso pelo correto uso da retórica. **“O subjetivismo de Protágoras já foi introduzido em conexão com o relativismo de valores, e a estreita relação dele com suas atividades como professor de retórica é óbvia”** (GUTHRIE, 2007, p. 172).

Romeyer-Dherbey, buscando outra via de hermenêutica, recorre a Hegel acerca do sentido que se deve atribuir ao termo “homem” no fragmento do *homo mensura*. Segundo ele, Protágoras não havia feito distinção entre homem particular e homem universal. Afirmava Hegel que os dois sentidos estão articulados dialeticamente na proposição do sofista. Seria um equívoco fazer a distinção de modo mecânico, enfatizando um sentido e ignorando o outro, que é a concepção de Sexto Empírico e, também, a de Platão, ao adotar o sentido de “homem” individual. **Romeyer-Dherbey segue a interpretação de Untersteiner, que afirma ter “homem”, na máxima do sofista, um sentido dialético,**

na medida em que a proposição do homem particular será corroborada por sua aproximação do consenso com outros sujeitos, tendo como “ideal” um consenso universal. (cf. ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 25). Para se verificar a veracidade de um determinado conhecimento, é preciso buscar a extrapolação da conclusão individual, e essa deverá ser reforçada através da confirmação de outros indivíduos, por meio da busca do consenso. Universalidade, aqui, significa consenso, maior número de indivíduos que compartilham de uma mesma opinião. Quanto mais indivíduos compartilharem de determinada proposição, mais próxima ela estará da verdade. É partindo deste pressuposto que Romeyer-Dherbey (1986) exporá sua interpretação acerca da doutrina protagórica de “transformar um discurso fraco em um discurso forte”. É preciso notar a coerência dessa interpretação com o modelo político democrático e, também, com o agnosticismo de Protágoras, que se traduz na seguinte frase atribuída a ele (Diógenes Laércio IX 51; é o fragmento 4 da edição de Diels-Kranz): “Não posso saber se os deuses existem ou não existem, nem que forma têm. Muitas coisas impedem esse saber: a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana” (tradução de Mario da Gama Kury, 2008). A concepção agnóstica de Protágoras vem a calhar com o modelo político democrático, no qual os próprios cidadãos são os que definem o futuro da cidade, muito diferente da concepção de mundo que predominou até então, segundo a qual os deuses tinham uma grande participação nos acontecimentos da *polis* e, também, na vida dos indivíduos particularmente.

Ora, Mario Untersteiner julga, muito corretamente desta vez, que, se a dupla extensão do termo homem está, de fato, presente na fórmula de Protágoras, não se trata de uma confusão involuntária, mas de uma fusão desejada. Esta dupla extensão, com efeito, dá a fórmula uma plasticidade que lhe permite entrar em ação a todos os níveis de generalidade mais ou menos restrita, ou mais ou menos ampla que se pressupõe entre unicidade singular e a totalidade universal. O homem individual e o homem universal são, descreve Untersteiner, dois momentos de um processo dialético. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 25).

É nesse sentido da importância do consenso, portanto, que a tese do *homo mensura* é complementada pela técnica dos *dissoi logoi* (discursos duplos). Os discursos duplos são a forma mesma como se deve verbalizar o real na medida em que perceber e ser se identificam.

Cada indivíduo é, certamente, a medida de todas as coisas, mas é uma medida muito fraca se permanece só como sua opinião. O

discurso não partilhado constitui o discurso fraco (*hetton logos*); aliás, mal chega a ser um discurso porque dizer é comunicar, e toda comunicação supõe algo em comum. Quando um discurso pessoal, pelo contrário, encontra adesão de outros discursos pessoais, este discurso, reforçando-se com todos os outros, torna-se discurso forte (*kreiton logos*) e constitui a verdade. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 26).

Outro importante especialista contemporâneo que se posiciona de forma a contribuir para o debate em torno da tese do *homo mensura* e de suas consequências teóricas é Giovanni Casertano. Casertano parte do pressuposto de que o grande mérito de Protágoras no campo epistemológico reside no fato de o mestre de Abdera ter “mostrado o discurso sobre a relatividade”. (CASERTANO, 2010, p. 49).

Analisando a tese fundamental de Protágoras a partir do relato platônico e aristotélico, Casertano crava que a grande característica do relativismo sofista reside no fato de que tal tese possui um evidente caráter antidogmático e antimetafísico.

A verdade não é algo dado uma vez para sempre, não é algo que possa ser revelado por sábios ou profetas, nem pode consistir nas tradições míticas transmitidas de geração em geração; ela consiste, pelo contrário, numa relação dialética com os fatos, com a realidade, que cada homem em particular instaura vez por vez, segundo sua idade, suas disposições, sua situação histórica. Ao contrário, a realidade na qual o homem está inserido é algo dado, que o homem não cria, mas encontra; ela é mutável, possui em si razões do seu devir e do seu transformar-se, e o homem participa desse processo, muda, torna-se ele próprio (CASERTANO, 2010, p. 51).

Casertano também segue a linha de que não é o homem tomado enquanto indivíduo que é a medida das coisas no sentido de conferir sentido a realidade externa. Na realidade, o movimento se dá no sentido contrário, pois a existência do fato e das coisas independe da razão humana. Numa realidade mergulhada no devir, cada indivíduo se relaciona com ela segundo sua experiência própria (que determina seus interesses e prioridades) e é o discurso que media essa relação por meio dos dois discursos possíveis sobre o mesmo fato, “[Protágoras] foi o primeiro a dizer que sobre qualquer fato há dois discursos contrapostos entre si” (DIÓGENES LAÉRCIO IX 51. Tradução de Mario da Gama Kury, 2008).

No trecho a seguir, Casertano (2010, p. 52) sintetiza sua interpretação sobre o relativismo de Protágoras:

Portanto, os discursos contrapostos que são possíveis de fazer sobre cada fato não são outra coisa senão as diversas possibilidades de caracterização qualitativa da coisa enquanto e quando se torna objeto

da sensação. (...) No Protágoras há, pois, plena valorização da experiência sensível, da verdade das aparências, do fenômeno e, portanto, da relatividade da verdade: cada um tem a sua verdade porque cada um tem as suas sensações, diferentes das do outro, sobre as quais constrói os seus juízos e os seus discursos; e se cada um sente num certo modo, e no seu discurso expressa sempre esse seu sentir, dirá sempre a sua relativa verdade: não pode existir um discurso falso, por que cada um diz aquilo que é verdadeiro para ele, naquele momento, naquela situação, naquela disposição.

No Brasil, berço de vários e consistentes estudos sobre a filosofia antiga e sobre a contemporaneidade do pensamento sofista, destaca-se as obras (livros e artigos) do professor Luís Felipe Bellintani Ribeiro. Tradutor de textos de Antifonte, do anônimo *Discursos Duplos* e do Anônimo *Jâmblico*, Bellintani-Ribeiro aborda de forma muito consistente a adequação da sofística ao campo do pensamento pré-socrático, assim como a interpretação da tese protagórica do *homo mensura*. Como forma de assinalar a tese de que os sofistas são pré-socráticos, Bellintani-Ribeiro (2018, p.13) parte do princípio de que esses mestres itinerantes são filósofos da *physis*.

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

Sobre a doutrina do *homo mensura*, o professor aponta que sua mais significativa consequência é que “nada é um em si e por si, mas tudo vem a ser relativamente a outra coisa” (BELLINTANI-RIBEIRO, 2012, p.7). Ou seja, é no outro que não o indivíduo que reside o relativismo (“ser” é “ser para”).

O relativismo, portanto, não tem nada a ver com a tese frouxa e vaga de que cada um pensa e faz o que quiser por não haver um critério absoluto para regular e hierarquizar os pareceres. Relativismo corresponde a uma tese forte em ontologia, segundo a qual “ser” é “ser para”. Querendo ou não, cada indivíduo e cada cidade não pode desembaraçar-se daquilo que já lhe apareceu, e não pode, portanto, senão resignar-se com ser, de bom ou mau grado, a medida de todas as coisas. (BELLINTANI-RIBEIRO, 2012, p. 8).

Nesse sentido, o relativismo contido na tese do *homo mensura* é tributário direto do mobilismo de Heráclito e não é sem razão que no *Teeteto* Platão menciona o sofista de

Abdera na companhia desse ilustre pré-socrático. A ideia de movimento estaria ligada à ideia de ação e paixão, que é o esquema dual de toda relação:

Não há ser antes do aparecer e o aparecer se dá numa relação de agir e padecer, isto é, só se diz que “uma coisa é” porque ela atuou sobre outra e nela fez efeito, sendo o próprio efeito atuação sobre outra e assim por diante (BELLINTANI-RIBEIRO, 2012, p. 86).

Em síntese, o que defende o professor Bellintani-Ribeiro é que a tese de Protágoras não constitui uma ontologia do ser estável como a platônica ou a aristotélica, mas, **constitui uma ontologia do devir e do fenômeno.**

A proposição de Protágoras, portanto, não diz que cada um pensa o que quer. Ao contrário, ela diz que o pensamento, que nesse contexto não se distingue de sensação, é que é a abertura primária em que já sempre se deu o aparecer, por cuja pregnância “cada um” já foi arrastado querendo ou não. É assim que o pensamento pré-socrático e a sofística, aqui representados pelo efésio e pelo abderita, se encontram na frase: “todos os pareceres e todos os fenômenos são verdadeiros” (*tà dokoûnta pánta estîn alethê kai tà phainómena*) (BELLINTANI-RIBEIRO, 2012, p. 86).

E, radicalizando o efeito demolidor do relativismo próprio às teses de Protágoras e pondo em xeque até as tradições do mobilismo de Heráclito e do imobilismo de Parmênides, Górgias de Leontini, nas palavras de Sexto Empírico, questiona a existência de qualquer critério válido:

Portanto, de acordo com as aporias de Górgias, vão-se, pelo que depende delas, os critérios de verdade; pois algo nem existe, nem é possível de ser conhecido, nem para outros sustentado, e naturalmente não pode haver nenhum critério. (in Sexto Empírico *Adversus Mathematicus*, VII, 65. seqq. Tradução: Fernando Santoro, apud BELLINTANI-RIBEIRO, 2012, p. 94)

Herdeiros do pensamento pré-socrático ou artífices de um pensamento totalmente “novo”, cuja principal característica é uma reflexão radical sobre o homem para além de uma mera subordinação à *physis*, certo é que, o movimento sofista tomado do ponto de vista filosófico tem implicações decisivas nos campos da política, da linguagem e da educação que se materializam nas antilogias ou discursos duplos, consequência direta da ontologia do devir e do fenômeno.

II.6. OS DISCURSOS DUPLOS OU ANTILOGICA: A ARTE DOS SOFISTAS

Protágoras pode ser considerado filósofo por excelência, daqueles que, como Platão ou Aristóteles, inclinavam seu olhar crítico e questionador a todos os campos da realidade. Suas principais obras segundo relatos doxográficos, *Antilogias* e *Sobre a Verdade*, são a prova de que o mestre de Abdera buscava fundamentar de forma sólida sua teoria. Tratando de questões que abarcavam desde a existência dos deuses, passando pela organização da sociedade até questões sobre política e ética, Protágoras tinha clara consciência de que elas eram marcadas pela “força desagregadora dos dois *logoi*, que golpeiam toda experiência” (UNTERSTEINER, 2012, p. 50). Ou ainda, como aponta Diógenes de Laércio (VIII 8, 51-2), “Protágoras foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contrárias uma à outra e argumentava dessa maneira, tendo sido o primeiro a fazê-lo” (Tradução de Mário da Gama Kury, 2008).

No entanto, o fato de Protágoras ter sido o primeiro a sintetizar de forma filosófica a tese dos dois *logoi* não significa que seu fundamento espiritual já não estivesse em processo no mundo grego. Protágoras é antes um herdeiro que soube formular magistralmente esse *Zeitgeist*. A esse propósito diz Untersteiner (2012, p.50):

Sabe-se que o movimento espiritual que toma o nome de sofística, mais, talvez, do que qualquer outra corrente do pensamento grego, teceu suas visões da realidade sobre uma trama que a civilização helênica há muito tempo preparara em múltiplas direções, mas todas confluentes a uma ainda não suspeitada meta. (...) – Protágoras deve ter partido da experiência dos dois *logoi* que se encontrava na espiritualidade helênica, para construir o aprofundamento capaz de superar a estaticidade paralisante dessa experiência.

Portanto, é mister relacionar a sistematização dos dois *logoi* a um fato cultural de primeira ordem, não como fruto de uma mera coincidência ou como simples técnica argumentativa. Trata-se de um discurso que tem por objetivo a descrição da realidade que é parte do próprio modelo de desenvolvimento do real e da forma como a percebemos. Daí sua relação com o relativismo protagórico. **A tese dos dois *logoi* estaria para o relativismo como a dialética estaria para a teoria das formas de Platão.**

Para além da ideia de o surgimento e desenvolvimento dos dois *logoi* ser fruto de uma espécie de “espírito de Época”, como sugere Untersteiner, tendo inclusive relações

com a tragédia grega de Ésquilo⁴⁸, ele também tem suas origens no próprio pensamento racional. Recorrendo ao diálogo *Fedro* de Platão, Kerferd, apresenta a tese de que um dos precursores da dialética e da antilógica é Palamedes, nome pelo qual Platão se referia ao eleático Zenão. Diz o helenista italiano (2003, p.106):

(...) o importante é que, seja como for que tenha chegado a esses pares de opostos, Zenão está sendo creditado com o uso de uma arte que estabelece predicados contrários para os mesmos sujeitos – de modo que as mesmas coisas são iguais e são desiguais.

Ainda problematizando a passagem do *Fedro* sobre a antilógica, Kerferd apresenta como Platão entende o conceito de “antilogia”, de novo remetendo às origens eleáticas da técnica e já ensaiando uma definição para o termo:

Se considerarmos a passagem toda do *Fedro* (261c4-e5), fica claro que Platão está aí equiparando a arte do eleático Palamedes com uma arte que chama *antilogiké*, que consiste em fazer com que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo o predicado oposto ou contraditório, como por exemplo justo ou injusto; uma arte que não está confinada nos tribunais e nos discursos públicos, mas que se aplica como uma arte (se é que é uma arte) a quaisquer coisas sobre as quais falem os homens. (KERFERD, 2003, p. 106).

Como podemos perceber, a crítica platônica aos dois *logoi* é uma extensão da crítica ao relativismo e ao fenomenismo uma vez que a antilógica representa no plano da linguagem a instabilidade do reino das “aparências” e, portanto, da mera opinião (*doxa*).

Romeyer-Dherbey segue a mesma linha de relacionar a defesa dos dois *logoi* como parte de um processo que abarca o conjunto da sociedade helênica. Para ele, a lógica das antilogias já impregnava o conjunto das manifestações culturais da Grécia, que iam da religião, passando pela própria noção de tempo até chegar a questão política, fundamentalmente naquilo que diz respeito à democracia. Segundo Romeyer-Dherbey (1986, p. 18), “o mundo político grego é constituído por inúmeras cidades-Estados, átomos do poder dispersos e que perpetuamente se entrecrocaram e confrontam”.

Sobre o regime democrático como fator fundamental para o desenvolvimento das antilogias, é importante frisar que é próprio da democracia antiga, pautada pela participação

⁴⁸ Segundo Untersteiner (2012, p.55), “a experiência relativista já esboçada em Arquíloco, com Ésquilo torna-se trágica. Pode-se, portanto, dizer que não é no período sofístico que o *dissoi logoi* revelou, pela primeira vez, sua face misteriosa, mas encontrou aí sua forma originária, sua primeira encarnação no drama arcaico de Ésquilo. Esse poeta, portanto, trouxe decisivamente para o pensamento grego o sentido trágico das coisas, mas longe de qualquer pessimismo, apesar dos sofrimentos humanos, voltou seu olhar para uma solução”. (Tradução de Renata Ambrósio).

dos cidadãos na assembleia, a impossibilidade da unanimidade, nela, quase sempre as opiniões se dividem e torna-se necessário tolerar o contraditório, ou seja, encarar a posição do adversário como portadora de legitimidade num regime que é essencialmente agonístico.

O próprio debate político, em que o povo ouve os discursos opostos dos dois partidos que se defrontam, prova bem que a respeito de tudo há dois discursos que se contradizem um ao outro. A origem polêmica e conflitual dessa divisão revela-se no fato de Protágoras falar em dois discursos, e não de uma pluralidade de discursos possíveis (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 18).

No plano especificamente filosófico, segundo Romeyer-Dherbey, a tese dos dois *logoi* de Protágoras é diretamente tributária do pensamento de Heráclito, não naquilo que se relaciona à tese do devir e do movimento, mas, principalmente, a tese da luta dos contrários. Platão e Aristóteles já na antiguidade anunciavam a dívida de Protágoras com o efésio. Segundo Romeyer-Dherbey, o cerne dessa apropriação parte também de uma diferença fundamental: enquanto Heráclito põe a contradição no seio de toda realidade, **o mestre de Abdera a concebe no campo da retórica ou do discurso, dividindo-a numa antilogia ou em dois *logoi*, coerentes, porém opostos.** O discurso é o reino da contradição. “Todo real, quando se diz, corta necessariamente em dois todos os discursos e atinge a própria linguagem com uma insuperável oposição de teses contrárias” (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 19).

Trata-se, assim, do primeiro parricídio, pois, ao negar a ontologia de Parmênides que a tudo generaliza e nega o múltiplo, Protágoras põe de lado a distinção entre verdade e opinião reabilitando o reino da *doxa*, que constitui, com sua instabilidade constitutiva, “a própria lei da vida e as formas de uma realidade resplandecente”. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 19).

A ontologia de Protágoras desenvolvia-se numa seção que se intitulava “Do Ser” e que se prendia essencialmente com os Eleatas. Platão conhecia bem esse tratado, já que, no dizer de Porfirio, não faz mais que retomar a tese parmenidiana segundo a qual o Ser é uno. Esta refutação da ontologia eleática era, evidentemente, a condição *sine qua non* da visão antilógica do mundo, para a qual o real é bilateral e a palavra reversível. A própria ontologia não deixa de cair na contradição que quer evitar, uma vez que, ao lado do discurso da verdade, é obrigada a tolerar a existência do discurso da opinião e dar-lhe lugar, como se pode ver no Poema de Parmênides; não pode chegar ao monismo completo da verdade. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 21).

Problemas de origem e influências à parte, cabe-nos nesse momento nos dedicar à compreensão correta da natureza dos *dissoi logoi*. Kerferd chega a anunciar que a compreensão da natureza da antilógica constitui a chave para a correta compreensão do próprio movimento (cf. KERFERD, 2003, p. 108). Nesse sentido, a primeira grande tarefa é operar a distinção entre três termos que, por vezes são usados como sinônimos ou ainda como coisas opostas. São eles “dialética”, “erística” e “antilógica” ou “antilógica”.

Uma leitura apressada dos diálogos de Platão pode sugerir que os termos *antilogike* e *eristike*, bem como seus cognatos, seriam usados de forma intercambiadas quase que como possuindo o mesmo significado. Em outras passagens usa um dos termos de forma isolada como que se estivesse sugerindo que o uso fosse indevido dado o contexto. Segundo Kerferd, o uso de forma isolada de um dos termos ou dos dois nunca pode levar à conclusão de que termos tenham o mesmo significado (cf. KERFERD, 2003, p. 109).

Contra a erística Platão opõe a dialética, “**o método ideal**”. Entre a erística e a dialética está a antilógica: a oposição de um *logos* a outro por contrariedade ou contradição. Trata-se de uma técnica a que Platão não se opõe propriamente, pois, em si mesma, ela não é nem boa nem má – ele apenas se mostra receoso de seu abuso, sobretudo pelos jovens (cf. KERFERD, 2003 [1981], p.111-114).

Nesse esforço de clarificar os significados desses termos, comecemos pela erística. O termo é derivado do substantivo *eris*, que em linhas gerais corresponde a discórdia, luta, disputa ou controvérsia. Platão sempre o utiliza numa perspectiva negativa como se o *eristikos* buscasse tão somente a vitória no debate, sendo as técnicas que domina um meio para alcançar essa “vitória”. Segundo Kerferd (2003, p.109):

Segue-se daí que erística, como tal, estritamente falando, não é uma técnica de argumentação. Ela pode usar uma ou mais de uma série de técnicas a fim de alcançar seu objetivo, que é o sucesso. Falácias de qualquer tipo, ambiguidades verbais, monólogos longos e irrelevantes podem, todos, ocasionalmente, conseguir reduzir ao silêncio o oponente, constituindo assim, instrumentos próprios da erística.

Ao se referir a erística, Platão está quase sempre projetando um olhar de reprovação ao agente da prática, quase sempre um sofista, como, no diálogo platônico *Eutidemo*, os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, que se gabavam de refutar qualquer tipo de argumento sem que fosse importante o conteúdo falso ou verdadeiro da réplica.

Para Platão, a antilógica é acima de tudo uma *tekhne* (a arte dos dois *logoi*) e, portanto, está num patamar acima da erística, o que justifica uma postura diferente em relação a ela. A antilogia para Platão, consiste em, segundo Romeyer-Dherbey, “opor um *logos* a outro *logos*, ou em chamar a atenção para a presença de uma oposição em um argumento, em uma coisa ou situação”(1986, p. 110) . A tese fundamental é a de que o elemento principal da antilógica é a oposição de um *logos* a outro por meio de uma contradição. Assim, ao contrário da erística que não passava de uma verborragia com o intuito de “vencer” uma disputa, a antilógica constitui uma técnica que busca, a partir de um *logos* dado, estabelecer um *logos* oposto de igual valor no que se refere a possibilidade de validade.

O fato de ter em relação a antilógica uma postura de estima maior que em relação a erística não pode nos levar a concluir que esse é o método filosófico por excelência para Platão. Segundo o filósofo, a antilógica, muito embora possa ser confundida com a própria dialética, é uma técnica inadequada para a prática da filosofia, “falta-lhe uma capacidade de discutir com base na divisão das coisas em espécies”. (KERFERD, 2003, p. 111). Segundo Platão, a antilógica, numa linha direta de descendência do mobilismo de Heráclito, opera sobre a lógica da contradição que, como já sinalizado, se desenvolve no campo do diálogo e é por isso que a retórica assume grande relevância teórica.

A segunda objeção platônica à antilógica e que, de maneira geral, também se estende à erística, possui um cunho mais elitista e conservador. Nesse sentido, o uso indiscriminado das técnicas de persuasão ou do método de acesso ao conhecimento pode levar a um desrespeito em reação à tradição e à autoridade, pois o “abuso” com relação ao questionamento pode melindrar a correta relação da razão com a verdade.

O resultado de repetidas refutações mútuas, ou *elenchi*, conduzidas dessa maneira, diz Platão, é desacreditar tanto os interessados como a atividade toda da filosofia aos olhos do mundo. Uma pessoa mais velha não estaria disposta a participar desse tipo de loucura, mas imitará o homem que quer proceder dialeticamente (*dialegesthai*) e que quer a verdade, ao contrário do homem que fica brincando e procedendo antilogicamente por diversão. (KERFERD, 2003, p. 112).

Assim, a antilógica constitui um método importante, se seu uso estiver atrelado ao método filosófico por excelência que é a dialética. Se seu uso, segundo Platão, não estiver atrelado à dialética, incorre-se no perigo de seu uso ser aproximado ao que ocorre na erística, ou seja, não passar de uma verborragia sem compromisso com a verdade. “O

processo de *elenchus* (refutação lógica) é, para Platão, uma parte normalmente necessária do processo dialético” (KERFERD, 2003, p. 112).

Ora, se a antilógica ou os dois *logoi* constituem uma parte importante do processo dialético do conhecimento, o que Platão entende por dialética? A definição que Platão dá ao conceito de dialética constitui, além de um método de acesso a verdade, quase um sinônimo da própria filosofia. De todo modo, o termo representa também uma forma de contrapor o platonismo e a sofística no campo do método. Segundo Kerferd (2003, p. 113):

Já se disse, muito apropriadamente que a palavra “dialética”, em Platão, tende fortemente a significar “o método ideal”, seja qual for. Mas envolve, regularmente, uma aproximação das formas platônicas e é isso, mais do que qualquer outra coisa, que a distingue da antilógica. Assim, no *Fédon*, ela é usada para se referir ao método da hipótese; na *República*, ela é o caminho “para cima”; e no *Filebo*, consiste no processo de síntese e divisão”.

Enquanto técnica que em si mesma não é nem boa nem má, a antilógica é exaustivamente usada nos primeiros diálogos platônicos onde é conhecida como *elenchus*, que caracteriza de forma clara o *modus operandi* da personagem Sócrates. Nesse contexto, busca-se uma resposta para uma questão inicial e quase sempre não se chega a uma resposta definitiva, o que constitui uma aporia. Assim, uma das principais características da antilógica, segundo Platão, é a impossibilidade de, enquanto método, chegar à verdade ou à essência mesma das coisas. A grande característica dessa técnica é a existência de dois *logoi* sobre a mesma questão e a sua estreita relação com a sensível ou o mundo dos fenômenos.

Para finalizar sua análise sobre os dois *logoi*, Platão apresenta duas outras questões de importante valor para nossa pesquisa. A primeira delas é a possibilidade de que as oposições entre dois discursos contrários sejam verdadeiras de forma simultânea, ou seja, que sobre alguma coisa possamos apresentar dois discursos contrários ao mesmo tempo e não apenas um depois do outro. Assim, um homem ou um cavalo é, ao mesmo tempo, alto e baixo, ou gordo e magro, por exemplo, dependendo do termo com o que os comparamos. Em segundo lugar, e talvez esta seja a questão mais relevante, vem a observação platônica de que os dois *logoi* constituem a forma de descrição própria do mundo dos fenômenos pois, segundo ele, “aplica-se não somente a argumentos opostos, mas também aos fatos do mundo fenomenal” (KERFERD, 2003, p. 11.).

Numa célebre passagem do diálogo *Fédon* (90b-c), Platão critica as limitações das antilogias se comparadas à dialética, vejamos:

(...) quando se admite a exatidão de um argumento, sem ser-se versado na arte da dialética, pode acontecer que logo depois ele nos pareça falso, às vezes com fundamento, outras vezes sem nenhum, e depois mais outro e mais outro da mesma natureza. Como sabes, é o que se verifica com os disputadores de razões contraditórias, que acabam por considerar-se os maiores sábios, por serem os únicos a reconhecer que nada há de são e firme, nem nas coisas nem no raciocínio, encontrando-se tudo, em verdade, em permanente agitação, tal como se dá com as águas do Euripo, rio acima e rio abaixo, sem permanecer nada, um só instante, no mesmo estado (Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002).

Portanto, fica evidente que Platão não ignora nem põe totalmente de lado a relevância da antilógica. Pelo contrário, o filósofo evidencia a relação entre os discursos duplos e o mundo dos fenômenos, **os fenômenos possuem em si um caráter antilógico**. A grande questão não observada pelos adeptos dos discursos duplos reside no fato de que a verdade e o verdadeiro conhecimento não se esgotam nem nos discursos duplos entendidos como método e muito menos na realidade fenomenal, mas, antes, remete às formas eternas, que são a fonte, inclusive, de alguma estabilidade do conhecimento sobre o sensível, na medida em que as coisas são cópias imperfeitas das formas. Como sugere Kerferd (2003, p. 117):

Isto, por sua vez, sugere que a base real da hostilidade de Platão aos sofistas não era porque, a seu ver, estivessem inteiramente errados, mas porque elevavam a meia verdade a verdade toda, confundindo a fonte da qual vêm todas as coisas com as suas consequências (fenomenais). (*Fédon* 103e1-3). Isso os tornava muito mais perigosos.

Mais uma vez fica evidente que o que está em jogo é um embate filosófico entre duas grandes expressões da filosofia grega e de toda a história da filosofia no Ocidente, a saber, o movimento sofista e a tradição socrático-platônica-aristotélica. Quando o grande Platão sustenta que os mestres itinerantes não estavam preocupados com a verdade, na realidade ele queria dizer que esses não estavam dispostos a pensar a verdade como pensava Platão, **mesmo porque, sobre a verdade existem dois discursos possíveis**. Ou, como sugere o nosso tempo, várias verdades possíveis e, para alguns, até mesmo a noção de pós-verdade⁴⁹. Como constata o professor Bellintani-Ribeiro (2008, p. 87), “seria bem pós-

⁴⁹ De acordo com o dicionário Oxford, a pós-verdade, eleita pelo mesmo como a palavra do ano em 2016, é um discurso relativo a circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião

moderno dizer que para cada coisa há múltiplos, quiçá infinitos discursos, mas os sofistas são genuínos representantes da Grécia clássica [e falam, portanto, tão somente de dois discursos]”.

As teses da sofística sobre o *logos* são tão relevantes no contexto do século V a.C. que, “para Platão, embora não goste de dizer isto, **a antilógica é o primeiro passo no caminho que leva à dialética**” (KERFERD, 2003, p. 117).

A defesa apaixonada da tese dos dois *logoi* por quase a totalidade dos sofistas enseja uma teoria da linguagem que, em linhas muito gerais, se fundamenta na tese protagórica de que sobre uma determinada coisa existem dois discursos opostos possíveis. No entanto, a questão só será resolvida com o estabelecimento, pelo discurso ou pela retórica, do *orthos logos*, ou seja, do *logos* mais correto ou superior, condição necessária para dotar a sofística de um caráter eminentemente filosófico.

A linguagem, como tudo, deve prover fórmulas para exibir a realidade, e a estrutura da linguagem deve exibir, a estrutura das coisas. Mas o mundo da experiência é caracterizado pelo fato de que todas as coisas nele, ou a maioria delas, ao mesmo tempo são e não são. Portanto, a linguagem também deve exibir a mesma estrutura. Isso ela deve fazer dando expressão a dois *logoi* opostos concernentes a todas as coisas. Mas isso, por si mesmo, não é suficiente. Ficamos com problemas da negação que corre o grave perigo de se tornar algo totalmente sem sentido, a menos que se encontre algum objeto que lhe possa servir de referência. (...) Mas ao sustentar que todas as afirmações são de igual valor não seria muito satisfatório, no mínimo porque privaria o sofista de sua reivindicação da maior sabedoria. De modo que se considerou um segundo artifício segundo o qual, entre *logoi* opostos, um *logos* na estrutura das coisas era superior, mais correto do que o outro, e esse constituía o *orthos logos*. Essa situação havia de ser repetida no discurso e na argumentação em que, de novo, um *logos* ou era, ou teria, de se fazer ver como mais correto e mais forte do que o outro (KERFERD, 2003, p. 127-128).

pública do que emoções e crenças pessoais, isto é, um discurso em que a realidade não condiz com a percepção. No entanto, discutir o fenômeno da pós-verdade como algo inédito, como propõem alguns autores contemporâneos que estudam este fenômeno, é um equívoco para a Filosofia. Ludwig Wittgenstein, filósofo do século XX, foi um dos pensadores que trataram da questão da verdade, de seu acesso e suas implicações no campo da linguagem e da mente. Inicialmente, em sua primeira fase, delineada a partir da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), o filósofo vienense acreditava que, de alguma forma, o mundo interno identificava o mundo externo. Por isso, na figuração e no afigurado deveria haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro. Assim, a percepção corresponde à realidade, o que nos permite inferir que é possível o acesso à verdade. No entanto, em sua segunda fase, a partir das *Investigações Filosóficas* (1953), Wittgenstein abandonou está identificação entre figurado e afigurado, para defender a impossibilidade desta relação, entendendo que, ao invés da lógica como modelo da realidade, a linguagem constitui-se como jogo, sem qualquer fundamento que garanta a sua validade. Assim, a suposta tensão existente entre a realidade e a percepção não é, de fato, um problema filosófico. Isto porque toda realidade não passa de uma forma de percepção. (Dicionário Oxford de Filosofia. Simon Blackburn. 1997).

A técnica de alcançar esse *logos* superior poderia variar segundo o sofista em questão e pressupunha a imposição de um discurso sobre o outro, passando pela técnica de análise da correção dos nomes, como em Pródico⁵⁰. O fato é que essa tentativa de compreender a correta relação entre a realidade e a linguagem constitui, segundo Kerferd, a primeira tentativa de constituir uma linguagem rigorosa para a filosofia em desenvolvimento, o que mais uma vez comprova o caráter filosófico e político das teses dos sofistas.

Assim, a análise da linguagem dos sofistas ganha corpo na *polis* e no exercício pleno da democracia pelo cidadão. É na ágora que se exercita a retórica e é também onde os embates determinam a superioridade de um *logos* sobre o outro, com base no convencimento de um igual, o que, em última instância, deve sustentar a defesa da possibilidade de ensinar a virtude (a *arete* política):

Apesar disso, se o discurso forte extrai, de fato, a sua força da massa dos sufrágios que granjeia, isso não significa que Protágoras, professe uma igualdade radical de todas as opiniões e uma identidade de sabedoria em todos os indivíduos. Com efeito, os homens melhores sabem propor aos outros os discursos capazes de captar a sua adesão; o discurso de um só se torna então discurso forte a par da sua capacidade intrínseca de universalização. A sabedoria consiste em saber substituir, pela persuasão e argumentação, um discurso inconsistente, porque local, por um discurso mais pleno,

⁵⁰ Pródico veio da ilha de Quios (ou Ceos), nas Cíclades, que era também o lugar de nascimento do poeta Simônides. Nasceu, provavelmente, antes de 460 a.C. e ainda vivia por ocasião da morte de Sócrates, em 399 a.C. Foi em muitas embaixadas de Ceos a Atenas, e numa ocasião discursou perante o Conselho. Como Górgias, deu palestras “epidícticas” e, também, aulas particulares com as quais ganhou muito dinheiro. Visitou muitas cidades, não só Atenas. Segundo Filóstrato, Xenofonte estava certa vez preso na Beócia, mas obteve liberdade sob fiança a fim de ouvir um discurso de Pródico. Xenofonte ficou certamente muito impressionado com uma *epideixis* de Pródico, sobre a *Escolha de Hércules*, tanto que a resumiu, na boca de Sócrates, em seu *Memoráveis* II, 1.2134. Esse discurso veio de uma obra intitulada *Horas (Horae)* que incluía panegíricos de outras pessoas ou personagens, assim como de Hércules, segundo Platão (DK 84B1). Ele também escreveu um tratado *Sobre a natureza do homem*.

Pródico foi sobretudo famoso por sua obra sobre a linguagem, e a sátira de Platão sobre ele no Protágoras sugere, para alguns, que ele possa ter deixado escritos específicos *Sobre a correção dos nomes*. A importância filosófica dessa faceta de sua obra é muito grande, mas não temos nenhuma referência concreta a qualquer outra coisa além de sua série de palestras. Mas foi baseado nessas palestras e seus conteúdos que Sócrates se considerava aluno de Pródico (Platão, *Protágoras* 341a4, *Mênon* 96d7) e diz ter mandado muitos alunos, que não estavam em condições de se associar consigo, por não estarem filosoficamente grávidos, para se ligarem com proveito a Pródico e a outros homens sábios e inspirados (*Teeteto* 151b2-6). Que as suas teorias linguísticas tinham uma clara base metafísica é o que sugere o novo fragmento de papiro discutido abaixo. Há uma tradição em fontes tardias (DK 84A1) segundo a qual Pródico teria morrido em Atenas, bebendo cicuta, aparentemente após condenação por “corrupção dos jovens”. Isso é, com razão, comumente descartado como uma confusão entre Pródico e Sócrates — se fosse verdade, certamente teríamos ouvido falar disso em fontes mais antigas. Mas havia uma história, preservada no pseudo-platônico *Eryxias* (398e11-399b1), segundo a qual Pródico foi expulso de um ginásio por falar inconvenientemente diante de jovens, de modo que não é impossível que, de fato, tenha enfrentado o tipo de oposição que Protágoras disse ser a sorte comum de todos os sofistas (KERFERD, 2003, p. 81-82).

porque global. O espírito superior sabe, pois, substituir uma aparência pobre, cujo impacto é limitado, por uma aparência rica, isto é, capaz de estreitar os consentimentos e de construir uma república dos espíritos. A educação é, portanto, possível e legítima, já que é resultado deste espírito superior que sabe fazer separação entre opinião que vale menos e a que vale mais, e saber levar a partilhar a segunda e deixar de lado a primeira, tal como o médico, com os seus, substitui os sintomas da doença pelos sintomas da saúde (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p.29).

II.7. O MOVIMENTO SOFISTA: DA *PHYSIS* AO *NOMOS* OU ENTRE A *PHYSIS* E O *NOMOS*?

Entre os variados assuntos que foram do interesse dos sofistas, a controvérsia sobre a oposição entre *physis* e *nomos* é de fundamental relevância, não somente no plano filosófico, mas, mais precisamente, no que tange à sua atuação enquanto formadores, **pois na distinção entre o natural e o convencional reside as condições de possibilidades da prática educativa e da práxis política, para as quais se volta a atividade dos sofistas enquanto mestres da arte política.**

Numa primeira análise dos fragmentos disponíveis dos pensadores classificados como sofistas, vemos que vários deles, como Hípias, Crítias, Cálicles e Protágoras abordam, de formas diversas, a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção. Entretanto, os textos que nos restaram deles, embora valiosos para a compreensão da contraposição entre *physis* e *nomos*, são breves sentenças ou reproduções de seus pensamentos realizadas por Platão e Aristóteles, com todas as possíveis distorções que isso acarreta.

À guisa de introdução à discussão sobre as possíveis relações e mesmo exclusões entre *physis* e *nomos*, no clima intelectual do séc. V a.C., podemos partir do princípio de que esses termos eram mutuamente excludentes. Ou seja, “aquilo que existia por *nomos* não existia por *physis*” (GUTHRIE, 2007, p. 57). Assim, *physis* é entendida como natureza ou totalidade, uma permanente fonte material, bem como a constituição ou o conjunto de características de uma coisa particular ou classe de coisas, ou ainda o “jeito como as coisas são”, prevalecendo em ambos a propriedade dos seres tal como são, por direito ou por vontade (cf. KERFERD, 2003, p. 189-190). Já o *nomos* deriva de *nomizomai*, segundo os antigos e quer dizer algo em que se crê, que se pratica e que se sustenta ser certo de forma

partilhada, pressupondo um sujeito agente (GUTHRIE, 2007, p. 58). É a lei, o costume e a convenção entre os homens. No entanto, nos primeiros escritos gregos, essas duas noções, *nomos* e *physis*, não eram incompatíveis, pelo contrário, estabeleciam uma relação de dependência. **A própria força das leis era algo que estava baseado na natureza, fundamentalmente, divina.**

Na realidade, o dualismo *physis-nomos* foi um debate teórico que perpassou as várias questões discutidas nos mais variados campos do conhecimento. As posições adotadas por pensadores dos mais variados matizes que vão da tragédia à filosofia, incluindo aí a sofística, tendem ora a defender a imposição daquilo que é por natureza, ora a defender aquilo que é por convenção. Essa divisão também é percebida no interior do próprio movimento sofista.

Essa controvérsia sobre o dualismo *physis-nomos* é de vital importância para a correta compreensão das questões sobre a *paideia* sofista, objetivo primordial desse trabalho, mas vai ainda muito além da questão pedagógica. No bojo desses embates no campo teórico, vários pilares da cultura helênica foram postos em situação de melindre, assim, sobre os deuses, se colocou a pergunta se eram existentes realmente ou se eram pensados como mera convenção que concedia certa estabilidade ao campo social. Nesse mesmo sentido foram debatidas a divisão social e política da *polis* grega, a questão da igualdade de direitos entre os homens, bem como a melhor forma de governo que variava do igualitarismo à tirania. Esse breve relato retrata a relevância e amplitude desse debate filosófico para o qual os sofistas, ora em defesa da *physis*, ora em defesa do *nomos*, são peças fundamentais.

Como já sinalizado, vamos encontrar no seio do movimento sofista, filósofos que adotam posições em defesa da *physis* (de caráter naturalista), e outros que adotam posições em defesa do *nomos* (de caráter convencionalista). Nesse sentido, é necessário pensarmos se o movimento sofista representa uma guinada definitiva em direção a visão de que o homem é determinado pelo *nomos* (visão predominante na história da filosofia); ou se esse movimento transita numa linha mais tênue e complexa entre a *physis* e o *nomos*.

Diga-se mais uma vez: a sofística era a genuína filosofia de sua época. A secularização que retira definitivamente o homem da clausura das teocracias, da comodidade da heteronomia, e o joga si mesmo, no risco da autonomia, chega a explicação filosófica pelas mãos, ou antes, pelas bocas, dos sofistas. Eles são as testemunhas da tomada de consciência da diferença irreduzível entre *physis* e *nomos*, entre natureza e lei, entre o âmbito daquilo que brota

espontaneamente por si e não pode não ser como é (e, portanto, diante do qual cabe apenas aceitação resignada) e o âmbito daquilo que é convencionado abertamente pelos homens e que pode ser de outro modo, se eles assim instituírem. (BELLINTANI-RIBEIRO, 2008, p. 94).

A própria reação da filosofia platônico-aristotélica no sentido de dar um caráter segundo a natureza a tese das formas mostra a importância e relevância das teses levantadas pelas mentes dos mestres itinerantes que, de maneira nenhuma, podem ser reduzidas a meras batalhas erísticas. **O esforço platônico e aristotélico em refutar as teses sofistas deixa bem claro o valor filosófico delas.**

Segundo Guthrie, entre os séculos IV e V a.C., a controvérsia *physis-nomos* ganha um caráter de ruptura, essa geração de contemporâneos dos sofistas opera um divórcio entre esses termos e essa antítese impõe-se fundamentalmente nos campos da humanidade, notadamente nas esferas da política e da ética. Nessa guinada, o termo *nomos* passa a significar costume e crença tradicional, que permite definir o certo e o errado, ou ainda as leis formalmente estabelecidas, que se instituem como normas associadas a um Estado. Como sugere Guthrie (2007, p. 61), “a lei, então, e os padrões morais reforçados pela opinião pública, não são dados por deus como antigamente se creia. São alguma coisa imposta por homens a seus companheiros, ou, na melhor das hipóteses, criados por acordos para pôr limite à liberdade de cada indivíduo”.

Ora, parece evidente que, no clima de efervescência intelectual do Grécia do século V a.C., os debates em torno da controvérsia *physis-nomos* encerram em si uma busca pelo entendimento do estatuto da lei, do Direito e da igualdade entre os homens, trata-se assim, como veremos num relato muito breve, de um debate de caráter eminentemente político e prático, como serão também as discussões em torno da possibilidade ou não do ensino da *arete*. Assim, usaremos para essa breve exposição o modelo proposto por Guthrie, que divide as posições dos sofistas em relação a esse debate em três grupos:

1. os que apoiam o *nomos* contra a *physis*;
2. os que apoiam a *physis* contra o *nomos*;
3. a atitude realista, quase sociológica, na acepção moderna do termo, frente aos fatos, para a qual o critério de avaliação são as relações existentes de poder, em que os mais fortes sempre levam vantagem sobre os mais fracos.

1. OS DEFENSORES DO NOMOS

Esta apresentação sobre a controvérsia entre aquilo que se dá por natureza ou por convenção começa, como não poderia ser diferente, pela posição defendida pelo mais antigo e mais importante sofista. Trata-se do abderita Protágoras, tratado com respeito mesmo por seus mais ferozes oponentes.

Segundo vários estudiosos do movimento sofista, os defensores do *nomos* em detrimento da *physis*, são também defensores de uma teoria do progresso humano. Na realidade, não eram apenas os representantes da sofística que defendiam a tese de que as sociedades humanas passavam por um prodigioso progresso, figuras como Demócrito, Eurípedes, Sófocles, entre outros, acreditavam que o homem se tornou a própria maravilha do mundo desencantado. Em linhas muito gerais, a tese do progresso humano se fundamenta na ideia de que o homem passa de um estado de natureza para um crescente processo de civilização. Esse processo é narrado de forma brilhante quando no diálogo *Protágoras*, Platão põe na boca do mestre de Abdera essa concepção. Embora um pouco longo, é válida para a compreensão da concepção baseada no *nomos* de Protágoras a exposição desse trecho (320d-322d):

320d XI – Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais. Quando chegou o momento determinado pelo Destino, para que estas fossem criadas, os deuses as plasmaram nas entranhas da terra, utilizando-se de uma mistura de ferro e de fogo, acrescida dos elementos que ao fogo e a terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e de conferir-lhes as qualidades adequadas a cada um. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, farás a revisão final. Tendo alcançado o seu assentimento, passou a executar o plano. **321a** - Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Destarte agiu com todos, aplicando sempre o critério de compensação. Tomou essa precaução, para evitar que alguma espécie viesse a desaparecer. Depois de haver providenciado para que não se destruíssem reciprocamente, excogitou os meios de protegê-los contra as estações de Zeus, dotando-os de pelos abundantes e pele grossa, suficientes para defendê-los do frio ou adequados para tornar mais suportável o calor, ao mesmo tempo que servisse a cada um de cama natural, quando sentisse necessidade de deitar-se. Alguns dotou de cascos nos pés; outros de garras, e outros, ainda, de peles calosas e desprovidas de sangue. De seguida, determinou para todos eles alimentos variados, de acordo com a constituição de cada um: a estes, erva do solo; a outros, frutos das arvores; a terceiros, raízes, e a alguns, ainda, até outros animais

como alimentos, limitando, porém, a capacidade de reprodução daqueles, ao mesmo tempo que deixava prolíficas suas vítimas, para assegurar a conservação da espécie. Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem perceber, todas as qualidades de que dispunha, e, tendo ficado sem ser beneficiado a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem cobertas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo – pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado - e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; está se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus, além de serem por demais as sentinelas de Zeus. Assim, a ocultas penetrou no compartimento comum em que Atena e Hefesto amavam exercitar suas artes, e roubou de Hefesto a arte de trabalhar com o fogo, e de Atena a que lhe é própria, e as deu aos homens. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver. **322a** - Quanto a Prometeu, consta que foi posteriormente castigado por esse furto, levado a cabo por culpa de Epimeteu.

XII – Uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses. Não demorou, e começaram a coordenar os sons e as palavras, a engenhar casas, vestes, calçados e leitos, e a procurar na terra os alimentos. Providos desse modo, a princípio viviam os homens dispersos, não havia cidades; por isso, eram dizimados pelos animais selvagens, dada a sua inferioridade em relação a estes; as artes mecânicas chegavam apenas para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem eles, ainda, da arte da política, da qual faz parte a arte militar. A vista disso, experimentaram reunir-se fundando cidades, para poderem sobreviver. Mas, quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o Pudor e a Justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens pudor e justiça: distribuí-los-ei como foram distribuídas as outras artes? Estas foram distribuídas da seguinte maneira: um só homem com conhecimento de medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes. Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois, as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégios de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por

ser considerado flagelo da sociedade. (Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1986).

Em primeiro lugar é importante deixar claro que o recurso aos deuses deve ser encarado como uma espécie de adorno ou expediente literário, usado amiúde também, aliás, por Platão. Todos sabemos pela boca do próprio Platão e de outros comentadores da época que Protágoras era um ferrenho agnóstico em matéria de religião. Além disso, o seguimento da narrativa é um conjunto de argumentos racionais, em que o papel das divindades é irrelevante.

Esse relato é fundamental, pois nos esclarece sobre o que Protágoras pensava a respeito da relação entre *physis* e *nomos*. **Segundo o primeiro e mais importante sofista, a natureza tomada de forma isolada é insuficiente para a vida do homem, ou seja, a partir desta o homem ainda se faz um ser fragilizado e ameaçado por outros animais e por ele mesmo em estado de fera.** Segundo Kerferd (2003, p. 214):

(...) e na explicação e interpretação adicional que se segue ao mito, fica claro que a justiça de que Protágoras está falando consiste em nos *nomina* da comunidade. Em outras palavras, Protágoras, produziu uma defesa fundamental de *nomos* em relação a *physis*, dizendo que o *nomos* é condição necessária para a manutenção das sociedades humanas.

Ou ainda como sugere Guthrie (2007, p. 69), ao analisar a mesma passagem:

Para Protágoras, então, autodomínio e senso de justiça são virtudes necessárias à sociedade, que por sua vez é necessária para a sobrevivência humana e *nomoi* são as linhas mestras fixadas pelo Estado para ensinar aos cidadãos os limites dentro dos quais podem se movimentar sem violá-los. Nem *nomos* nem virtude política são “por natureza”, mas um “retorno à natureza” é a última coisa que se quer. O estado de natureza era desconfortável e selvagem, com cada homem contra seu próximo, e se persistisse levaria a destruição da raça.

Com o mestre de Abdera, estão lançadas as bases do contratualismo como fundamento da lei e do Estado.

Ora, essa proeminência do *nomos* sobre a *physis* na doutrina de Protágoras, tão bem ilustrada na passagem do diálogo de mesmo nome escrito por Platão para refutar as teses do sofista, liga-se, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, à *paideia* sofista e à possibilidade do ensino da virtude. A partir da lógica interpretativa que se faz da leitura do trecho, é inescapável a percepção de que a virtude política, fundamental para

a vida em sociedade, não é algo próprio do homem por natureza, antes, “é algo que é aprendido como resultado de um processo contínuo de instrução no seio de cada comunidade” (KERFERD, 2003, p. 220). Assim, consciente da necessidade de construção de um conceito firme de justiça, Protágoras o condiciona ao relativismo, pois cada comunidade forja, a partir de suas tradições, preceitos de convivência que podem ser ensinados às futuras gerações.

Na mesma linha de Protágoras, mas, num tom mais explícito e consciente na defesa do *nomos*, situa-se o *Anônimo de Jâmblico*⁵¹. Trata-se de um escrito, ao que tudo indica, do final do século V a.C., portanto ainda do auge do movimento sofista. Sua temática principal é, sem dúvida, a justiça ou mais especificamente, a questão da “boa lei” (*eunomia*, “legalidade”) em contraposição a falta de lei ou ilegalidade (*anomia*).

Segundo Kerferd, o texto do *Anônimo de Jâmblico* se aproxima da concepção protagoriana sobre a controvérsia *physis-nomos*, pois parte do princípio de que a natureza deve ser desenvolvida e o caminho legítimo para tanto é a *paideia*, a educação. “O Anônimo dá ênfase à necessidade de um programa de educação e formação desenvolvido por longo tempo, incluindo também formação na arte de falar fluentemente” (KERFERD, 2003, p. 215). Tendo como grande referência um ideal ético de justiça e legalidade, O *Anônimo de Jâmblico* associa essa formação apenas a finalidades boas segundo as leis, segundo os *nomoi*.

No entanto, isso não significa que no *Anônimo de Jâmblico* ocorra uma negação da *physis* como a princípio possa parecer. Logo no início do texto o autor invoca a importância

⁵¹ Sabe-se que o *Protrepticus* de Jâmblico contém muito material tirado, palavra por palavra, de autores mais antigos. Contém uma considerável porção do *Protrepticus* de Aristóteles, que se perdeu, e em 1889 Friedrich Blass demonstrou que umas dez páginas do texto grego impresso, de Jâmblico, foram tiradas virtualmente de um escrito, de outra forma desconhecido, do século V ou do século IV a.C. Que ele envolve discussão de um tema sofista, hoje se aceita sem discussão, visto que defende a causa do *nomos*, ou lei convencional, e moralidade, contra os que pretendiam depor *nomos* em favor da natureza. Mas todas as propostas de o atribuir a um determinado autor conhecido, ou mesmo à sua escola, têm fracassado por falta de qualquer tipo de testemunho sólido. A tentativa de identificar uma outra “peça” sofista em defesa do *nomos* tem, contudo, sido menos bem-sucedida do que a hipótese de Blass. Em 1924, Pohlenz afirmava que três seções distintas no *Discurso contra Aristogiton*, encontradas nos manuscritos de Demóstenes (Or. XXV), a saber, os parágrafos 15-35, 85-91 e 93-96, constituíam o que ele chamou de um tratado anônimo, *Peri Nomon*, ou *Sobre as leis*. Sua afirmação foi bem aceita e o texto foi acrescentado ao material disponível para o estudo dos sofistas. Em 1956, contudo, Gigante [13] contestou, com êxito, a existência de qualquer tratado distinto e agora parece que o próprio *Peri Nomon* não passa de uma invenção de Pohlenz. Mas Gigante nunca negou que o discurso, que é de data provavelmente muito tardia para ter sido escrito por Demóstenes, de fato contenha considerável material “socrático” e “platônico”; como tal, ele pode certamente ser usado como fonte de informações para o debate *nomos-physis*. Na verdade, ele pode indicar o caminho para uma conclusão de grande valor, a saber, que havia amplos debates e argumentos, sobre a maior parte das questões levantadas pelos sofistas, que continuaram muito depois do fim do século V a.C. (KERFERD, 2003, p. 95-96).

da natureza para bem conduzir virtudes como a sabedoria, a coragem ou a eloquência, com as seguintes palavras:

Em primeiro lugar, é preciso ter dom natural, o qual é dado por acaso; já as coisas que dependem do próprio homem são as seguintes: tornar-se um esforçado amante das coisas belas e boas, aprendendo-as o mais cedo possível e perseverando nelas por muito tempo (Tradução: Bellintani-Ribeiro, Mittmann e Targa).

Assim, quando se invoca a natureza é para evidenciar que o natural é do reino do acaso e que o que deve ser objeto das preocupações do homem é aquilo que se conquista pelo esforço e pela perseverança. Para o texto do Anônimo, *physis* é tudo aquilo que vem a ser por si mesmo, sem nenhum tipo de intervenção consciente, e *nomos* é o contrário, ou seja, tudo que é pactuado e convencionado conscientemente.

Mais adiante, e aqui talvez resida o aspecto mais importante, o autor realça que o *nomos* deve ser valorizado não como negação da *physis*, mas em caráter complementar à natureza. É nesse sentido que o autor enfatiza que, por natureza, os homens devem viver em associação, como sugere o trecho 6.1:

Ademais, com efeito, é preciso não se lançar à ambição, nem achar que é virtude o poder fundado na ambição, ou que é covardia obedecer ao poder das leis, pois este pensamento é muitíssimo nocivo, e dele nascem todas as coisas contrárias às boas; vício e dano. Se, pois, os homens nascem incapazes de viver cada um por si, se cedendo à necessidade vão ao encontro uns dos outros, e se toda a vida lhe propicia também os artefatos que a favorece, não é possível que eles estejam uns com os outros e levem a vida na ilegalidade (pois lhes seria um castigo maior acontecer isso do que aquele regime de cada um por si). Por causa dessa necessidade, com efeito, a lei e justiça reinam entre os homens e de modo algum se as pode banir. Por natureza, pois, elas são fortemente ligadas (Tradução: Bellintani-Ribeiro, Mittmann e Targa).

Portanto, ao colocar em primeiro plano a legalidade e a justiça, o texto do *Anônimo de Jâmblico* defende na realidade o ideal de que o consenso é a condição para que algo que não é do reino do acaso (natureza) possua uma influência efetiva sobre o conjunto dos homens de uma comunidade. O consenso é a base fundamental da obediência à lei, e a obediência à lei não constitui covardia, nem vai contra a natureza humana, uma vez que, por natureza, os homens precisam das leis e da justiça.

O texto termina com o autor apresentando a diferença entre *anomia* e *eunomia*. Ao analisar o contexto da *polis*, o texto trata como superiores as cidades em que a comunidade

observa com seriedade o seguimento das leis, condição descrita por ele como *eunomia*. Em contraste, os Estados em que a lei é ignorada ou inexistente vivem sob o império da *anomia*, que pode degenerar na anarquia ou tirania, uma vez que o estabelecimento de um consenso agregador fracassou. Segundo Kerferd,

Sob a *eunomia*, os que tem boa sorte podem gozá-la com segurança, sem medo de assaltos, enquanto os que são carentes recebem ajuda daqueles de boa sorte, por causa de sua associação em comum e da confiança que resulta da *eunomia*. 2003, p. 216)

Esse trecho nos parece uma clara referência ao regime democrático que vigorava na Atenas do século V a.C.

2. OS DEFENSORES DA PHISYS: O CASO ANTIFONTE

O sofista Antifonte⁵² é, sem dúvida nenhuma, aquele que de forma mais eloquente e consistente toma partido pela *physis* em detrimento do *nomos*. A figura de Antifonte

⁵² Antífon, como pensador, não suscitou muito interesse até 1915. Houve, então, uma mudança repentina com a publicação de dois fragmentos consideráveis da sua obra *Sobre a Verdade*, seguidos de mais um fragmento em 1922. Com isso, ficou claro que ele foi um pensador arguto e original. Mas o efeito imediato foi o de complicar ainda mais uma difícil questão, anteriormente colocada, com uma segunda. A primeira questão era saber se Antífon, o Sofista, devia ser identificado com o Antífon de Ramnonte que nos é conhecido, por intermédio de Tucídides, como sendo membro da oligarquia conhecida como os Quatrocentos que deteve o poder em Atenas por uns quatro meses, em 411 a.C. Com a deposição dos Quatrocentos, Antífon foi executado juntamente com Arquetoemo. Esse Antífon era orador e foi o autor de uma coleção subsistente de exercícios de oratória conhecida como as *Tetralogias*, às quais se juntam três discursos forenses. Ninguém parece ter separado os dois Antífons até que o filólogo Dídimos de Alexandria, de cognome Calcênteros, no século I a. C., sugeriu que eles deviam ter sido dois por causa da diferença na forma literária, ou gênero, entre *Sobre a Verdade*, *Sobre a Concórdia* e o *Político* de um lado, e os outros escritos. O resultado disso é que os estudiosos modernos se dividem em dois grupos: os que creem em um Antífon e os que creem em dois. A fragilidade do chamado argumento estilístico foi, a meu ver, adequadamente exposta por J. S. Morrison [9]. Contento-me em citar a sua conclusão: “a distinção, da qual não há nenhum traço antes de Mimo, é totalmente arbitrária e parece ter sido já rejeitada (sc. por Hermógenes) quando as obras sobre as quais estava baseada ainda sobreviviam. As razões para mantê-la agora são inteiramente insubstanciais”. Mas isso não põe fim à questão. Nos fragmentos conhecidos antes da descoberta dos papiros, especialmente os citados de *Sobre a Concórdia*, por exemplo fr. 61: “Não há nada pior para os homens do que a falta de regra. Tendo isso em mente, os homens de antigamente acostumavam seus filhos a serem governados e a fazerem o que lhes era ordenado de modo que quando se tornassem homens não ficassem confusos com a grande mudança”, parecia que tínhamos um Antífon que falava como um conservador de direita. Contudo, nos fragmentos de papiro parece que vemos um pensador que rejeita as leis em favor da natureza e que está pregando um verdadeiro igualitarismo de esquerda. Isso levou a pensar que o Antífon com estas opiniões não poderia ser o mesmo oligarca radical que era particularmente forte na sua oposição à democracia. A questão assim formulada é de importância e interesse consideráveis. Não se levanta simplesmente como uma diferença entre os dois supostos Antífons, mas se aplica ao único Antífon que tinha sido tradicionalmente aceito como Antífon, o Sofista. E será sugerido, mais adiante, que a questão talvez não envolva uma contradição tão aguda como se supõe, e que, de qualquer forma, ela surge fundamentalmente da tentativa de estabelecer duas categorias artificiais e estereotipadas, mutuamente exclusivas, as do pensador de esquerda e do pensador de direita. De qualquer modo, será conveniente tratar a questão como interna à interpretação de Antífon, o Sofista, visto que, mesmo que houvesse dois Antífon seria o primeiro o de maior importância para a história do pensamento político. Finalmente, deve-se dizer que, um ou dois, ambos viveram na mesma época — nascidos talvez por volta de 470 e falecidos em 411, num caso com certeza, no outro, não muito depois, uma vez que o sofista

aparece nos *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, de Xenofonte⁵³, e *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Nos *Memoráveis*, Antifonte aparece rivalizando com Sócrates, tentando com argumentos atrair para si os discípulos dele. Para Xenofonte, Antifonte deve ser caracterizado como um clássico sofista, no sentido de mestre pago de jovens.

Os principais textos em que Antifonte discute sobre a distinção entre *physis* e *nomos* são os fragmentos 44a, b e c da obra conhecida como *Acerca da Verdade*, nos quais faz duras críticas à lei enquanto estorvo da natureza livre, embora comece o primeiro fragmento dizendo que a justiça se define por obedecer às prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. Ele segue opondo o uso da justiça perante testemunhas à atitude que se deve ter, na solidão do privado, ao se reconhecer as determinações da natureza.

Aristóteles é um dos grandes responsáveis pela importância que damos hoje ao sofista Antifonte, não por corroborar as teses do sofista naturalista, mas por nos legar um precioso relato sobre essas teses, mesmo que, em última instância, para tentar desconstruí-las. Para expor e considerar a importância de sua própria teoria, segundo a qual as formas são os termos fundamentais de todas as substâncias sensíveis, uma vez que lhes conferem

era considerado contemporâneo de Sócrates e Protágoras. Além de *Sobre a Verdade*, em dois volumes, e *Sobre a Concórdia*, ainda atribuídos a ele, havia um *Político* e uma obra *Sobre a interpretação dos sonhos*. Vários fragmentos mostram que ele estava interessado no problema da quadratura do círculo pelo método da exaustão (DK 87B13) e, também, em problemas físicos e astronômicos (B8, 26, 28, 32). A Antífon de Ramnonte eram atribuídos manuais de retórica, talvez em três volumes, uma *Invectiva contra Alcibíades*, a composição de tragédias e uma curiosa *Arte de evitar sofrimento (Techne Alypias)*. Consta que, paralelo ao tratamento dado pelos médicos aos doentes, ele teria estabelecido um tipo de consultório ou serviço de atendimento do estilo samaritano moderno, numa sala perto da praça do mercado em Corinto, anunciando-se capaz de tratar os que estavam sofrendo, fazendo-lhes perguntas e descobrindo as causas e, desta forma, encorajando com suas palavras os que estavam aflitos. Não sabemos que palavras eram usadas. Mas no *Corpus Hipocrático* a ansiedade é reconhecida como um estado patológico (*De Morbis* 2.72). Eurípides, num fragmento (964N2), faz um personagem dizer que aprendera com um sábio a contemplar de antemão as desgraças, tais como mortes extemporâneas, a fim de que não cheguem inesperadamente quando chegarem. A mesma coisa é citada como um preceito pitagórico, muito mais tarde, por Jámblico (DK 58D6) e pode bem ter feito parte da terapia psicológica oferecida por Antífon. O interesse por problemas psicológicos é sugerido por sua obra sobre a interpretação de sonhos. Contrário à opinião segundo a qual os sonhos têm origem na percepção direta, como sustentavam os atomistas, ou têm um valor de predição direto e natural, ele seguiu a via mais tarde rotulada de *divinatio artificiosa* (DK 87B79). Nessa visão, os sonhos eram sinais que requeriam interpretação, não uma aplicação literal, e de fato muitas vezes poderiam significar o oposto do que pareciam dizer [10]. Essa racionalização dos sonhos era, sem dúvida, parte do movimento contra a superstição que, vimos, estava associado ao círculo de Péricles (KERFERD, 2003, p. 87-90).

⁵³ Xenofonte (430 a.C.-355 a.C.) foi um filósofo, historiador e general grego. Discípulo de Sócrates e dono de uma escrita coloquial e assertiva, Xenofonte é considerado um importante porta-voz do pensamento socrático. Suas obras de cunho histórico são consideradas uma valiosa fonte para o conhecimento dos costumes e feitos bélicos da Grécia Antiga. (Disponível em <https://farofafilosofica.com/2018/03/24/xenofonte-5-livros-para-download/> > acesso em 21 de set. de 2020.

as respectivas essências, Aristóteles (*Física* II, 1, 193a9) a contrapõe a filosofia materialista de Antifonte:

Parece a alguns que a natureza e a essência das coisas naturais são o primeiro elemento que constitui cada uma, por si mesma totalmente informe, por exemplo, a natureza da cama é a madeira e a da estátua o bronze. Sinal disto, diz Antifonte, é o fato de que, se enterrássemos uma cama e a putrefação tivesse força de modo a virem a superfície rebentos, não surgiria uma cama, mas madeira; com efeito, há elementos que são acidentais, como a construção de acordo com as normas e arte, enquanto a essência é aquela que permanece e sofre continuamente essas modificações. Se se enterrasse uma cama e a putrefação da madeira ficasse imbuída de vida, não surgiria uma cama, mas madeira (Tradução de Lucas Angioni. 2009).

Segundo Romeyer-Dherbey, Aristóteles apresenta uma visão ontológica contrária à de Antifonte. Segundo o estagirita, para Antifonte não seriam as formas que constituiriam essências das coisas sensíveis, mas sim a matéria (*hyle*). O termo, porém, que o próprio Antifonte usa é *arrythmiston*⁵⁴, aquilo que nas palavras de Romeyer-Dherbey (1986, p. 92) seria “a natureza profunda dos seres, a sua verdadeira realidade”. Assim, a defesa da *physis* feita por Antifonte, que transborda para a ética e a política, começa como uma firme posição ontológica de grande consistência teórica que o grande Aristóteles está empenhado em refutar.

Segundo Kerferd, quando Antifonte trata da controvérsia entre *physis* e *nomos*, ele não está empenhado, como sugere Romeyer-Dherbey, em fazer uma intransigente defesa da natureza, mas em propor uma investigação bem ao estilo do século V a.C. sobre esta oposição, que, em linhas bem gerais, implica uma crítica à lei e à certa concepção de justiça.

A esse respeito é extremamente significativo o fragmento 44a do livro *Acerca de Verdade*:

Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza, necessárias. E as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas. Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto diante dos que compactuam, aparta-se de vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com a natureza é violentada para além do possível, mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal seria menor, e, se

⁵⁴ Sobre esta diferença, cf. ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 92-100.

todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade. O exame dessas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza, pois são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem ver e as que não devem; e aos ouvidos, as que eles devem ouvir e as que não devem; e à língua, as que ela deve dizer e as que não deve; e às mãos, as que elas devem fazer e as que não devem; e aos pés para onde devem ir e para onde não devem; e ao espírito, as coisas que deve desejar e as que não deve. Com efeito, não são para a natureza em nada mais afins nem mais próprias as coisas das quais as leis dissuadem os homens do que aquelas das quais persuadem. Por outro lado, o viver e o morrer são da natureza e, para eles, o viver é uma das coisas convenientes e o morrer uma das não-convenientes. As coisas convenientes fixadas pelas leis, por seu turno, são grilhões da natureza, as fixadas pela natureza, livres. De fato, as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis; não seriam, portanto, em nada mais convenientes as coisas dolorosas do que as prazerosas. Pois as coisas convenientes segundo a verdade não devem prejudicar, mas beneficiar. (...) E aqueles que, tendo padecido um dano, se defendem, mas não começam eles mesmos a agir; e aqueles que fazem o bem a seus pais, ainda que esses lhes sejam maus; e os que concedem prestar juramento a outros sem que esses tenham jurado; e do que ficou dito poderia alguém encontrar muitos outros casos de guerra contra a natureza, entre eles sofrer mais, sendo possível sofrer menos; comprazer-se menos, sendo possível comprazer-se mais; e padecer o mal, sendo possível não padecer. Se, por um lado, algum socorro da parte das leis viesse àqueles que não se submetem a tais coisas, ou algum enfraquecimento àqueles que não se submetem e se lhes opõem, não seria inútil o [DK e BDC: liame/P: obedecer] às leis. Por outro lado, parece, agora, não ser suficiente para socorrer os que se submetem a tais coisas o justo que vem da lei, o qual, primeiramente, permite ao paciente padecer e ao agente, agir. E, remetendo ao castigo, em nada é mais propício ao que padeceu do que ao que agiu, pois deve persuadir os que vão castigar de que padeceu (...) (Tradução: L.F. Bellintani Ribeiro).

O primeiro aspecto a ser ressaltado diz respeito ao fato de que o sofista de Atenas não está, pelo menos a princípio, expondo de forma incisiva sua própria opinião sobre a controvérsia. A preocupação central de Antifonte é participar, junto à comunidade intelectual de seu tempo, das discussões em torno do assunto, como o próprio deixa claro no fragmento acima, ao ponderar que o exame de tais coisas é totalmente justificado.

Segundo Kerferd, pode-se observar nesse riquíssimo trecho da obra de Antifonte a utilização dos dois *logoi*, bem ao espírito do século V a.C. e da sofística, para apresentar uma distinção daquilo que é por natureza (*physis*) e daquilo que é por convenção (*nomos*).

Afinal, Antifonte começa propondo uma definição de justiça que pressupõe a obediência à lei da cidade da qual se é cidadão e, logo em seguida, muda a lógica da argumentação, propondo que se ignore essas mesmas leis, se o anonimato estiver garantido. Kerferd, crê que Antifonte joga com as teses para dar início a uma crítica à concepção de justiça do homem comum e não a toda concepção de justiça e que, nesse sentido, quem segue essa concepção na orientação de sua conduta verá resultados contrários à natureza.

Mais adiante, Antifonte dá continuidade às suas especulações em torno do tema e busca evidenciar a tese inicial de que “a maioria das coisas que são justas pelo *nomos* estão em guerra aberta com a natureza”. Mas esta afirmação não se estabelece de forma apressada. Antes de chegar a tal conclusão, Antifonte especula sobre as radicais e quase inconciliáveis diferenças entre *nomos* e *physis*, uma vez que, em relação à vida, a liberdade e os prazeres são benéficos, enquanto a morte constitui a única exceção no campo da natureza. Já em relação ao *nomos*, tudo é doloroso e impõe restrições artificiais à natureza. Nesse contexto a impressão que dá é a de que o sofista está conduzindo a discussão para o campo da ética e que, dessa maneira, os valores e costumes apresentados pela lei são contrários à natureza e causam a dor e constrangimento, cabendo ao indivíduo preferir o caminho da natureza. Como aponta Kerferd (2003, p. 198): **“nem tudo o que vem da *physis* é vantajoso, e é o vantajoso que é desejável”. Mas, o *nomos* é sempre fonte de desconforto para o homem.**

Ao trabalhar com os termos ou juízos de valor, tais como prejuízo e benefício ou prazer e dor, Antifonte os estabelece como critérios válidos para atacar as normas estabelecidas pela sociedade e parece estar tratando não da natureza em geral, mas, da natureza humana, pois o que é benéfico ou prejudicial o é tão somente ao homem concreto, como assevera Kerferd no seguinte trecho (2003, p. 198):

Isso, por conseguinte, sugere que Antífon, ao atacar as normas estabelecidas pela sociedade, está operando com um novo critério, de acordo com o qual certo e errado se identificam com “benefício” e “prejuízo”. Naturalmente, “benefício” e “prejuízo” naturais. O que é vantajoso, ou benéfico, favorece a natureza e o que favorece a natureza é vantajoso. E a expressão “favorecer a natureza” sugere que é mais a natureza humana do que a natureza em geral que está sendo favorecida ou prejudicada, conforme o caso.

A impressão geral é a de que o sofista de Atenas está realizando uma consistente crítica da moral e do Direito vigentes, fundamentalmente do sistema jurídico e legal ineficiente na tarefa de coibir as injustiças e proteger suas vítimas.

Na mesma linha de compreensão, mas imprimindo uma terminologia diferente, é constituída a leitura de Romeyer-Dherbey, segundo a qual o *nomos* para Antifonte é essencialmente um inibidor da felicidade do homem e é por isso que sua crítica começa com uma denúncia da definição de justiça tradicional, pois ele trata de beneficiar aquele que é mais hábil em burlar a lei. O reino da lei é o reino da dissimulação e da hipocrisia. A lei é um instrumento que maltrata e repele a natureza. Esta oposição entre *physis* e *nomos* decorre de uma condição ontológica descrita pelo próprio Antifonte ao analisar a essência da realidade.

Assim como na cosmologia de Antífon o *arrythmiston* representa o real e o profundo, o *rhythmos* o superficial, o aparente, a natureza representa em antropologia a necessidade interna e a verdade, a lei a exterioridade acidental e o convencional (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 101).

Assim, as prescrições da natureza são necessárias e, quando burladas, mesmo que no anonimato, causam um mal que não pode ser ignorado. Já as prescrições da lei não possuem um caráter de necessidade; se mantido o anonimato do transgressor, é até recomendado que sejam burladas.

É nessa linha de raciocínio que Antifonte, segundo Romeyer-Dherbey, estabelece uma curiosa relação entre necessidade e liberdade que, segundo ele constitui o paradoxo antifontiano. Vejamos essa relação descrita na seguinte passagem (1986, p. 103):

Lembremo-nos de que os preceitos da natureza eram qualificados por Antífon como necessários; aqui relacionam-se com a liberdade; o paradoxo antifontiano é, portanto, o de estabelecer uma ligação estreita entre necessidade natural e liberdade. Para os homens, a liberdade é poder obedecer às necessidades da *physis*, dizer sim a natureza; opor-se-lhe não significa libertar-se, mas simplesmente sofrer. As leis repressivas são inúteis, e até prejudiciais porque originam o sofrimento, isto é, no fim de contas, a morte. Há que naturalizar a lei para substituir o sofrimento pela alegria, a morte pela vida. O homem está sobrecarregado com uma mania legisladora que o persegue nos menores pormenores da vida, o prende, o subjuga e o cega; sucumbe sob os tabus que pesam sobre o corpo e o espírito.

O corolário dessas teses é a defesa intransigente da igualdade entre os homens. Na realidade, a defesa da natureza como reino da necessidade que funda a liberdade servia

também para que o sofista fundamentasse a universalidade humana. É nesse sentido que os homens são iguais e todo e qualquer tipo de discriminação entre eles, como pobres e nobres ou bárbaros e gregos, era desprovida de qualquer sentido filosófico.

Os que descendem de pais ilustres nos respeitamos e veneramos, mas os que não descendem de casa ilustre nem respeitamos nem veneramos. Nisto, comportamo-nos uns em relação aos outros como bárbaros, já que, por natureza, todos, quer bárbaros quer gregos, temos uma natureza semelhante em tudo. Basta examinar as coisas que são necessárias por natureza a todos os homens. Elas estão ao alcance de todos da mesma maneira e em todas não há distinção entre bárbaros e um grego; todos respiramos o ar pela boca e pelo nariz e todos comemos com as mãos... (Antifonte, fragmento 44b, Tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto, in. Sofistas. 2005).

É, portanto, do reino da natureza ou da necessidade, de ter a liberdade de poder obedecer à *physis*, que se instala a concórdia, a qual implica, como indica o próprio nome, a partilha do comum, a reunião de iguais e a unidade de formas semelhantes de pensar e agir. Antifonte funda a democracia sobre o reino da necessidade.

Para finalizar essas breves considerações sobre a controvérsia *physis* e *nomos* na ótica de Antifonte, julgo importante apresentar de forma resumida como Casertano a compreende pelo prisma da política e do social. O comentador italiano parte da tese já conhecida de que Antifonte é um tenaz crítico do formalismo das leis que buscam regular apenas de forma aparente o comportamento do homem social, que é “incapaz de tocar minimamente a interioridade do homem, a sua natureza mais profunda” (CASERTANO, 2010, p. 119), não lhe oferecendo uma motivação mais profunda para suas ações. Afinal, ainda segundo Casertano (2010, p. 119), “o sistema de leis vigentes representa uma ofensa para a natureza humana, golpeando e mortificando pela base as suas exigências mais vitais”. Essas características são evidentes na leitura do fragmento 44a *Sobre a Verdade* acima mencionado.

A leitura apressada dos fragmentos de Antifonte pode sugerir uma certa dose de imoralismo do sofista, nos moldes da compreensão equivocada da leitura dos textos de Nicolau Maquiavel⁵⁵, no advento da modernidade, o que, segundo Casertano, também se

⁵⁵ O pensador político mais original e influente dessa época foi sem dúvida o florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527), autor de um dos grandes clássicos da teoria política, *O príncipe* (1513, publicado em 1532). Maquiavel foi membro da chancelaria de Florença, onde ganhou experiência política, e pôde observar as práticas de seus contemporâneos. Foi no exílio que redigiu *O príncipe*, dedicado a Lorenzo de Médici, a quem pretende aconselhar na arte de assegurar e manter o poder político. Desenvolve uma análise histórica de diferentes situações em que os governantes se apossaram do poder ou o perderam, e sua preocupação é

trata de um equívoco ou uma leitura forçosamente maldosa. Para Casertano, Antifonte não está em hipótese alguma propondo uma prática imoral do indivíduo frente à sociedade e à *polis*, pois na realidade Antifonte está descrevendo aquilo que acontece na sociedade e essa prática é resultado direto da oposição inconciliável entre as normas da lei e as da natureza, pois as primeiras seriam convencionais e as últimas necessárias. Dessa forma, Casertano pondera (2010, p. 120-121):

As normas da lei, de fato, vêm depois das de natureza: isso é demonstrado pelo fato de que completamente diferente é pena que se paga se se transgredem as normas de lei ou as de natureza. No primeiro caso, trata-se de uma consequência totalmente convencional, que depende do tempo e do lugar em que um homem se encontra a viver e a agir, e que Antifonte chama de “opinião”; no segundo, de uma consequência totalmente necessária, que Antifonte chama de “verdade”: não imoralismo, portanto, mas quando muito uma crítica a imoralidade da lei.

A pesquisa levada a cabo por Antifonte, bem afeita ao método dos sofistas do século V a.C., apresenta a brilhante tese de que o sistema jurídico e político, que a tudo pretende regular, constitui na realidade um conjunto formal de códigos que, em última instância, ofende e oprime a natureza humana. É, portanto, um mau em si mesmo.

Para finalizar essa excepcional crítica, Antifonte compreende também essa relação *physis* e *nomos* numa perspectiva hedonista ou psicológica de castração dos prazeres humanos. Segundo Casertano, Antifonte entende que a vida do homem não deve ter como objetivo a mera sobrevivência pautada na obediência cega às leis convencionais; antes é preciso garantir ao homem o máximo de prazeres e o mínimo de dores. Como as leis expressas em códigos são leis não necessárias, elas são, em última instância, a origem da dor, portanto, a dor possui uma origem social.

O coroamento da defesa da natureza (natureza humana) em detrimento do *nomos* é realizado com a defesa da igualdade e de uma sociedade que alcançou a concórdia livre das amarras das leis que oprimem a natureza:

Todos respiramos do mesmo modo...: todos temos a nossa necessidade de prazeres, as nossas exigências de gozos, do corpo e da inteligência. E somente uma humanidade naturalmente harmonizada ao seu interior, sem fraturas nem violências, sem discriminação de qualquer espécie, somente uma humanidade em

em grande parte pragmática e empírica, separando assim radicalmente a política da moral. (Marcondes. 2008: p. 147).

concordia poderá satisfazer essas necessidades de todos: somente nela a lei não será mais violência legalizada e imposta sob os despojos de uma igualdade formal de todos os cidadãos, de todos os homens, mas comportamento espontâneo, consciente e livre de todos (CASERTANO, 2010, p. 124-125).

Assim, a crítica antifontiana das normas e leis convencionais e, conseqüentemente, sua defesa entusiasta da natureza humana são um manifesto dos mais belos da antiguidade em defesa de “uma humanidade que reconheça dentro de si discriminações raciais, nacionais ou sociais: é a própria imediatez das necessidades físicas a proclamá-la e a exigí-la” (CASERTANO, 2010, p. 124). Essa será uma valiosa contribuição e referência para a *paideia* sofista.

3. A POSIÇÃO DOS REALISTAS

Encerrando a discussão sobre a controvérsia entre *physis* e *nomos* no seio do movimento sofista, passemos a apresentação da posição dos chamados **realistas**. Essa nomenclatura é usada por Guthrie e busca de maneira bem geral tratar daqueles que, por meio do debate em torno do conceito de justiça, realçam o seu caráter pragmático e voltado aos interesses individuais ou de grupos e, dessa forma, delimitam os limites entre natureza e convenção.

Nesta linha podemos colocar o sofista Cálicles⁵⁶. Sobre esta figura muito pouco se sabe e mais uma vez a fonte primordial são algumas passagens de diálogos platônicos, nesse caso específico, o *Górgias*. A posição de Cálicles é exposta a partir de uma discordância em relação a fala posta na boca de Polo (personagem do diálogo) por Platão e que consiste em defender que praticar a injustiça é mais desonroso que sofrê-la de outrem. Neste ponto Cálicles interrompe alegando estar o debate ignorando as diferenças entre *physis* e *nomos*.

Logo na seqüência, o sofista passa a expor sua tese realista, que se alicerça em dois pontos, a saber: (1) “na maioria das vezes, natureza e *nomos* são opostos uma ao outro” e

⁵⁶ Cálicles: Conhecemos um pouco Trasímaco por outras fontes além de Platão, ao passo que nada sabemos de Cálicles fora do vívido retrato dele no *Górgias* de Platão. Em consequência disso, sua existência como pessoa real foi posta em dúvida por Grote e alguns outros especialistas, embora a maioria esteja pronta a aceitá-lo como uma figura histórica. Segundo Platão, ele veio do demo de Acarnânia, na Ática, e é em sua casa que seu amigo Górgias está hospedado ao se iniciar o diálogo de Platão (447b2-8). Sócrates diz dele (520a1-b2) que prefere retórica a ensinar virtude aos jovens, e noutra parte, numa famosa passagem (484c4-486d1), que era desdenhoso da filosofia quando adotada como uma ocupação adulta. Mas ele sustenta suas preferências pela vida de ação bem-sucedida, com argumentos de modo geral comparáveis aos de Trasímaco, e isso faz dele, indiscutivelmente, uma importante figura na história do movimento sofista (KERFERD, 2003, p. 91).

(2) “por natureza, tudo que é pior é mais desonroso, portanto, sofrer injustiça é mais desonroso que do que praticá-la” (KERFERD, 2003, p. 200).

Em seguida, Cálicles explica que essa oposição entre natureza e lei é percebida na análise da realidade social e política, como descreve Kerferd (2003, p. 200):

Cálicles quer argumentar que não é esse, absolutamente, o caso. Leis convencionais são feitas pela maioria que são os fracos. Eles as fazem tendo em vista seus próprios interesses e, por medo de que indivíduos mais fortes que eles obtenham porção maior do que a que eles mesmos podem obter, condenam a obtenção de mais e, sendo eles mesmos inferiores, ficam felizes de decidir por partes iguais para todos sem distinção. Consequentemente, por esse *nomos*, ou norma, chama-se de injusto e desonroso procurar ter mais do que é possuído pela maioria. Mas, por natureza é correto que os melhores tenham mais do que os piores, e os mais capazes mais do que os menos capazes. (Tradução de Margarida Oliva. 2003).

Ora, o que à primeira vista poderia sugerir um imoralismo de Cálicles deve ser compreendido como uma interpretação lúcida e factual das relações sociais. Na realidade, a posição de Cálicles é o começo da defesa consistente daquilo que mais tarde chamaríamos de um Direito natural contra o formalismo das leis convencionais. E mais, o que propõe o sofista não é uma prescrição contemplada numa realidade superior que deve ser posta em prática na realidade material, antes, suas teses buscam lastros na própria realidade, como sugere Kerferd (2003, p. 201):

A evidência a partir do que acontece é evidência de que as pessoas de pensamento lúcido passaram a julgar que o que é certo por natureza é superior às nossas leis – é o *nomos* ou a norma da natureza, porque é o que a natureza prescreve. (Tradução de Margarida Oliva. 2003).

Numa linha antifontiana, a defesa da natureza presente na exposição de Cálicles, culmina numa apologia da liberdade, do homem que se liberta da escravidão da lei e consegue realizar todos os seus desejos, pois, “a prescrição da natureza é procurar o máximo de gratificações de todos os desejos” (KERFERD, 2003, p. 202), isso constitui *arete* e *eudaimonia*. Para o sofista a virtude implica a realização de todas as necessidades dos seres humanos individuais e essa realização é a felicidade.

É difícil não associar o Cálicles do *Górgias* ao Trasímaco da *República*.

A *República* de Platão é dedicada à investigação teórica do conceito de justiça; busca-se a essência desse conceito ou a ideia de justiça. Dentro desse projeto o livro I é marcado pela intervenção de um sofista que aparentemente não conta com a simpatia do

mestre ateniense. Trata-se de Trasímaco⁵⁷, a quem também podemos chamar de realista naquilo que se refere à controvérsia entre *physis* e *nomos*.

Segundo a interpretação de Kerferd, o livro I apresenta duas posições do sofista sobre a questão da justiça. Na primeira intervenção, Trasímaco sustenta com grande rigor que “justiça é o interesse do mais forte ou do superior” (KERFERD, 2003, p. 206), e para ilustrar sua tese argumenta que os governos das cidades, sejam elas democráticas, tirânicas ou aristocratas, constituem formas de impor, pelas leis, o interesse dos mais fortes sobre os mais fracos. Assim, o justo é o interesse do governo dos fortes.

Na segunda e mais importante posição, Trasímaco lança claramente mão dos discursos duplos ao jogar com os conceitos de justiça e injustiça e de governante e súdito. Vejamos esta posição nas palavras de Kerferd (2003, p. 207):

Ele agora afirma que justiça consiste em procurar o bem do outro – de modo que se conclui que um governante é justo se procura os interesses de seus súditos, ao passo que o súdito é justo se procura o interesse do mais forte, que é o seu governante. Injustiça, por outro lado, consiste em procurar o próprio bem, e, portanto, para o governante, o interesse do mais forte, que é ele mesmo, e para os governados o interesse do mais fraco, que são eles mesmos, a saber, os governados. (Tradução de Margarida Oliva. 2003).

As duas teses defendidas por Trasímaco são riquíssimas e não se negam entre si, se levarmos em consideração sempre o ponto de vista dos governados. No entanto, naquilo que nos interessa de forma mais imediata, que é entender como o sofista da Calcedônia intervém na discussão entre natureza e convenção, a segunda tese defendida por ele torna-se mais importante, pois muito embora não exista no texto uma referência direta aos termos *nomos* e *physis* é possível afirmar, seguindo a linha de Kerferd, que este debate está presente na medida em que o que está em jogo é uma crítica que se fundamenta na análise da realidade em bases do fenomenismo que marca todo o movimento sofista.

Trasímaco, na realidade, não usa a terminologia *nomos-physis*. Mas deve ser com toda razão, colocado entre os que a empregam, visto que ao rejeitar a justiça vulgar em favor da injustiça vulgar ele está elevando a injustiça vulgar à condição do que é correto por natureza, e o que é correto por natureza é, na linguagem da antítese *nomos-physis*, justiça natural (KERFERD, 2003, p. 208).

⁵⁷ Trasímaco de Calcedônia, na Bitúnia, tornou-se famoso para nós por um único motivo, seu encontro com Sócrates, no primeiro livro da *República* de Platão. Ele era muito conhecido como orador e mestre de retórica em Atenas, em 427 a.C., e fez um discurso *A favor do povo de Larisa* que deve ser posterior a 413 a.C. Fora isso, nada se sabe sobre a sua vida. Vários exercícios e tratados retóricos lhe são creditados, e sabemos, pela *República*, que ele viajou muito e recebeu honorários (KERFERD, 2003, p. 91).

O que fica claro é que Trasímaco quer denunciar a hipocrisia e certo formalismo teórico e mostrar o jogo da vida real, em que o sentido mesmo da justiça é pervertido em nome dos interesses dos mais fortes e é nesse sentido que o *nomos* é prejudicial, pelo menos para os mais fracos, e seguir a injustiça vulgar, que é por natureza, é o melhor caminho para os oprimidos. “Todos os governos fazem leis em seu próprio interesse, e chamam isso de justiça” (GUTHRIE, 2007, p. 90).

Cálicles e Trasímaco se encontram na perspectiva de apresentarem suas teses a partir de uma análise de fatos concretos que estão presentes nas relações sociais, que usam como objetos da reflexão filosófica. Porém, divergem sobre a perspectiva social na qual encaminham conclusões. Enquanto em Cálicles o direito do mais forte é preservado no sentido de exercer o poder e buscar o prazer ilimitado como elemento próprio da lei da natureza, em Trasímaco é justamente esse estado de coisas que está sendo posto em questão. “O que temos na *República* é a reafirmação da posição assumida por Cálicles, no *Górgias*, sem a complicação da aliança com a doutrina da satisfação dos desejos (KERFERD, 2003, p. 208).

Para dar cabo dessa discussão sobre *physis* e *nomos*, sem, evidentemente, ter a pretensão de esgotá-la nessas resumidas linhas, ficamos com um trecho do professor Bellintani-Ribeiro, que de forma acurada sintetiza a tese de que é preciso considerar o *nomos* para viver no mundo:

Pode-se dizer que cada sofista tem sua visão própria do problema das relações *nomos-physis*, mas há uma concordância quanto a haver essa antítese fundamental. As diferentes visões dos diferentes sofistas contestam e negam parcialmente umas às outras, mas nunca se negam totalmente. A natureza, sendo o domínio do espontâneo, é o que não pode não ser, é o domínio da verdade; a lei, ao contrário, é artifício. O artifício pode ser a vitória da civilização sobre a verdade nua e crua do mundo selvagem, em que os homens se defendem das bestas feras e uns dos outros, ou a hipocrisia da civilização que agrilhoa a livre manifestação da verdade em *logoi* convencionais (...). Consenso é a condição para que algo que não é por natureza, que é pura convenção, tenha vigência efetiva. (...) o consenso é o sustentáculo da obediência a lei, entendendo obediência aqui como aquiescência voluntária e não como constrangimento involuntário (Prefácio a *Anônimos Sofísticos*, 2012, p.7-8)

Como já havia antecipado o primeiro e grande sofista Protágoras nos debates que sustentou com a filosofia socrático-platônica e nos quais as investigações sobre a relação entre *nomos* e *physis* são fundamentais, a *arete* política não é uma dádiva dada aos homens por intervenção divina nem por natureza, é antes algo que é aprendido no seio de cada

comunidade a partir de um processo metódico e teórico de instrução. **A paideia é, nesse sentido, um instrumento a serviço da construção de consensos.** Nesses termos, estão lançadas as bases da *paideia* sofista. O relativismo, o fenomenismo, os dois *logoi* e a herança teórica dos debates sobre as relações entre *physis* e *nomos* são condições de possibilidade dessa empreitada rumo à ideia de civilização contra a barbárie.

CAPÍTULO III: A *PAIDEIA* SOFISTA: O *LOGOS* COMO INSTRUMENTO DA FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO

“Não foi desde o início que os deuses tudo revelaram aos mortais: mas é a investigar que eles descobrem, com o tempo, o que é melhor” (Xenófanes, DK B18, tradução de Gerd A. Bomheim, in. Os Pré-Socráticos. 1977.).

Como já mencionado neste pequeno trabalho, a forma mais clara e menos controversa de descrever o movimento sofista e suas particularidades, sem, é claro, esquecer da pluralidade de pontos de vista o que nos levaria a constituir uma falsa ideia de unidade, é sem dúvida a partir do ofício que, em maior ou menor grau, marca a atuação da maioria dos membros desse movimento. Nesse sentido, estavam ligados **pelo ensino da cultura geral e da arte do *logos***. É consenso entre os grandes intérpretes – e consensos na hermenêutica da sofística é coisa rara – que os sofistas aparecem nas várias cidades gregas, mas principalmente em Atenas, como os primeiros professores profissionais, cobrando por seus ensinamentos, e detentores de um saber imprescindível no contexto da democracia do século V a.C., a *arete* política.

É a origem da educação no sentido estrito da palavra: a *Paideia*. Foi com os sofistas que esta palavra, que no século IV e durante o helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais a sua importância e a amplitude do seu significado, pela primeira vez foi referida a mais alta *Arete* humana (...) (JAEGER, 1995, p. 335).

Na condição de estrangeiros, os sofistas, na grande maioria dos casos, não podiam exercer de forma direta influência nas decisões políticas que cabiam àqueles que eram considerados cidadãos. No entanto, é fato inegável que, declarando-se sábios itinerantes, tomavam para si a formação dos jovens de famílias abastadas ávidos em adquirir relevância na vida política da cidade e, dessa forma, passavam a ter influência mesmo que indireta nas cidades em que se fixavam. A relação de Péricles com Protágoras e de representantes de famílias ilustres com outros sofistas, que hospedavam esses sábios em suas casas, confirma essa tese.

Assim, este terceiro e último capítulo destina-se a caracterização do movimento sofista levando em consideração o critério da ação pedagógica que era, em última instância, o ofício que exerciam, pelo qual punham em prática o pensamento e o método que desenvolveram no seio da cultura antiga. Para dar conta dessa tarefa torna-se necessário

responder às seguintes questões: (1) é possível o ensino da virtude ou ela é fruto da herança de sangue ou própria da natureza inata de alguns indivíduos? (2) O que ensinavam os sofistas? (3) A que métodos recorriam na construção da *paideia*? (4) A que tipo de pessoa era dirigido esse ensino? (5) Que relação esse tipo de formação mantinha com a política da cidade e a formação do cidadão? (6) Que tipo de consequência essa prática gerou para a Hélade e para a cultura ocidental da qual somos herdeiros?

Para início de conversa, é preciso esclarecer que a questão sobre a possibilidade ou não do ensino da virtude é um dos principais temas debatidos em meados do século V a.C. O corpus platônico reflete a relevância desse debate e manifesta um embate com a sofística. No entanto, é preciso frisar que esse debate não se limita à arena filosófica, aparece também na poesia, na comédia e, principalmente, nos clássicos da tragédia. Como observa Romilly (2017, p. 101):

Porém, ainda é mais interessante constatar que tais debates não se limitavam em absoluto ao grupo dos filósofos, fossem dos sofistas ou de seus adversários. Esses debates tão abstratos aos nossos olhos se difundem por todas as partes, penetram na literatura, surgem no teatro, determinam as maneiras de perceber as circunstâncias políticas e morais da vida. (Tradução de Osório Silva Barbosa Sobrinho).

Para além do debate teórico em torno do ensino da virtude, Kerferd nos lembra que os conteúdos ministrados pelos mestres tinham grande valor e podiam exercer grande influência na estrutura social, em outras palavras, tornavam possível algo que até aquele momento, meados do século V a.C. era praticamente impossível, a mobilidade social. Outro dado importante é que a busca por esse conhecimento, a *tekhne* política, faz dos sofistas personagens proeminentes da sociedade ateniense desse período. Pelo menos os grandes sofistas são respeitados e influentes no meio político e intelectual da Atenas democrática.

Como já mencionado, esse tema do ensino da virtude é amplamente debatido pelos mais diversos gêneros literários e filosóficos. Para abordá-lo resumidamente nesse capítulo, daremos preferência às passagens do capítulo 6 dos *Dissoi Logoi* e ao diálogo *Protágoras* de Platão. Cabe ressaltar que essa apresentação não tem pretensão de esgotar a discussão de tão difícil tema e que, em menor grau, poderá recorrer, também de forma resumida, a outros textos da tradição.

O ofício de mestres ou professores impedia que os membros do movimento sofista, pelo menos a sua grande maioria, não admitissem a possibilidade do ensino da *arete*. E é,

precisamente essa tese que será desenvolvida de forma sintética, porém com argumentos bem proveitosos, no capítulo 6 dos *Dissoi Logoi*. Vejamos esse precioso texto:

6. acerca da sabedoria e da virtude, se são ensináveis

1. Ademais, é dito certo discurso, nem verdadeiro nem adequado, de que nem a sabedoria e nem a virtude seriam ensináveis e aprendíveis. E os que dizem isso lançam mão das seguintes demonstrações:
2. Que não seria o caso de, se transferires algo a outrem, isso ainda o teres. Uma primeira demonstração é essa.
3. Outra, de que, se fossem ensináveis haveria professores reconhecidos, como há os de música.
4. Terceira: que os homens sábios nascidos na Grécia teriam ensinado sua arte aos amigos.
5. Quarta: que alguns já foram até os sofistas, e em nada foram beneficiados.
6. Quinta: que muitos que conviveram com os sofistas tornaram-se dignos de reputação.
7. Eu, de minha parte, considero extremamente simples o seguinte argumento: sei, pois, que os professores ensinam as letras, e que continuariam a conhecê-las. Assim como os citaristas, que continuam a tocar cítara. Contra a segunda demonstração, a de que não há, então professores reconhecidos: que ensinam os sofistas, senão sabedoria e virtude?
8. E que eram os anaxagóricos e os pitagóricos? Contra a terceira, Policleto ensinou o filho a fazer estátuas.
9. Por um lado, no caso de alguém não ensinar, isto não é prova alguma; por outro lado, no caso de uma única pessoa ensinar, isto é prova de que ensinar é possível.
10. Contra o quarto argumento, de que muitos que frequentam os sofistas e não se tornam sábios: ora, muitos alunos também não aprendem as letras.
11. E algo assim também é a natureza, na qual ocorre de alguém que tenha estudado com os sofistas se tornar apto, se naturalmente dotado, aprender facilmente muitas coisas, poucas tendo aprendido junto àqueles com os quais aprendemos os nomes: uns mais, outros menos, uns com o pai, outros com a mãe.
12. Mas se para alguém não é verossímil que aprendemos os nomes assim, mas que o os conhecemos ao nascer, que tome conhecimento disto a partir do seguinte: se alguém enviasse para a Pérsia uma criança, assim que nascesse, e lá a criasse, surda à voz da Grécia, ela falaria persa; se alguém trouxesse uma criança da lá para cá, ela falaria grego. Desse modo aprendemos os nomes, e não sabemos os professores.
13. assim fica dito por mim o discurso e tens princípio, fim e meio; e não digo que é algo ensinável, mas que não me bastam aquelas demonstrações (Tradução: Bellintani-Ribeiro, Mittmann e Targa).

Aplicando o método dos discursos duplos, o autor ou compilador dos textos na obra reunidos, elenca uma série de argumentos que rechaçam a tese da impossibilidade do ensino da virtude. Em primeiro lugar descarta a ideia absurda de que o que se ensina não

pode ser redito por aquele que ensina, para tanto o autor busca elementos na experiência, ao deixar claro que tanto os professores de lira quanto o das letras não deixam de dominar essas técnicas após tê-las ensinado a alguém. Em resumo, segundo o próprio autor, esse argumento não passa de “mera tolice”.

Logo em seguida, ele passa a tratar do argumento, também muito utilizado na época, de que não há nenhum mestre reconhecido de virtude em toda Grécia. A resposta construída é uma bela defesa da sofística e de todo movimento: **o que ensinam os sofistas, senão sabedoria e virtude? Trata-se do reconhecimento do ofício dos mestres itinerantes.**

Contra o argumento de que os homens sábios da Grécia não teriam ensinado suas virtudes aos parentes e amigos, ele recorre mais uma vez à experiência ao afirmar que Policleto ensinou seu ofício de escultor aos filhos, e, desta forma, lhes ensinou uma *sophia* e uma *arete*. Esse trecho nos ajuda a compreender que o conceito de *arete* não está fechado no campo da moral e que todo aquele que possui um saber prático, teórico ou ainda uma capacidade física é detentor de uma virtude. Corroborando o argumento o autor defende o fato de que um sujeito deixe de ensinar não invalida a possibilidade do ensino da virtude e que, por outro lado, se apenas um ensinar, já é o suficiente para comprovar a validade da tese. O argumento segue bem a lógica da antilogia.

Quanto à crítica bem comum à época de que aqueles que frequentavam os cursos dos sofistas nada aprendiam, o autor busca desqualificá-la pontuando que, se isso era verdade, verdade também era que muitos que buscavam aprender a ler e escrever também fracassavam nesse intuito. Aqui começa a se delinear a tese do atributo natural (natureza humana) como requisito para o ensino da virtude.

Se existem indivíduos que estudam com os sofistas e não aprendem a virtude política e indivíduos que estudam com os gramáticos e não aprendem a ler e escrever, isso significa que, segundo os *Dissoi Logoi*, não possuem o talento natural (*physis*). Essa é a essência da crítica ao quinto argumento. Para considerar a natureza como parte do processo de ensino a aprendizagem das virtudes, o autor recorre a alguns exemplos como: há indivíduos que não estudaram com os sofistas, mas aprenderam por outrem, como os pais ou amigos. Assim, se dá também com o aprendizado da língua, ocorre por uma mistura de *physis* – é preciso estar apto ou em condições para aprender – e *nomos*, ou seja, aprendemos a língua à qual somos expostos desde a infância, seja o persa, o grego ou qualquer outra. Segundo o texto, “aprendemos os nomes e não sabemos os professores”.

Como veremos a diante, o texto se aproxima das teses de Protágoras expostas por Platão no diálogo do mesmo nome. Neste texto o sofista de Abdera trabalha com a ideia de

tendência natural (uma espécie de aptidão própria e inata em cada indivíduo). Assim, uns teriam talento para tocar um instrumento, outros para o aprendizado da virtude e assim por diante. O exemplo do aprendizado da linguagem também é apresentado nos moldes que vemos nos *Dissoi Logoi*. O Sofista, então, não tem a pretensão de deter o monopólio do ensino da virtude, mas pretende levá-lo à excelência em todos os sentidos. As teses apresentadas nos *Dissoi Logoi* e no *Protágoras* deixam bem evidente que o discurso que o mestre da academia atribui ao abderita reproduz com grande fidelidade as ideias defendidas pelo primeiro grande sofista.

O texto termina com um jogo de palavras bem ao estilo da sofística e do método antilógico, quando o autor insinua que sua pretensão não era demonstrar que a virtude pudesse ser ensinada, mas, antes, deixar claro que os argumentos que circulavam na época contrários à tese do ensino da virtude não possuíam validade lógica. Ao dizer “e não digo que é algo ensinável, mas que não me bastam aquelas demonstrações”, o autor joga com uma dupla negação ou com uma ironia, bem ao estilo dos sofistas.

Como já mencionamos acima, é no diálogo *Protágoras* de Platão que encontramos uma das mais ricas passagens sobre o problema do ensino da virtude, debate este que estava na “ordem do dia” no século V a.C. O tratamento do problema tem início com o embate entre Sócrates e Protágoras. Este é apresentado como possível mestre de Hipócrates e declara que seu objetivo é conduzir o jovem aprendiz pelos caminhos da *arete* (319a):

Vindo ele, porém, estudar comigo, não se ocupará senão com o que se propusera a estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência nas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles. (Tradução de Carlos Alberto Nunes. 1986).

Logo em seguida começa o debate com Sócrates, indagando se essa arte que Protágoras se propõe a ensinar é a arte política, que tem por objetivo formar bons cidadãos, com o que o sofista imediatamente concorda. A anuência de Protágoras é seguida de duas objeções de Sócrates para sustentar sua tese de que a *tekhne* política não pode ser ensinada. Segundo Sócrates essa arte não pode ser ensinada porque, muito embora todos os atenienses sejam considerados sábios e introduzam técnicos nas mais variadas áreas para aconselhar nas assembleias, não o julgam necessário quando se trata dos assuntos relativos a *polis*. Os mais sábios e iminentes homens, como Péricles, não são capazes de ensinar a virtude política. Péricles nem tentou levar a cabo este ensino com seus próprios filhos,

tendo deixado está empreitada como responsabilidade dos próprios, pois era possível que adquirissem sem ajuda de nenhum tipo de mestre (cf. *Protágoras* 319b-320b).

Emparedado pelas objeções de Sócrates, que o colocaram entre a negação da validade dos fundamentos da democracia ateniense e a negação da validade do seu ofício de mestre da virtude e, portanto, da validade de todo movimento sofista, Protágoras recorre a uma resposta em forma de mito que logo se faz *logos*. Não será necessário transcrever toda passagem aqui porque recorreremos a ela quando do tratamento da problemática *physis/nomos*, no capítulo II, páginas 90 e 91 deste trabalho.

Em síntese, o mito descreve como foi feita a distribuição, por Epimeteu, de várias características de destreza entre os animais, visando à igualdade de condições de sobrevivência, antes de estas criaturas virem a luz. Nessa divisão os seres humanos foram “esquecidos” por Epimeteu e ficaram desprotegidos de todas as intempéries do mundo, o que levou Prometeu a roubar a capacidade de criar técnica e o fogo, o que possibilitou a esses frágeis seres não só as condições necessárias para a sobrevivência, mas também o domínio da natureza em seu favor.

Na sequência da magnífica narrativa, Platão nos conta como o mestre Protágoras compreende o surgimento e desenvolvimento das artes, da religião e da *polis*. O desenvolvimento das técnicas tinha por objetivo a defesa dos homens, animal mais frágil, perante os outros animais dotados na primeira distribuição de mais recursos, no entanto essa distribuição ocorreu de forma desigual entre os homens o que explicaria o dom para a música, para a medicina, para o artesanato, para a guerra etc. No entanto, ainda restava um problema: como foram criados como selvagens, os homens viviam em conflitos sob influência da injustiça e discórdia, o que levou à dispersão da *polis*, que tinha como objetivo proporcionar proteção para estes seres mais frágeis. Com a civilização em perigo, surge como expressão da vontade de Zeus, a arte política. Cumprindo uma ordem direta do mais poderoso deus do Olimpo, Hermes, o deus mensageiro, concede aos homens *aidos e dike para* garantir-lhes consenso e proteção. Diferentemente das demais artes, *aidos e dike* devem ser distribuídas igualmente para todos os homens e aquele que não puder realizá-las torna-se um perigo para toda a comunidade e, como tal, deve ser extirpado como uma erva daninha do jardim.

Mais adiante, Protágoras defende a tese de que, muito embora a arte política esteja ao alcance de todos, a participação nela não se dá por *physis* nem de forma inata, antes, é fruto de um árduo aprendizado e forjada na prática da vida em sociedade, sendo a punição pela lei o maior exemplo dessa condição.

Tendo mostrado, assim, que todos os homens são considerados detentores de alguma participação na justiça e na virtude política, Protágoras imediatamente passa a declarar que essa participação não é por natureza, nem adquirida espontaneamente, mas por instrução e pela prática (323c3-324d1). Os homens não punem os outros por defeitos naturais ou casuais, mas punem por falta de aprender. De fato, nas sociedades civilizadas a punição é uma espécie de ensino. Punição se aflige por deficiência em justiça e virtude. De modo que, ambos os motivos, justiça e virtude são consideradas ensináveis. Assim, Protágoras no seu mito, e antes de deixá-lo, resume de novo as duas principais conclusões: virtude é partilhada com todos e pode ser produto de ensino (324c5-d1). (KERFERD, 2003, p. 228).

Assim, parte dos questionamentos de Sócrates foram respondidos de forma magistral pelo mestre sofista. Mas a questão ainda não está resolvida. É a vez do *logos* entrar em ação.

O diálogo segue agora sob a égide do *logos*. Por meio da razão e do recurso a exemplos extraídos da experiência, Protágoras tenta dar conta de mais três problemas levantados por seu oponente, Sócrates, a saber: senão por natureza, como se dá a participação dos homens na virtude? Por que os homens de virtude não a ensinam para seus filhos? Por que os filhos destes homens de virtude não demonstram tanta desenvoltura como seus pais?

A resposta do sofista é realmente magnífica, para responder a essas questões, o mestre de Abdera sustenta uma tese que até hoje é válida para o campo da filosofia e da educação. Segundo Protágoras, o ensino da virtude não é primazia de um indivíduo ou grupos de indivíduos iluminados, **“o ensino da virtude é universal através da comunidade e aqueles que a ensinam não têm um nome especial como professores de virtude”**. (KERFERD, 2003, p. 229). Sendo a virtude o fundamento de todas as atividades, ela é ensinada por todos os membros da comunidade e ganha maior expressão nas leis da *polis*, através das leis e punições, bem como pela tradição de um povo. É nesse sentido que Protágoras afirma que a sofística não é nova e existe antes mesmo dele, faltando-lhes apenas a alcunha. Com essa explicação, Protágoras responde aos dois primeiros questionamentos.

A terceira questão é respondida por Protágoras da seguinte maneira. A virtude do pai não passa mecanicamente ou de forma hereditária por natureza porque não se trata de uma questão de aptidão natural (uma espécie de dom). Isso se explica porque, como toda sociedade e todos os indivíduos ensinam a *arete*, está vai se dar de forma variada e sob certas particularidades, assim, o ensino pode se dar em situações de desigualdade nas oportunidades de aprender, uns podem adquirir mais instrução que outros e, por último,

uns mestres são melhores que outros naquilo que julga ensinar. “**É um desses professores que Protágoras julga ser**”. (KERFERD, 2003, p. 229).

Do mito ao *logos*, o mestre de Abdera afirma de forma categórica e com uma consistente argumentação que a virtude pode ser ensinada, seja pela concessão, pelos deuses, de *aidos* e *dike* aos homens, seja pela racional percepção da educação universal pela comunidade.

Assim, Protágoras afirma que o *logos* e o mito mostram, cada um, que a virtude pode ser ensinada, e explica a diferença, na virtude, entre filhos e pais (328c3-6). Ambos, mito e *logos*, claramente oferecem explicações de como todos os homens compartilham a virtude. Por conseguinte, a instrução universal de virtude, no *logos*, deveria ser considerada uma declaração alternativa da concessão de *aidos* e *dike*, por Zeus, no mito. Os dois são a mesma coisa, um expresso de forma mítica, o outro de forma racionalizada. A concessão de *aidos* e *dike* é o ensino que todas as pessoas recebem da comunidade. (KERFERD, 2003, p. 230).

Nos parece evidente, neste caso, que o recurso ao mito constitua uma estratégia retórica de Protágoras, uma vez que era notório seu agnosticismo em relação à religião e à existência dos deuses, como já apresentado neste trabalho.

Como homem de seu tempo, Protágoras pensa a partir das próprias condições concretas em que a existência do homem grego se realiza, a *polis*. E nesse sentido, está refletindo sobre o Estado grego, em cujo âmbito torna-se fundamental o aprendizado da justiça, não aquela ideal que paira sobre nossas cabeças num mundo ideal, mas a justiça, com todos os seus problemas, que é vivida pelo homem concreto. É por isso que está empenhado em demonstrar a viabilidade de se ensinar a alguém como ser um homem justo e bom, ensino esse que está baseado nos costumes e nas tradições sociais e em técnicas específicas. É neste sentido que podemos falar em um ensino novo, em uma educação retórica.

O ponto de culminância desse novo projeto de educação que passa obrigatoriamente pela ação do Estado é a teoria da punição desenvolvida por Protágoras, que Platão nos apresenta no diálogo do mesmo nome (324a-c).

Ninguém pune os que fazem o mal, concentrando-se simplesmente no fato de terem feito o mal no passado, a menos que estejam vingando cegamente, como um animal selvagem. Quem visa punir de maneira racional, não o faz por causa da ação má que foi cometida – pois isso não suprimiria o passado – mas o faz em vista do futuro, a fim de que nem o próprio autor do mal, nem ninguém mais que o vê punido, cometa o mal de novo. O homem que é desta opinião considera a virtude pode ser ensinada pela educação. Pois no mínimo ele está punindo a fim de coibir. (Tradução de Carlos Alberto Nunes. 1986).

Logo, uma das possibilidades de se adquirir a virtude política deriva, e este é um aspecto político da doutrina de Protágoras, do sistema jurídico e político da *polis* baseado nas relações de prêmios e castigos públicos. Prêmios e castigos são usados pela comunidade como forma de educação e aprendizagem. Segundo Jaeger, Protágoras tinha tanta certeza da função educativa do Estado e da comunidade que comparou o processo de educação ao endireitamento de bastão, ou seja, a pena é o que nos faz voltar a linha quando dela nos afastamos, funciona como uma correção de rumo (cf. JAEGER, 1995, p. 362). Assim, a sofística era uma expressão fundamental de seu tempo: “de qualquer modo, é certo que no tempo de Platão pensava-se que a sofística era uma arte intimamente vinculada às condições políticas do tempo. (JAEGER, 1995, p. 363). Definitivamente, Platão não estava errado.

Na seguinte passagem, Guthrie (2007, p.238) sintetiza de forma didática as pretensões de Protágoras sobre o ensino da virtude:

Foram adquiridos por ensino desde a mais tenra infância, primeiro pelos pais e amas, depois pelos mestres da escola, e finalmente pelo Estado, cujo sistema de leis e punições tem finalidade educativa. Censura e punições só não são apropriadas na ausência destas boas qualidades que se podem adquirir por “esmero”, prática e ensino: não são empregadas contra deficiências naturais que um homem não pode fazer nada para mudar. Tudo o que o sofista pode pretender é levar o ensino um pouco mais adiante e fazê-lo um pouco melhor, de forma que seus alunos sejam um tanto superiores aos seus concidadãos. Não quer dizer com certeza que todos tenham talento igual para aprender virtude política, não mais que para aprender matemática ou tocar piano. É fato óbvio que nem todos os homens são igualmente dotados pela natureza, e isto não é nem mais nem menos verdade da virtude que qualquer outra realização. (Tradução de João Rezende da Costa. 2007).

A passagem do diálogo *Protágoras* de Platão que narra o embate entre as teses de Sócrates e o mais iminente sofista que dá nome ao diálogo constitui uma das mais importantes passagens do legado da filosofia clássica. Nela podemos compreender a importância que esse debate sobre o ensino da virtude teve no século V a.C., a ponto de aparecer em outros diálogos da obra de Platão e, também, em outros autores. **Em linhas muito gerais podemos afirmar que tanto Protágoras quanto Sócrates e Platão acreditavam na educação como elemento primordial para a superação dos dilemas políticos que se apresentavam naquele momento; divergiam, no entanto, quanto à forma e o conteúdo.** Enquanto o primeiro tinha os pés plantados na “terra”, os outros dois

vislumbravam a solução desses problemas nos “céus”. Trata-se do embate entre duas filosofias de enorme valor: o fenomenismo e o idealismo. Para Protágoras a virtude política como *tekhné* pode ser ensinada como qualquer outra; para Sócrates e seu discípulo genial a virtude só pode ser ensinada se for conhecimento: “se, pois, a virtude (em que certamente incluía as virtudes morais) podia ser ensinada, ela deve ser uma forma de conhecimento”. (*Mênon*, 87c). (cf. GUTHRIE, 2007: p. 240).

Górgias, um dos grandes sofistas do mundo antigo, tem uma posição no mínimo dúbia sobre a possibilidade ou não do ensino da *arete*. O sofista de Leontini tem como grande traço de seu pensamento o caráter teórico e abstrato, se comparado com os demais representantes do movimento sofista. Prova disso é um comentário seu sobre a tese eleata do ser, em que faz uma densa reflexão sobre a (im)possibilidade do ser e do não-ser.

No tratado de Górgias são apresentados os fundamentos ontológicos de sua retórica, que é, na realidade, aquilo que prometia ensinar. Segundo Sexto Empírico em *Contra os Matemáticos* 7, 65, Górgias apresenta os seguintes argumentos na obra intitulada *Acerca do Não-Ente* ou *Acerca da Natureza*, dividido em três teses fundamentais: “a primeira é que nada existe; a segunda, que se algo existe não é apreensível ao homem; a terceira, que se é apreensível é, sem dúvida, intransmissível e inexplicável a outrem” (Tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto, in *Sofistas*. 2005).

Em linhas bem gerais, a passagem nos indica que Górgias abre uma contenda com a tese essencial da filosofia de Parmênides, que se funda no princípio lógico aparentemente irrefutável de que o ser é e o não-ser não é. No entanto, ao justificar seu ponto de partida, segundo o qual “nada é”, Górgias, mostra que a imputação de ser ao próprio ser leva a aporias tão catastróficas quanto as que decorrem da imputação de ser ao não-ser. Além disso, ele mostra que podemos pensar e falar sobre o não-ser, e que, portanto, é problemática a identidade entre ser e pensar propugnada no fragmento 3 do Poema de Parmênides. Ao longo de todo o tratado, o sofista parece dialogar de forma profunda com a filosofia de Parmênides, desafiando-a e derrubando a segurança com que essa apresentava as relações entre linguagem, pensamento e realidade.

Ao estremecer a estabilidade do cosmo do mestre Parmênides e trazer para a arena do pensamento o não-ser, surge como consequência inexorável a tese de que “estamos todos à mercê da opinião e a verdade é para cada um de nós aquilo que somos **persuadidos** a crer, porque não existe nenhuma verdade permanente e estável para se conhecer” (GUTHRIE, 2007, p. 253).

Ao se contrapor de forma bem rigorosa à tese filosófica dos eleatas, a filosofia de Górgias mostra toda sua força na crítica à ideia de que só um ser imutável existe e de que ele é apreendido por uma razão humana capaz de descrevê-lo também de forma infalível. Ora, essa crítica abre espaço para aquilo que vem a ser um dos alicerces fundamentais de toda a sofística, a saber, a tese de que o mundo das aparências descrito pela *doxa* é o solo mesmo em que se desenvolve a verdade, ou o pelo menos, o verossímil.

Vivemos num mundo onde opinião (*doxa*) é suprema, e não há nenhum critério mais alto pelo qual se possa verificar ou o reverso. Isto deixa o orador sofista, mestre da arte da persuasão tanto privada como pública, no comando de todo campo da experiência, pois opinião sempre se pode mudar. Somente o conhecimento, baseado em prova inabalável, poderia se opor aos ataques de *peitho*, e não existe uma coisa desta” (GUTHRIE, 2007, p. 254).

É essa tese que fará o sofista de Leontini personagem e título de um importante diálogo de Platão e alvo de suas mais severas críticas. Mas é também no *Górgias* que vemos a consideração e o respeito que o mestre de Atenas devotava ao sofista, uma vez que o debate filosófico ali travado é da mais alta relevância e obriga a todos que dele participam a repensar posições no campo do teórico.

Ao contrário de Protágoras, que, como já vimos, é um notório defensor da possibilidade e da necessidade de ensinar a virtude, Górgias descarta desde o início esta possibilidade. Segundo nos conta Platão no seu diálogo *Mênnon* (95c):

Mênnon - Ó Sócrates, de Górgias agrada-me sobretudo o fato de nunca ninguém o ter ouvido prometer [ser professor de excelência], mas ele até se ri dos outros, quando os ouve fazer essas promessas. Ele pensa antes que é preciso formar bons oradores. (Tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz pinto, in. Sofistas. 2005)

Esta posição de Górgias se sustenta sobre dois pilares fundamentais. O primeiro deles é o relativismo derivado de sua crítica à ontologia aos eleatas: se não há uma verdade soberana e única, não pode, como consequência, haver também uma única essência da *arete* que pudesse ser ensinada a todos, assim, a virtude seria específica, segundo a necessidade prática de cada um. “O que era a virtude num escravo não seria a virtude num estadista, e o mesmo curso de ação exibiria num conjunto de circunstâncias a *arete* e em outro não” (GUTHRIE, 2007, p. 252). O segundo pilar está relacionado a outro aspecto igualmente importante de sua doutrina: o aproveitamento da ocasião propícia ou oportunidade (o que os gregos chamavam de *kairos*). Segundo esse raciocínio, de nada adianta o domínio da

técnica por parte de um cirurgião, se ele não puder convencer o paciente a se submeter ao bisturi, ou ainda, de nada adianta dominar as técnicas administrativas ou de combate, se não se convence o cidadão ou o soldado a colocá-las em práticas, e esse convencimento passa pela retórica e pela melhor ocasião para o convencimento.

Esses praticantes da nova arte jogavam, pois, com as paixões. Sabiam suscitá-las ou acalmá-las a seu capricho. Aproveitavam para obtê-las da fragilidade das opiniões dos homens, e toda sua arte consistia, justamente, em aproveitar-se dela. (ROMILLY, 2017, p. 125).

Górgias, em outras palavras, faz da retórica um instrumento de poder, uma vez que o seu uso correto e metódico possibilita influir nas emoções. É como se a partir do *logos* se pudesse exercer uma ação divina ou mesmo terapêutica. Como sugere Platão no diálogo Górgias 456b (tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto, 2005), o sofista se vangloriava de persuadir o doente a se medicar com mais propriedade que um médico de ofício.

Como diz Romilly (2017, p. 123): “Uma educação retórica ou a retórica como objeto de ensino, é isso que Górgias está propondo, mas não devemos ter a falsa impressão do senso comum de que uma educação retórica se destina à manipulação ou à condução do outro segundo seus próprios interesses”. Trata-se de uma análise criteriosa das várias teses envolvidas e de conduzir, por meio de um inventário de hipóteses, não a uma verdade absoluta – o que não existiria mesmo ou pelo menos não poderia ser pensada e comunicada – mas àquilo que mais se aproximaria da verdade: o verossímil. É esse o critério usado por Górgias em suas famosas apologias (de Palamedes e Helena).

O *logos* dos sofistas não é um *organon*, um instrumento necessário para mostrar ou demonstrar o que é, mas um *pharmakon*, um remédio para o melhoramento das almas e das cidades – mesmo que ninguém possa, após Platão, esquecer que *pharmakon* significa, indissolúvelmente, veneno. (CASSIN., 2005 [1995], p. 66-67).

A retórica é uma técnica fundamental para o pleno exercício da democracia e, para além de uma técnica, é também um saber analítico que põe a razão em primeiro plano. Essa é a *arete*, ou excelência a ser ensinada, segundo Górgias, em que pesem as críticas no campo da moral e num pseudo-antagonismo com a justiça, numa ironia que Platão põe na boca de Sócrates, inocentando o homem e condenando a obra.

A habilidade nos *logoi* era a vereda para o supremo poder. Pode ser uma arte de enganar, mas o engano, disse Górgias, pode-se por sua vez empregar numa boa causa, como a poesia – especialmente a tragédia – o mostra o (fr. 23). Pode ser, mas não precisa ser. Esta é a essência da queixa de Platão, cuja verdade emerge não só de suas críticas, mas também das próprias composições sobreviventes de Górgias, a saber, que a arte de Górgias é moralmente neutra, interessada pelos meios e não pelos fins. Ele mesmo era homem correto, que não gostaria de ver sua instrução usada para fim mau, e, sendo assim, após ter descartado responsabilidade por isso, Sócrates de Platão é capaz de forçá-lo em contradição. Não pode negar que o certo e o errado sejam parte do tema da própria retórica, e assim, ele supõe que falará ao aluno sobre eles “se acontecer que ainda não saiba” – uma admissão que torna absurda sua afirmação de que não ensina *arete*. (...) De qualquer forma, uma vez que a retórica estava no currículo de todo sofista, Górgias deve tê-la colocado em lugar proeminente em sua vitrine mais do que qualquer outro. Viu o poder de persuasão como principal em todo campo, no estado da natureza e em todos os assuntos filosóficos não menos que nos tribunais e na arena política. Essencial para a arte era o senso de ocasião, *kairós*, o tempo certo ou a oportunidade, pois, como Disraeli, também, sabia, “o oportuno numa assembleia popular tem às vezes mais sucesso do que os mais pesados esforços de pesquisa e razão” (GUTHRIE, 2007, p. 252-253).

A questão sobre o ensino da *arete* não aparece de forma tão clara como aparece, positivamente, nas obras e relatos sobre Protágoras e nos *Dissoi Logoi*, ou, negativamente, em Górgias. Como essa questão era amplamente discutida nos meios intelectuais em toda Grécia, inclusive em outros campos da cultura, como a literatura, podemos pensar que os outros sofistas não se furtaram a fazer esse debate e, mais uma vez, a escassez de obras ou relatos sobre esses mestres não nos permite ser categóricos em relação a posição que assumiram frente a essa questão.

Um caso interessante é o de Pródico. Segundo os relatos platônicos, o sofista esteve em Atenas com certa regularidade e, a exemplo de Górgias, era representante das missões oficiais de sua cidade natal, Ceos. Aproveitava essas ocasiões para ensinar aos jovens e declamar suas composições para grandes plateias em troca de consideráveis quantias.

Como a grande maioria dos sofistas, sofreu muitas críticas por cobrar por suas lições, fato que é narrado no diálogo *Crátilo* (384b), quando Platão caçoa do sofista ao colocar na boca de Sócrates uma ironia sobre o valor de suas conferências acerca da correção dos nomes, que variava de uma a cinquenta dracmas. Certo é que Pródico foi um sofista clássico, um mestre de ofício que acreditava na tese protagoriana de que a virtude pode ser ensinada e conduz ao sucesso na vida pública e privada, que tinha como fundamento a retórica e o correto uso da linguagem e dos nomes. Como diz Guthrie (2007,

p. 257): “Platão poderia levar a supor que a essência do ensino de Pródico era a linguística. A correção dos nomes era o fundamento de tudo mais”.

O caso de Antifonte, “o filósofo da *physis*”, também é muito interessante e complexo quando nos dispomos a discuti-lo sob o prisma da possibilidade ou não do ensino da virtude. Como o que acontece nos estudos de quase todos os sofistas, as fontes sobre o sofista de Atenas também são raras e conflitantes, inclusive sobre a existência de um, dois ou mais antifontes, uma vez que esse era um nome muito comum na Grécia, quais fossem, o sofista, o orador ou ainda o poeta trágico.

O fato de o sofista da natureza não aparecer explicitamente em nenhum dos diálogos de Platão impõe uma dificuldade extra, uma vez que o filósofo ateniense é uma importante fonte de acesso ao pensamento dos mestres itinerantes.

Assim, uma correta compreensão ou pelo menos uma interpretação da questão do ensino da virtude para Antifonte passa obrigatoriamente pela forma como o sofista compreendeu a relação *physis-nomos* e pela severa crítica que realizou às instituições, às normas e convenções que regulam a vida em sociedade e às leis que em última instância coíbem os desejos naturais e são um estorvo à plena realização da natureza humana.

Para Antifonte, o conjunto de leis que regulam a vida em sociedade é essencialmente opressor e sua teoria constitui um rigoroso esforço no sentido de denunciar o excessivo formalismo expresso nas leis, que condicionam o comportamento dos indivíduos somente externamente e é incapaz de modificar ou determinar a natureza mais profunda do homem.

Para além de uma mera crítica ao conjunto de normas que regulam e, neste caso, atormentam a vida dos homens, o sofista enxerga neste estado de coisas a origem social da dor.

Viver e morrer são certamente coisas de natureza, mas uma lei que não ofendesse a natureza do homem deveria ser então aquela que tentasse garantir ao homem o máximo dos prazeres e reduzir ao mínimo as dores...” (CASERTANO, 2010, p. 121).

É dessa forma que Antifonte, portanto, entende a função do *nomos*, reprimir os prazeres e maximizar as dores. A grande crítica que o sofista desfere contra às teias da lei dirige-se ao fato de que, em nome de uma justiça mais igualitária, inaugura-se na *polis* o reino das desigualdades e opressão que, em última análise, aniquilam a mais pura natureza humana, essa, sim, objeto das pesquisas do sofista.

A análise da controvérsia *physis-nomos* em Antifonte tem por objetivo uma crítica da sociedade ou pelo menos dos seus valores e costumes uma vez que estes constituem a origem da dor para o homem e, como saída dessa situação de opressão contra a natureza humana o sofista enfatiza a importância da concórdia ou consenso (*homonoia*) como princípio regulador da vida humana, pois é o laço que une o homem a comunidade.

A concórdia (*homónoia*) como o próprio termo deseja indicar, reúne em si os significados de recolhimento e comunhão e unidade num mesmo pensamento, estendendo-os a seguir a cidade e as casas e as reuniões públicas e privadas e a todos os tipos de naturezas e parentelas também elas públicas e privadas; e indica também a coerência de pensamento de um indivíduo consigo mesmo (...)" (JÂMBLICO, epístola *Da Concórdia*, tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz PINTO, in. *Sofistas*. 2005, p. 226).

Assim, é da fantástica análise da relação *physis-nomos* que provém a defesa da natureza humana e a crítica das leis de Antifonte. As leis, fundadas em mera convenção, sancionam as desigualdades e estabelecem o reino do sofrimento, da violência e da dor, e é nesse quadro teórico que temos de pensar a posição de Antifonte sobre a justiça e o ensino da virtude. Ao pleitear, por outro lado, a concórdia como princípio que possibilitará ao conjunto da comunidade a satisfação dos prazeres com o mínimo de dor, a harmonização do interior de cada indivíduo consigo mesmo, a construção de uma sociedade mais livre e o caráter útil ou benéfico das leis, Antifonte coloca na ordem do dia a necessidade de uma educação ou uma *paideia* a se dar na *polis*, nas comunidades menores e nos próprios indivíduos, compreendidos, assim, numa analogia com a comunidade política. A obra de Antifonte ressalta o primado do político, como aponta, Casertano (2010, p. 125):

Somente nela [uma humanidade em concórdia], a lei não será mais violência legalizada e imposta sob despojos de uma igualdade formal de os cidadãos, de todos os homens, mas comportamento espontâneo, consciente e livre de todos. (Tradução de Pe. José Bortolini, 2010).

Para não encerrar o debate, é impensável que um princípio tão bem elaborado como o de concórdia ou consenso (*homonoia*), constituísse uma espécie de *a priori* ou mesmo uma ideia inata própria de cada homem individual. A despeito da precariedade das fontes e da parcialidade de alguns relatos nada nos impede de pensar que, bem ao espírito da época, a concórdia como princípio unificador do indivíduo e da comunidade não devesse

ser objeto de um sólido processo de formação no sentido de aquisição de uma *tekhne* ou *arete* política, e que só dessa forma estaria ao alcance de todos. Antifonte não está pensando fora da perspectiva política característica do século V a.C. Como os demais membros do movimento sofista, pensa o homem como produtor de cultura. É nesse sentido que devemos compreender o exercício pleno da cidadania como condição de possibilidade à concórdia, alicerce da vida política, sem a qual não é possível aquilo que Antifonte considera desejável ao homem, o prazer, a felicidade, a paz e o respeito às leis sem as quais a convivência social é impossível.

Trata-se de tarefa deveras árdua uma apresentação da maneira ou forma como cada sofista em particular tratou ou pensou a questão da possibilidade ou não do ensino da virtude, seja pela já escassez de fontes originárias, seja pela maneira nem sempre amigável como suas teses foram apresentadas em relatos doxográficos. No entanto, entendemos que em sua grande maioria – e talvez Górgias seja uma exceção explícita – os representantes do movimento não se opunham à possibilidade do ensino da *arete* desde que tenhamos em mente a ideia de *arete* resignificada para os tempos de participação política em democracia, e não mais com o mesmo conteúdo moral que tinha na era dos poetas. Ao pleitearem a possibilidade do ensino da virtude, os sofistas trabalham com a ideia do pleno domínio de uma técnica especializada (arte) e um conhecimento intelectual ligados diretamente ao mundo da prática, o que nesse caso incluiria o próprio Górgias, ou seja, que permita ao “novo” homem, o cidadão, a consciente intervenção nas questões de ordem pública e de ordem privada (o mundo da política e da economia). Daí serem eles mestres da *arete* política, fato que tanto incomodará os representantes da aristocracia ateniense e mesmo partidários das teses democráticas.

Naturalmente, quem traz algo de novo tropeça em resistências. E os mestres que ensinam a manter não importa que tese, fazendo *tabula rasa* das tradições mais arraigadas, expõem-se mais do que os outros a essas resistências: o escândalo é o preço de seu sucesso. (...) Houve, pois, em Atenas, algo mais que as resistências normais de toda inovação um pouco audaz. Houve um fenômeno de rechaço, um desejo de responder, pôr-se em guarda contra, de retocar muitas de suas teses (ROMILLY, 2017, p. 76-77).

Em suma, como diz a professora Romilly (cf. 2017, p. 80), os sofistas foram os grandes mestres da Atenas democrática de Péricles e, cabe-nos agora compreender por que seus ensinamentos foram considerados de grande valia para a democracia ateniense a ponto

de serem venerados e odiados, bem como descrever as nuances que fazem desse ensinamento fundamento da construção de uma nova ideia de homem e da necessidade de uma formação (*paideia*) que, em última instância, forje esse novo homem.

III. 1. O CARÁTER POLÍTICO E ANTROPOLÓGICO DA *PAIDEIA* SOFISTA

Como sugere Jaeger, o grande helenista, a sofística é um fenômeno próprio da educação. Para ele, é com os sofistas que a palavra *paideia* é compreendida do ponto de vista teórico e prático como a “a mais alta *Arete* humana” (JAEGER, 1995, p. 335). É possível afirmar também que só a partir desse momento a palavra *paideia* assume o significado de uma formação espiritual consciente, dirigida ao ideal da *kalokagathia*. Desde já, fica evidente a importância do movimento e sua estreita relação com a educação, tomada não mais em seu sentido mimético dos tempos homéricos, onde o exemplo dos heróis era a grande referência.

O tipo de formação inaugurada pelos mestres itinerantes estava atrelado de forma umbilical com os pleitos da democracia ateniense e, nesse sentido tinha que se opor ao modelo de educação anterior “acessível apenas aqueles de sangue divino” (JAEGER, 1995, p. 337). Fortemente baseada na razão e na ruptura com a ideia de que a origem nobre era pressuposto para a formação, a *arete* política passa a ser objeto primordial da formação dos jovens atenienses que, ávidos de participar das decisões mais relevantes da *polis*, buscam nos sofistas a excelência nessa formação.

A entrada do movimento sofista no processo de formação das mentes e individualidades não significou uma ampliação da educação aos setores mais carentes da sociedade, pelo contrário, como sustenta Jaeger (1995, p. 339): “a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes”. No entanto, em comparação com a situação anterior, em nenhum outro momento da história grega mesmo o simples cidadão teve tanto acesso à cultura elementar. Mas, era inegável que a maioria dos alunos de um Protágoras ou de um Górgias eram oriundos das elites e mesmo da antiga aristocracia, que viam no domínio desse novo saber a possibilidade de tornarem-se dirigentes do Estado.

É, portanto, neste cenário de grandes transformações que a *paideia* sofista se apresenta como eminentemente política, uma vez que era condição de possibilidade da

própria democracia, ancorada, como estava, no Estado, como expressão da vontade da coletividade, no cidadão e, acima de tudo, no uso livre da palavra. As contendas não se resolviam no duelo que lava a honra, mas antes, na honra e *status* que se conquista pelo correto uso da palavra.

No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos. (JAEGER, 1995, p. 340).

Assim, nos parece claro que aquilo que é a própria essência do movimento sofista, a saber, o empenho em preparar os homens para dominarem a *arete* política, funda-se na mudança pela qual as estruturas do Estado passam e na mudança da própria concepção de Estado. E esta mudança tem com eixo fundamental o processo de racionalização da vida. Se compararmos com o período arcaico de Homero poderíamos dizer que o “o ético, que se compreende por si próprio, cede involuntariamente o passo ao intelectual, que se situa em primeiro plano” (JAEGER, 1995, p. 341).

Esse movimento de racionalização da vida não tarda a se apresentar com todo vigor também na cultura e na educação. Quando o aspecto intelectual do homem ganha centralidade, os sofistas o transpõem para a filosofia, a linguagem, a crítica da religião e a própria formação do homem, daí a crença não sem sentido de poderem ensinar a virtude, mas não qualquer virtude, e sim a *arete* política, tomada em sua profunda simbiose com o mundo da prática.

É na política e na ética que mergulham as raízes desta terceira forma de educação sofisticada. Distingue-se da formal e da enciclopédica, porque já não considera o homem abstratamente, mas como membro da sociedade. É desta maneira que coloca a educação em sólida ligação com o mundo dos valores e insere a formação espiritual na totalidade da *Arete* humana. Também sob esta forma é educação espiritual; simplesmente; o espírito não é considerado através do ponto de vista puramente intelectual, formal, mas sim em relação com suas condições sociais (JAEGER, 1995, p. 342-343).

Uma outra importante observação que é mister se fazer diz respeito àquilo que daria certa unidade ao movimento sofista. Desde já é importante desconstruir a ideia, não desprovida de propósito, mas um tanto superficial, de que esta unidade radica apenas no

ideal educativo. Na realidade, o que é comum a todos os membros do movimento, como sugere Jaeger, é antes o fato de serem todos mestres da *arete* política e adotarem como instrumento a razão para alcançar a melhor formação espiritual. “Foram, sem dúvidas, criadores da formação espiritual e da arte educativa que a ela conduz” (JAEGER, 1995, p. 343). Em que pesem as críticas de Platão e Aristóteles, de que de o modelo de educação proposto pelos sofistas carecia de fundamentação filosófica, a eles cabem no mínimo o mérito de pioneiros da *paideia* intelectual.

Se, por um lado, como sugere Vernant, a filosofia é filha da *polis*, podemos também afirmar com a mesma convicção do grande helenista que o movimento sofista e a sofística e são filhos da democracia. Na Atenas democrática, notadamente durante o governo de Péricles, a contraposição indivíduo-coletividade perde relevância pois nesse contexto o ser humano é um ser político. A formação do “novo” homem, que está a cargo da *paideia* sofista, concilia as tensões entre as dimensões da individualidade e da coletividade materializada na figura do cidadão ateniense forjado no domínio da *arete* política. Protágoras, por meio do relato de Platão no diálogo que recebe o nome do sofista, narra esse processo por meio do mito. Dotados de *aidos* e *dike*, fundamentos da virtude cívica, os homens conseguem viver de forma harmoniosa sob o império do *nomos*.

A conciliação entre as dimensões da individualidade e da coletividade na figura do cidadão é complementada pela emergência do espaço público, um espaço de todos, um espaço onde todos são iguais. É aqui que realmente se apresenta o caráter político da *paideia* sofista.

No entanto, ainda faltava algo que desempenhasse o papel fundamental de mediação entre o indivíduo e a coisa pública, entre a individualidade e a coletividade. Esse papel será exercido pelo *logos*, não à toa, objeto central da educação dos sofistas. A emergência do espaço público, um acontecimento eminentemente político, deu ao *logos* a proeminência do discurso na arena política. Doravante, como muito bem observou Castoriadis (1987, p. 302):

Apenas a educação (*paideia*) dos cidadãos enquanto tal pode dotar o ‘espaço público’ de um autêntico e verdadeiro conteúdo. Mas essa *paideia* não é basicamente questão de livros ou verbas para as escolas. Ela consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *polis* é também cada uma delas, e de que o destino da *polis* depende também do que elas pensam, fazem e decidem; em outras palavras: a educação é participação na vida política.

Ora, era evidente que a sobreposição da dimensão política no campo prático e do pensamento carecia de um discurso que pusesse em funcionamento esse novo modelo social que, por sua vez deve partir da tese de que o *nomos*, ou aquilo que é estabelecido por convenção coletiva, deve prevalecer para o próprio bem da comunidade. Em outras palavras, em uma sociedade regida pelo *nomos*, tudo pode ser ensinado pois, ao contrário do que se pensava no período de predomínio da aristocracia de sangue, não nascemos dotados dos requisitos fundamentais para o pleno exercício da cidadania. O sofista não é outro senão aquele que ensina a *arete* política, dito de outro modo, é aquele que mune os interessados com os instrumentos necessários para o pleno exercício da cidadania nos âmbitos público e privado. É sobre essa possibilidade que fala Protágoras quando considera a possibilidade do ensino da virtude.

Essa nova forma de se fazer política, cujo solo é o espaço público, tem o *logos* ou a palavra como principal instrumento para que a virtude se realize, ou seja, o cidadão ideal ou virtuoso é o homem que participa dos destinos do Estado, em outras palavras, o homem político.

A retórica é peça fundamental na formação do cidadão ateniense e pode ser entendida como a própria *arete* política tão somente porque passa a ser uma necessidade da própria *polis* ou do próprio Estado. É também por isso que será objeto primordial da *paideia* sofista. “O empenho em ensinar a *Arete* política é a imediata expressão da mudança fundamental que se opera na essência do estado”. (JAEGER, 1995, p. 341).

E é nesse contexto de profunda efervescência política que os sofistas se inserem e é também nesse contexto que todo o movimento deve ser compreendido. São eles os genuínos criadores dessa *paideia* que deve contemplar as necessidades políticas da época. Fundada numa sólida proposta prática e intelectual e partindo do pressuposto ontológico de que o homem é um ser imerso em relações concretas e não meramente abstratas, participe de uma coletividade em que deve intervir de forma consciente, a *paideia* dos mestres itinerantes estabelece pela primeira vez a relação entre o processo de formação do homem e o mundo da prática (o mundo dos valores), não mais tomado na sua forma mística ou puramente teórica. Com os sofistas o espírito deixa de ser tomado apenas do ponto de vista puramente intelectual e vazio de conteúdo, passando a considerar as condições políticas e sociais (cf. JAEGER, 1995, p. 342-343).

Outro ponto importante para se compreender os fundamentos políticos-antropológicos da *paideia* sofista diz respeito à questão do *logos*. De forma muito resumida, os gregos o compreendiam ou como pensamento em adequação com a verdade, como em Parmênides, para quem somente o ser pode ser pensado e falado; ou como o discurso que dá o sentido as coisas, que por meio de verdades provisórias estabelece o consenso sempre precário e carente do diálogo constante. É nesse segundo sentido que se move a sofística e seu principal instrumento, a retórica. O ensino da retórica não significa apenas o ensino da arte de bem falar. É muito mais que isso. Antes, é a própria maneira de se operar os mecanismos de funcionamento jurídico e político do sistema democrático. É por meio dela que o cidadão interage com a coletividade e com a *polis*, sendo o fim sempre político. É por meio da simbiose entre a retórica e a democracia que a *paideia* sofista vem à luz e assume grande relevância, tornando parte fundamental da vida de todo indivíduo culto. O *logos*, expresso na arte retórica torna-se um *pharmakon*⁵⁸:

Na educação, o sofista faz com as palavras o que o médico faz com remédios, e substitui não o falso pelo verdadeiro, mas opiniões piores por melhores. Aqui, o exemplo dado são coisas más que parecem e, portanto, são justas, que precisam ser substituídas por coisas boas que, então, parecerão e serão realmente boas. Isso se aplica não só ao indivíduo, mas também a comunidades inteiras – para elas também a função educativa do sofista pode ser extremamente útil e benéfica. (KERFERD, 2003, p. 179).

A retórica é, assim, mais que uma simples arte de caráter meramente prático. Para além de seu caráter prático essencialmente exposto nas assembleias, ela também é um importante instrumento da qual a comunidade não pode abrir mão, se não quiser cair nas garras do arbítrio ou do privilégio de sangue. Para que tal instrumento suprisse essa necessidade, não podia prescindir de uma teoria, que está presente no pensamento de vários dos sofistas, pelo menos dos mais importantes para a história do movimento.

O espaço democrático, que em última instância é o próprio espaço público, só possui razão de ser, se for o espaço onde atue cidadãos conscientes de sua tarefa política, sujeitos formados por uma *paideia* retórica que os permita compreender que a liberdade é o que os une e a palavra o novo império da lei. Esta *paideia* está ancorada na tese do

⁵⁸ Fármaco: toda substância que pode produzir uma alteração benéfica ou maléfica na natureza de um corpo; remédio, porção, droga, veneno, cosmético, unguento, poção ou filtro mágico, sortilégio. Esta palavra sintetiza vários sentidos opostos: remédio, veneno, máscara, magia. Platão e Górgias afirmam que a palavra é um *pharmakon*. (Chauí. 2002: p. 508).

homem-medida de Protágoras e faz da verdade não algo dado de antemão por uma inteligência sobre-humana ou extraída de um mundo à parte da realidade sensível, mas, o substrato do embate de várias perspectivas. Nesse embate a ágora é o campo de batalha e a retórica a mais nobre de todas as artes do *logos* e por isso objeto primordial da respectiva *paideia*. É por meio dela que o poder é instituído, destituído, analisado e transformado sempre sob a égide do consenso.

O humanismo radical também é um traço fundamental do pensamento dos sofistas. Este interesse é, sem dúvida, movido pelas transformações históricas pelas quais passa todo o mundo helênico, principalmente as mudanças no conjunto das relações políticas e sociais. Esse humanismo também constituirá uma marca fundamental da *paideia* sofista e os afastará, em parte, da tradição dos poetas e dos primeiros filósofos da física. Lembrando que este afastamento não é absoluto. Muito pelo contrário, podemos considerar que todo trabalho filosófico e pedagógico desenvolvido pelos mestres estrangeiros parte da tradição poética e científica, mas, buscando superá-las, como num movimento dialético do pensamento, a conserva e supera ao mesmo tempo. O antropocentrismo que caracteriza o movimento é uma expressão daquilo que representa uma superação da sofística em relação à tradição anterior e é por isso que Platão travará um intenso debate com os gigantes do movimento pois em certo momento do século V a.C. não é exagero dizer que a retórica estava um degrau acima da filosofia, se é que podemos operar assim sem mais essa separação.

Mas, na medida em que traduziu para as formas de expressão e para as modalidades do pensamento da nova idade racionalista a antiga tradição educativa, incorporada sobretudo na poesia a partir de Homero, e formulou, do ponto de vista teórico, um conceito de educação, a sofística levou a uma ampliação dos domínios da ciência jônica nos aspectos ético e social, e abriu o caminho a uma verdadeira filosofia política e ética, ao lado e mesmo acima da ciência da natureza. A obra dos sofistas pertence sobretudo à esfera do formal. Mas a retórica achou na ciência, assim que se separou dela e reclamou seus direitos, uma fecunda oposição e uma emulação vigorosa. Assim, a educação sofística encerra na sua rica multiplicidade o germe da luta pedagógica da centúria seguinte: o duelo entre filosofia e retórica (JAEGER, 1995, p. 348).

Esse humanismo radical, que conduz o movimento sofista de uma maneira geral a assumir posições críticas dos costumes e nos mais diversos campos de produção do conhecimento, guarda raízes no relativismo e, fundamentalmente, na crítica da religião.

Crítica essa que está na base da *paideia* sofista e será alvo das severas observações de Platão quanto às bases filosóficas da sofística, a ponto de o discípulo de Sócrates propor o seguinte na sua obra da velhice, *Leis* (716c): “Para nós, deus é a medida de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for” (tradução de Carlos Alberto Nunes, 1980).

Essa afirmação das *Leis*, de que deus, e não o homem, é a "medida das coisas", surge como uma evidente tentativa de recuperar velhos padrões de constituição social e das leis, e pressupunha como pré-requisito, a crítica da doutrina de Protágoras, expressa no fragmento do *homo mensura*. Este era inquestionavelmente compreendido como o a própria essência do "humanismo sofístico": a colocação do homem como medida de todas as coisas seria o indício de um novo interesse pelo mundo humano, em oposição ao anterior interesse pela *physis* e a consequente estabilidade das relações políticas, sociais e no campo dos valores. Não é sem razão que toda *paideia* platônica é uma tentativa angustiada de desconstrução dos pilares da *paideia* sofista, do pensamento da maioria deles e da própria democracia ateniense.

Para os sofistas, a religião, enquanto uma instituição da *polis*, deve ser compreendida como mais um fenômeno inerente àquilo que é humano. O que eles pretendem é operar uma dessacralização da religião, integrando-a a própria dinâmica da vida social e política. É dessa forma que o sofista Crítias a compreende ao explicar a passagem da humanidade da barbárie à civilidade, na linha do mito de Protágoras sobre a constituição da justiça na sociedade:

(...) Homem genial e sábio de mente inventou o temor dos deuses, de modo que fosse espantallo para os malvados, até para aquilo que pensassem e dissessem às escondidas. Agindo dessa forma, aquele homem divulgava o mais grato dos ensinamentos: envolver a verdade num discurso fingido, e afirmava que os deuses habitam lá de onde sabia que provêm aos mortais os terrores e as consolações para a sua mísera vida: na esfera celeste. Servindo-se desses terrores, pois, ele construiu com a palavra de um artista a divindade, pondo-a num lugar adequado, e apagou assim a ilegalidade com as leis. (Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 54 = DK 88 B25. Apud CASERTANO, 2010, p. 75).

Como sugere Casertano (2010, p. 75), como complemento:

Portanto, a religião, como necessário complemento das leis, não é outra coisa senão um instrumento mais refinado de controle social e político, bom para manter no cabresto as plebes, e da qual o homem culto e de poder que dela não necessita, deve saber fazer uso atento.

Retomando a discussão sobre o caráter e o objetivo da *paideia* sofista entendida como expressão maior do humanismo sofista e da tomada de posição política do movimento, independente de qual seja esta posição, a afirmação do relativismo gnosiológico não implicava uma incompatibilidade profunda das diferentes formas de pensar a realidade própria de cada sujeito, como uma das formas de compreensão da doutrina do homem-medida, uma vez que, na arena política, o que está em jogo é a possibilidade de construir "consensos", mediante o domínio das artes do *logos*, mesmo que esses consensos sejam precários e provisórios. Assim, reduz-se a possibilidade da fragmentação das verdades e a proliferação dos pareceres individuais.

E é, justamente nesse contexto que se sublinha a importância da educação, isto é, da formação consciente do cidadão da *polis* e o efetivo domínio das técnicas do *logos*. É dessa forma que o *logos*, sob a égide do movimento sofista, se torna o instrumento por excelência da *paideia*.

A atenção dada ao *logos* justifica-se, antes de mais, à luz do seu caráter instrumental. Instrumento do saber, instrumento do poder, ressalta numa primeira abordagem da doutrina sofística do *logos* a subserviência do saber a um objetivo de poder (VAZ-PINTO, 2000, p. 335).

Vem daí a necessidade de uma nova educação, ou, como sugere Jaeger (2000, p. 335), "a origem da educação em seu sentido estrito". É desse processo político ou de projeto de poder que a educação ganha uma "nova missão":

Na configuração do saber projeta-se uma ideia de sabedoria da qual emerge um modelo de racionalidade; na configuração do poder reflete-se um paradigma de *Paideia* em que avulta a atenção privilegiada à questão da educação (JAEGER, 2000, p. 335).

E, por fim, é daí que vem também o caráter útil e pragmático do *logos* e do saber a ser produzido e ensinado a todo cidadão que por ele puder pagar:

Dissemos que o *logos* foi sobretudo utilizado pelos sofistas como meio de influir sobre os interlocutores ou auditores, em detrimento do papel tradicional de se construir como veículo expressivo da representação das coisas, e conseqüentemente, como forma de transmissão de conteúdos cognitivos. Esta deslocação de enfoque prioritário associa-se, de um modo geral, à tomada de consciência da dimensão construtiva e convencional do *logos* que se impõe como apanágio indiscutível do gênero humano. Ao mesmo tempo,

admitia-se que a subordinação do saber e do discorrer argumentativo às exigências persuasivas, acarretava a particularização dos discursos que deveriam respeitar os imperativos inerentes às circunstâncias concretas de tempo e de lugar, bem como as peculiaridades dos destinatários (JAEGER, 2000, p. 335-336).

A educação, compreendida como elemento indispensável de uma sociedade, que em última instância insere todos os homens no conjunto dessa sociedade, tem como papel fundamental, para grande parte dos sofistas, exatamente tornar os indivíduos agentes conscientes da vida comunitária pela partilha de um *logos* comum. Afinal, “qualquer comunidade humana supõe a necessidade de comunicação, cujo veículo por excelência é o *logos*” (JAEGER, 2000, p. 339).

E aqui chegamos ao ponto central desse capítulo que analisa o processo de formação segundo a ótica de grande parte dos representantes do movimento, com destaque para seu principal representante, Protágoras de Abdera. Partindo do princípio de que não existe uma realidade ou verdade superior que poderia orientar os homens na sua relação com a natureza e com outros homens, e que, portanto, todo sistema político, epistêmico, moral, religioso e de todos os outros campos do saber produzidos pela razão era passível de transformação, não passando de um conjunto de crenças e opiniões humanas, esses mestres itinerantes defendem a tese fantástica de que “os homens vivem num universo de *logos*” e que a forma mais eficiente de atuar sobre a realidade é a partir da palavra:

O *logos* persuasivo influenciava e mudava as certezas vigentes, pelo que se torna pertinente a síntese formulada por S. Ijsseling de que quem domina a linguagem, se torna senhor/ professor da verdade (explorando a ambiguidade semântica de *maître de vérité*, segundo a qual o mestre simultaneamente domina e ensina) e, conseqüentemente, se converte em homem de poder (in *Rhétorique et Philosophie*, p. 201, apud JAEGER, 2000, p. 339).

Assim, podemos afirmar que o fundamento da *paideia* sofista reside no domínio pleno da palavra e é nesse sentido que podemos falar que o *logos* é o instrumento por excelência de toda *paideia*. É por meio da palavra que convicções e vontades podem ser modificadas não apenas num sentido de controle ou manipulação, mas também no sentido de construir consensos que se choquem com as verdades da tradição e atuem no sentido do bem comum, que é a tarefa fundamental da arte política. A virtude pode ser ensinada porque é fruto da práxis humana consciente.

A *arete* moral é produzida: a vida humana desenrola-se numa certa forma de lucidez, consciência dos limites, renúncia dos princípios absolutos, sejam estes fundamentos metafísicos ou padrões éticos de referência; o destino de cada um decide-se nas escolhas mediante as quais se busca, em cada conflito de razões opostas, o que se valoriza como mais ajustado (JAEGER, 2000, p. 340).

A *paideia* sofista é produto indubitável do seu tempo, da valorização da técnica, do questionamento da tradição e da religião, das transformações do mundo social e político e de um pensamento que lhe dê sustentação. Por detrás dessa proposta de formação estão as especulações acerca das relações entre *physis* e *nomos*, a discussão sobre a correção dos nomes, a tese dos dois discursos, o fenomenismo como forma de compreensão da realidade, a participação da sociedade nesse processo de formação que, em síntese, é sempre um processo inacabado, como num devir.

Esse cenário evidencia todo o caráter prático e político da *paideia* que não podia deixar de se apresentar como educação explícita, uma vez que, todo esse processo se subordina ao objetivo confesso de preparar bons cidadãos. Ao buscar a formação de quadros para o sistema político democrático numa perspectiva fundada na crença de uma educação igualitária entre todos os indivíduos que pudessem buscá-la, os sofistas explicitam a tensão política entre a aristocracia em declínio e uma democracia ainda claudicante que buscava se impor e cujo instrumento essencial era exatamente a nova *paideia*.

Vejamos, então, um trecho do *Teeteto* (166d-167c), em que o mestre de Atenas dá voz ao mestre de Abdera e este disserta sobre o padrão de verdade como utilidade e sobre a tarefa da nova educação sob a égide de um critério prático, fundado no mundo dos sentidos e, portanto, não idealizado:

Insisto em que a Verdade é tal como a escrevi, a saber: Cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. Não me venhas, agora, caçar as palavras de minha definição, porém desce até o fundo do pensamento. Recorda-te do que ficou dito antes: que para o doente o alimento é e parece amargoso, enquanto para o indivíduo são parece ser e é precisamente o contrário disso. Não devemos deixar um deles mais sábio do que o outro — o que fora impossível — nem sustentar que o doente é ignorante por pensar dessa maneira ou que é sábio o indivíduo com saúde por ser de opinião contrária. O que importa é modificar a

condição do primeiro, pois a outra lhe é superior em tudo. Assim, também no domínio da educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor. O médico consegue essa modificação por meio de drogas; o sofista, com discursos. Nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca. Quanto aos sábios, meu caro Sócrates, longe de mim compará-los aos batráquios; se se ocupam com o corpo, considero-os médicos; em relação com as plantas, agricultores. O que afirmo é que estes últimos trocam nas plantas, quando estas adoecem, as sensações perniciosas por sensações benéficas e sadias, que é justamente como procedem os oradores sábios e prudentes, fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cada cidade, continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar: porém o sábio faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso. Pela mesma razão, o sofista capaz de educar seus discípulos desse modo é sábio e merece ser muito bem pago por eles, depois de terminado o curso. (Tradução: Carlos Alberto Nunes, 1988).

Mais uma vez podemos observar que o fundamento da *paideia* sofista se encontra num critério prático de verdade, para o qual a ação do *logos* é essencial na busca do consenso entre diferentes e diferenças que se digladiam no seio da *polis*. Nesse sentido, o que está em jogo não é o discurso como condutor da verdade como na clássica distinção entre *doxa* e *episteme* ([mera] opinião e conhecimento [verdadeiro]) mas, a ideia de que a escolha deve ser pautada pelo critério da utilidade e é dessa forma que, por meio do discurso, pode-se convencer alguém de que num determinado contexto uma posição é melhor ou mais vantajosa que outra. Verdadeiro e falso cedem lugar ao melhor e pior.

Mas, ao contrário do que possa parecer de imediato, essa perspectiva não instala o reino do caos nas relações humanas da ação e do conhecimento. A desconstrução da tese que o *logos* deve descrever a coisa como ela é em si é substituída pelo critério de adesão da maioria a um determinado valor ou ideia apresentada por discursos opostos, isso é o que chamamos de consenso. Dessa maneira o que parecer ser melhor para a maioria passa a constituir regra e deve ser acatada por todos os membros da comunidade até que esse consenso se desfaça e seja substituído por outro. Portanto, enquanto esse consenso for aceito pela maioria, isso significa que o *logos* instaurou um certo grau de objetividade na

interpretação do mundo compartilhado e a ação coletiva tem, então, um norte. A instauração dessa verdade, mesmo que provisória e precária, por um lado supera momentaneamente o que seria o efeito malsão de uma polifonia descontrolada, por outro lado, mantém o campo inesgotável das múltiplas opiniões e, por isso, a verdade permanece sempre reversível.

E por que os sofistas são sábios (*sophoi*)? Assim como a verdade passa a ser compreendida a partir do critério prático ou de utilidade, a alcunha de sábio também seguirá o mesmo caminho. Estamos longe da ideia de que o sábio é aquele que contempla a verdade e depois é encarregado de transmiti-la àqueles que estão presos às correntes da ignorância. Para a maioria dos sofistas e Protágoras em especial, sábio é aquele que detém os instrumentos racionais e linguageiros capazes de fazer uma opinião prevalecer sobre a outra.

Em outras palavras, o sábio ou o sofista, no contexto do século V a.C., é aquele que, de posse de uma racionalidade prática, é capaz de conduzir o debate, para um pequeno grupo privado ou para a multidão na ágora e, a partir dessa performance, fazer mudar as percepções de outrem pela adesão ao *logos*. E, do ponto de vista da ação política, fazer com que as coisas realmente boas possam parecer boas e superiores às más aos olhos de os cidadãos da *polis*. E é nesse sentido que o sofista não é um farsante ou mercador do conhecimento. Como sugere o mestre de Abdera, o sábio deve apontar a todos o melhor caminho, pelo uso da razão, para se chegar ao consenso em torno das coisas boas para o conjunto da comunidade, diferentemente do disputador (erístico), a quem só interessa subjugar o oponente. Ao sábio cabe esforçar-se para mostrar ao interlocutor os erros nos quais incorre (cf. Platão, *Teeteto* 167e). A medida anteriormente entendida como a percepção individual de cada indivíduo passa a ser compreendida como o consenso que se forja por meio do *logos*.

Dentro desse escopo, a educação se funde com a política, entendida como a mais nobre arte criada pela razão humana. Ao contrário das demais técnicas, a política encontra sua razão de ser não numa competência restrita, que instaura a desigualdade, como é o caso da medicina, por exemplo. A política é a arte universal, que se abre a todos os homens, fundada sobre a igualdade, cuja única exigência é a competência do *logos*.

Em síntese, a tarefa da educação ofertada pelos sofistas é possibilitar aos homens da *polis*, em sua grande maioria oriundos das elites, que identifiquem na multiplicidade de

opiniões aquelas que melhor contemplem o bem comum. Daí a clássica distinção encontrada em Protágoras entre o discurso forte e o discurso fraco, tema relevante da *paideia* sofista, sendo o primeiro o próprio instrumento do consenso.

Ainda segundo Romeyer-Dherbey, essa teoria dos discursos fraco e forte, para além de ilustrar a mera aplicação das técnicas da erística, representa a própria prática política da democracia ateniense e como era importante permitir que todos os cidadãos da *polis* dominassem esse conhecimento, o que ressalta mais uma vez o caráter eminentemente político da *paideia* sofista e do próprio movimento.

Por isso é de vital importância a defesa da possibilidade do ensino da virtude política, mais uma vez, notadamente em Protágoras. Se todos os cidadãos são capazes de aprender e ser detentores da virtude política por meio de um processo de formação racionalizado, então a comunidade mesma pode ser a protagonista de seu destino. E pode também ser gestado no seio dessa mesma comunidade um discurso que seja encampado pela maioria. Esse discurso há de representar o consenso que vai se expressar, por exemplo, nas leis e nos valores.

Como o ponto de partida, mesmo que de forma difusa, do movimento sofista é a tese de que não há uma verdade *a priori* adequada ao mundo da prática, mas, apenas verdades próprias de cada um, o que nos resta é buscar um discurso unificador provisório e precário que, por meio do *logos* crie significados que sejam partilhados por todos ou pelo menos pela grande maioria. Essa é a tarefa da educação; essa é tarefa da política. “Se a virtude política é, de fato, a tarefa de todos, é porque vem de todos”. (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 28).

O epicentro de toda *paideia* sofista e da própria sofística é o *logos*. Ele possui uma função que é exclusivamente humana e define a própria condição humana enquanto ser político. Ele permite que todo o mundo da política seja objeto de uma intensa discussão que, não sendo fruto da contemplação da verdade absoluta, possa ser rediscutida e revertida segundo a força da retórica. Ele é também organizador na medida em que reduz a multiplicidade de percepções a duas teses opostas, das quais uma será a fraca e a outra, a forte, e a prevalente momentaneamente representará os interesses da maioria pelo bem comum.

Entre a multiplicidade quase irracional de uma polifonia incontrolada e a unidade estéril e quase incomunicável de um ser absoluto, o mestre de Abera, o maior dentre os

sofistas, estabelece uma outra possibilidade, a via do *logos* comum a todos e do consenso. É tão somente pelo acordo sobre como devem ser as coisas que construímos a possibilidade de agir, nos tornamos cidadãos, racionalizamos o real e nos tornamos humanos (demasiadamente humanos).

É preciso considerar que a *paideia*, tal como é concebida no seio do movimento sofista, transcende o elemento pedagógico, que não deixa de ser importante, e passa a ser compreendida como a própria cultura de um povo.

Vendo no homem essencialmente um cidadão que, em relação ao poder, é parte beneficiada, não há dúvida que Protágoras é, realmente, o criador da cultura geral. A divisão do trabalho não permite a constituição do discurso forte porque destrói todo espaço de troca; compreende-se, então, a razão da desconfiança de Protágoras perante as diversas técnicas (*téchnai*) que opõe à política. A condição de possibilidade da virtude política será um conjunto de conhecimentos possuídos por todos os cidadãos permitindo-lhes encontrar-se numa plataforma comum, ou antes, na praça forte do discurso partilhado. Compreende-se também que Protágoras tenha dedicado à sua existência à educação do cidadão, e que a seus olhos toda a educação seja educação política. É que a *paideia* tem como efeitos substituir os desvios particulares por um modelo cultural consistente, que engloba os indivíduos não apenas no espaço, geograficamente, mas também no tempo, historicamente. A cultura é um discurso forte porque a História a reforça com toda a unanimidade das gerações passadas (ROMEYER-DHERBEY, 1986, p. 28).

Por fim, é na vida prática, fundamentalmente na ética e na política, que a *paideia* sofista crava suas raízes mais profundas. Aparta-se de forma radical de toda forma de educação anterior por não levar em conta as origens de sangue e o recurso ao místico, considerando seu objeto, o homem, não de forma abstrata ou idealizada, mas, como membro de uma comunidade. Ao pensar a formação do homem a partir de suas bases concretas, o movimento transforma também a forma como deve se estabelecer a formação espiritual e a dissolve na “totalidade da *Arete* humana” (JAEGER, 1995, p. 343). Em outras palavras, trata-se de uma educação para o espírito, não compreendido do ponto de vista meramente intelectual ou formal, mas antes compreendido em sentido amplo, considerado nas relações com as condições sociais de produção da vida.

Este fascinante projeto de formação do homem cidadão ou do homem político que estava em estreita relação com o sistema político vigente no século V a.C., a democracia, exerceu, como todo o pensamento dos sofistas, uma forte influência sobre os corações e mentes da época e despertou também a fúria de alguns, dadas as implicações que podia

desencadear. Não é sem razão que nomes da envergadura de Platão e Aristóteles destinarão extensa parte de suas obras para refutar tal projeto, estabelecendo com os mestres itinerantes um frutífero diálogo. Isso deixa evidente que não podiam ser solenemente ignorados. Como diz Jaeger (1995, p. 347) ao se referir aos sofistas, “são autênticos representantes do espírito do tempo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando nos propomos a refletir, por meio de um trabalho acadêmico, sobre questões eminentemente teóricas que remetem aos primórdios da história do pensamento humano, a primeira questão a ser respondida é: por que revisitar esse período, escola, movimento ou pensador em questão? E essa questão é ainda mais complexa quando se trata dos sofistas que, além da problemática do lapso temporal milenar que deles nos separa, deve-se acrescentar a escassez de fontes primárias e a forma nem sempre generosa como foram tratados por aqueles que agora recorremos para alcançar as bases do seu pensamento. Em suma, estudar os sofistas é como ouvi-los tendo um sepulcro de pedra pela frente que, misteriosamente, deixa passar ruídos que fascinam.

De início, é mister destacar a relevância que esses professores itinerantes, bem como suas ideias, tiveram no contexto da Grécia antiga e conseqüentemente, na formação daquilo que chamamos de mundo ocidental. Mesmo com toda dificuldade de interpretação fruto da escassez dos textos originais e da forma como foram tratados com desconfiança já no século V, os ecos de suas reflexões filosóficas e políticas reverberam ainda hoje com muita força, não é sem razão que a partir do século XIX foram objeto de importantes estudos que os puseram de novo na arena do pensamento tomados como uma das mais importantes reflexões do mundo grego, a ponto de serem encarados por alguns intérpretes como autênticos representantes do pensamento filosófico grego.

Como sugere Jaeger no seu estudo sobre a *paideia*, os sofistas foram os grandes responsáveis pela sistematização daquilo que compreendemos como educação voltada para um *ethos*, fato que fica evidente quando analisamos a forma e conteúdo do seu ensino. Na realidade a forma e conteúdo desse ensino só fazem sentido se forem compreendidos em estreita relação com o modo como pensavam os conceitos de *arete* e *paideia*, em outras palavras, o ensino da virtude. Elementos estes que não podem ser compreendidos sem relação com o conjunto do pensamento. Nesse sentido, só podemos compreender

corretamente os conceitos supracitados se os articularmos ao fenomenismo, ao relativismo, a questão *physis* e *nomos*, as antilogias, a retórica e com outros aspectos da sofística.

Como já foi mencionado no corpo desse pequeno trabalho, o debate sobre a possibilidade ou não do ensino da virtude não era em hipótese alguma uma exclusividade dos filósofos, estavam envolvidos nessa discussão os poetas, os políticos de profissão, os especialistas no domínio de alguma técnica, em suma, o conjunto da comunidade, se pensarmos como Protágoras, que defendia a tese de que toda comunidade e o conjunto das instituições são responsáveis pelo ensino da virtude. No entanto, a pergunta de maior valor é: se todos podem ser agentes do ensino da virtude, o que faz o sofista, ou pelo menos grande parte deles, reivindicar a alcunha de “mestres da virtude”? Que *arete* era essa que ensinavam?

Os sofistas são analisados em grande parte pelo viés da prática, ou seja, a partir do ofício que exerciam. Essa prioridade se explica pela multiplicidade e complexidade de suas teses em outros campos do pensamento. Por isso, essa pesquisa centra esforços em analisar o movimento sofista a partir dessa prática que exerciam, o ensino com base numa compreensão da *arete* como virtude política acessível a todos, ou seja, trata-se de uma análise do processo de formação do homem (a *paideia*) articulada a ideia de virtude.

No intuito de discutir as nuances da *paideia* sofística, faço um breve relato no primeiro capítulo da própria gênese do conceito de *paideia* e como este sempre esteve relacionado a uma concepção de virtude ou *arete*. Podemos concordar com Jaeger quando ele afirma que o fio condutor para correta compreensão da *paideia* grega é o conceito de *arete* e como a ideia de homem sempre foi central para os gregos mesmo que para tanto recorressem a modelos extraídos da mitologia o que não implica uma idealização dessa ideia que não tivesse suas bases na realidade concreta da existência humana, seja na cidade do nobre aristocrático ou no mundo do trabalho do homem do campo.

É interessante ressaltar como elemento importante para uma conclusão que sutis mudanças no conceito de *arete* que influenciam a forma como se pensa a formação do homem já começam a surgir ainda no período das epopeias. É o que podemos perceber analisando as obras de Homero e Hesíodo. Em Homero o importante era nutrir nas futuras gerações o respeito à tradição e a busca da glória e da honra presentes nos modelos de heróis, tudo isso dentro de um quadro social fechado que se dirigia fundamentalmente a nobreza urbana. Em Hesíodo esse quadro começa a sofrer algumas alterações e seus cantos

buscam abarcar outro importante estrato social, o homem do campo que enxergava na labuta e na vida austera o caminho da virtude e do bem. Hesíodo é responsável também por introduzir a noção de justiça como elemento essencial da formação do homem. Não é sem razão que no mito de Protágoras sobre o ensino da virtude a *dike* é uma dádiva dada pelos deuses aos homens para que não se aniquilem uns aos outros.

O segundo capítulo, o mais extenso, destina-se a apresentação das condições históricas e sociais que ensejam o surgimento e desenvolvimento do movimento dos mestres itinerantes. Nesse contexto é impossível não considerar a estreita relação desse movimento com o apogeu da democracia ateniense. Os sofistas põem seu ensino e todo vigor de suas teses a serviço da democracia, pelo menos grande parte deles.

Ainda no segundo capítulo, da exposição dos elementos fundamentais do pensamento sofista tais como o fenomenismo, o relativismo, os discursos duplos e o debate entre *physis* e *nomos*, surge uma outra discussão também relevante e cara à tradição filosófica, trata-se do caráter filosófico ou não da sofística. Em que pese o fato de a historiografia desde Diógenes e Filóstrato tender a caracterizar os sofistas como não-filósofos, essa balança começa a pender um pouco mais para o lado dos sofistas já a partir das análises hegelianas que punham esses pensadores como elemento da tríade dialética que teria como síntese o platonismo, portanto, parte fundamental do pensamento filosófico grego.

Esse trabalho se insere na tradição que não pode ignorar os evidentes aspectos filosóficos do movimento sofista, que não se esgota numa filosofia da educação, num método pedagógico ou ainda numa retórica desprovida de conteúdo como alguns querem fazer parecer. A reflexão que resulta do fragmento do *homo mensura* de Protágoras, as reflexões de Górgias que emparedam o eleatismo e as consistentes considerações de um Antifonte sobre a *physis* não podem ficar de fora do magnífico quadro filosófico da filosofia antiga.

Na realidade, grande parte desse equívoco resulta da tese questionável de que a filosofia habita o quase inalcançável reino das formas onde impera o puro conceito, o eterno e o uno, não sendo objeto dessas especulações o fenômeno, o sensível, o múltiplo e aquilo que é da esfera do contingente. As teses e problemas levantados pelos sofistas como as já citadas acima constituem por assim dizer, uma outra filosofia do período clássico grego, é aquela que vai se contrapor a filosofia socrático-platônica. Com um pé na *physis* e outro

no *nomos* me parece que a questão não passa mais pela caracterização filosófica ou não da sofística, parece que a questão a ser resolvida é se os tratamos como membros da filosofia pré-socrática ou representantes legítimos de uma filosofia que está preocupada em pensar o mundo da cultura. Tarefa essa das mais difíceis.

A ascensão do ideal democrático e as transformações nas estruturas políticas que permitiam maior participação nas decisões relevantes para a cidade trouxe consigo o declínio da cultura guerreira baseada na origem de sangue e impôs novas exigências na direção de uma *paideia* que formasse o homem cidadão para intervir nos assuntos da *polis* de forma consciente. Um perito no uso da palavra.

A virtude de que falam os sofistas é a virtude política, a *arete* política. Nesse sentido, podemos concluir que o termo *arete* ainda guarda relação com seu antigo significado de uma qualidade individual especial, ou seja, o domínio pleno de uma arte como o bom escultor, o bom médico ou o bom ator. O que difere a ideia de *arete* política, das demais técnicas é o fato de ela ser uma espécie de capacidade partilhada por todos em igualdade sendo que esta capacidade não aflora de forma espontânea como na ideia de dom natural, antes, ela é e deve ser desenvolvida pelo ensino. Constitui o desenvolvimento da excelência individual, mas que só encontra seu sentido na relação com os iguais na *polis*. Aí reside o caráter eminentemente político da *paideia* sofista.

É importante ressaltar que a *paideia* sofista é uma consequência necessária de suas teses no campo do pensamento, ou seja, não podemos falar de uma teoria que foi a prática pedagógica que ensejou, mas, ao contrário, foi necessária uma nova forma de educação que desse conteúdo ao “novo homem”, o cidadão, que estava sendo forjado no campo do pensamento. O programa pedagógico de Platão vai nessa mesma linha. Digamos que a disputa no campo do pensamento transbordou para o campo da educação, mesmo porque, não existe um projeto de educação descolado dos outros aspectos da existência do homem. E nesse particular nos parece evidente que as teses filosóficas de Platão, inclusive aquelas que remetem à formação do homem constituem uma clara resposta as teses dos sofistas, notadamente as de Protágoras.

Em resumo, a sofística e o seu projeto de formação integral do homem, do novo homem, constituem um dos acontecimentos mais relevantes do mundo grego. A *paideia* sofista operou uma transformação radical na forma de encarar as questões humanas. Trouxe a ideia de homem do céu à terra, tomando-o como um ser concreto, um ser da *polis*, cuja

razão de existir encontra-se no seu próprio mundo. Trata-se, então, de estar preparado para intervir racionalmente nessa realidade que é demasiadamente humana.

Retirados da esfera do místico e postos na esfera do mundo da vida, ou do mundo sensível, o homem da *polis*, ou seja, o cidadão, teve que, de posse de uma teoria construir o instrumento que permitisse a vida em comum sem se intimidarem mutuamente pelo uso da força. Esse instrumento é o *logos*, a palavra. Munidos pelos mestres itinerantes com a retórica, os homens da *polis* passaram a lidar com a multiplicidade e a contingência, não mais com o receio da **cognoscibilidade** do real, mas buscando reduzir o múltiplo a duas posições defensáveis e de igual valor de onde deve nascer o consenso precário e provisório como a própria democracia.

Não é difícil concluir que a forma que a política e a *paideia* tomam com os sofistas, notadamente com Protágoras, funda-se na igualdade e não na desigualdade da competência como é o caso das demais técnicas. O objetivo último da *paideia* é conduzir os homens num processo de formação que busque, no reino das opiniões, aquelas que parecem ser as melhores na busca do bem comum. Essas são aquelas que constituem o discurso forte aceito pela maioria, fruto do consenso.

Assim, todo o cidadão da *polis*, o “novo homem” nascido das relações concretas da vida prática, pode possuir a *arete* política. Esta será construída a partir daquilo que melhor caracteriza o povo grego, o *logos*. O *logos* não é aquele que descreve o ser em suas bases a partir de um critério universal e necessário. O critério agora reside na própria linguagem que tem o poder de mudar as opiniões e conduzi-las àquilo que é o melhor para o conjunto da comunidade. É nesse sentido que o *logos* possui uma capacidade unificadora do mundo e torna-se o fundamento da vida política.

Na *paideia* sofista o *logos* se faz retórica, que não deve ser compreendida como mero exercício erístico, em que a persuasão é tomada apenas como disputa. A retórica sofista é sem dúvida muito mais que isso. Ela é a própria condição de existência dos homens na sociedade, é por meio dela que aprendem a discordar, concordar e deliberam por meio do consenso e de escolhas racionais visando, como pensa Protágoras, o bem da cidade. É nesse sentido, então, que podemos falar de uma *arete* política e de uma *paideia* política. Os sofistas deixaram claro ao mundo grego e a todo pensamento posterior que a verdadeira educação é a participação consciente na vida política e é por isso que recolocá-los de volta no jogo, trazê-los de volta a ágora é tarefa das mais relevantes para compreendermos os

desafios que ameaçam o Estado de Direito, a liberdade de expressão (compreendida dentro de seus limites e que rechaça todo discurso de ódio) e a própria democracia contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. Dicionário de filosofia. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

ANÔNIMOS SOFÍSTICOS – *Discursos Duplos e Anônimo Jâmblico*. Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro, Adiel Mittmann e Dante Carvalho Targa. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2012.

ANTIFONTE – *Testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução: Luis Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 1998.

ARISTÓTELES – *Arte Retórica*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Dos Argumentos Sofísticos*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Metafísica*. Tradução: Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. Física I e II. Tradução de Lucas Angioni. Editora Unicamp. 2009.

BELLINTANI-RIBEIRO, L. F. – *História da Filosofia I*. Florianópolis: UFSC, 2008.

_____. *Os sofistas como pré-socráticos in Poder, Persuasão e Produção de Verdade: A Ação dos Sofistas*. Org. Alice Haddad, Admar Costa, Cristiane A. de Azevedo e Francisco Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018.

BLACKBAUM, S. Dicionário Oxford de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CHAUÍ, Marilena – *Iniciação à História da Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASERTANO, Giovanni – *Sofista*. Tradução: Pe. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, B. – *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005 [1995].

CASTORIADIS, Cornelius – *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIÓGENES LAËRTOIS – *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

Os Filósofos Pré-socráticos. Bornheim, Gerd A. (ORG). São Paulo. Cultrix. 1977.

FINLEY, Moses. *A Política no Mundo Antigo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.

GÓRGIAS – *Tratado do não-ente/ Elogio de Helena*. Tradução e apresentação: Maria Cecília de Miranda N. Coelho. Cadernos de Tradução da USP, volume 4, p. 11-19. São Paulo: Editora da USP, 1999.

GUTHRIE, William Keith Chambers – *Os Sofistas*. Tradução: João Resende da Costa. São Paulo: Paulus: 2007.

HESÍODO – *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____ *Teogonia*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO – *Iliada*. Tradução: Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

_____ *Odisseia*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

JAEGER, Werner – *Paideia: a Formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes 1995.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo – *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

KERFERD, G.B – *O movimento sofista*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

Laercio, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília. Editora UNB. 2008.

MOSSÉ, Claude – *O cidadão na Grécia Antiga*. Tradução: Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

MANACORDA, M.A. – *História da Educação da Antiguidade aos nossos dias*. Tradução: Gaetano Lo Monaco. 13ª edição. Rio de Janeiro: Cortez Editora. 2010.

Marcondes. Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro. 12ª edição. Jorge Zahar Editor. 2008.

MARROU, Henri-Irénée – *História da Educação na Antiguidade*. Tradução: Mario Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1999.

MOSSE, Claude – *Péricles: O inventor da Democracia*. Tradução: Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação liberdade, 2008.

PLATÃO – *República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará. 2016.

_____ *Górgias*. Tradução: Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Verbo, 1973.

_____ *Sofista*. Tradução: Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ *Eutidemo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1979.

_____ *Protágoras*. Tradução: Eleazar M. Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

_____ *Hípias Maior*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1979.

_____ *Hípias Menor*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1979.

_____ *Teeteto*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

_____ *Mênon*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1979.

_____ *Mênon*. Tradução: Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola e Editora da PUC-Rio, 2001.

_____. *Diálogos, Leis e Epínomis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

- _____ *Crátilo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.
- _____ *Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.
- POUZADOUX, Claude – *Contos e lendas da mitologia grega*. Tradução: Eduardo Brandão. Ilustrações: Frédérick Mansot. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRÉ-SOCRÁTICOS – *Fragmentos, doxografia e comentários*. Coleção Os Pensadores, volume I. Supervisão das traduções: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PROMETEUS - Ano 6 - Número 13 – Edição Especial - E-ISSN: 2176-5960. 2013.
- REALE, Giovanni – *Os sofistas: da filosofia da natureza à filosofia moral*. In *História da filosofia antiga*, vol. I, p. 177-240. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____ *História da filosofia antiga*, vol. II. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____ *História da filosofia antiga*, vol. IV. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert – *Os sofistas*. Tradução: João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- ROMYLLI, Jacqueline – *Os Grandes Sofistas da Atenas de Péricles*. Tradução: Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.
- ROCHA-PEREIRA, Maria Helena – *Estudos da História da Cultura Clássica*, vol. I – Cultura Grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SIDGWICK, H – *Os Sofistas*. Tradução de Verlaine de Freitas; Marcelo P. Marques; Gustavo Laet Gomes; Celso Pereira de Mello Filho. São Paulo: Paulus, 2017.
- SOFISTAS – *Testemunhos e Fragmentos: Doxografia e fragmentos relativos aos sofistas referentes a edição Hermmann Diels e de Walther Kranz*. Tradução: Ana Alexandre Alves de Souza e Maria Jose Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

THIERCY, Pascal. *Tragédias gregas*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

UNTERSTEINER, Mario – *A Obra dos Sofistas: Uma Interpretação Filosófica*. Tradução: Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VAZ-PINTO, Maria José – *A Doutrina do Logos na Sofística*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre – *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução: Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel. 2006.

_____, *Mito e Pensamento na Grécia Antiga*. Tradução: Miryam Campelo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

_____, Jean-Pierre. “A bela morte e o cadáver ultrajado”. Trad. Elisa A. Kossovitch e João. A. Hansen. *Discurso*, São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62.

_____ & VIDAL-NAQUET, Pierre – *Mito e tragédia na Grécia antiga I e II*. Tradução: Anna Lia A. de Almeida Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 1999.