

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**ERÍSTICA: UMA ARTE DO FALAR E ARGUMENTAR EM PLATÃO E  
ARISTÓTELES**

**Daiana Carolina da Silva Fernandes Couto**

**2019**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ERÍSTICA: UMA ARTE DO FALAR E ARGUMENTAR EM PLATÃO E**  
**ARISTÓTELES**

**DAIANA CAROLINA DA SILVA FERNANDES COUTO**

*Sob a orientação do Professor*  
**Admar Almeida da Costa**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, na Área de Filosofia

Seropédica, RJ  
Dezembro de 2019

d68e

da Silva Fernandes Couto, Daiana Carolina, 1986-  
Erística: uma arte do falar e argumentar em Platão  
e Aristóteles / Daiana Carolina da Silva Fernandes  
Couto. - Seropédica, 2019.  
65 f.

Orientador: Admar Almeida da Costa.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em  
Filosofia, 2019.

1. Erística. 2. Platão. 3. Aristóteles. 4. Arte de  
Falar. I. Almeida da Costa, Admar, 1974-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DAIANA CAROLINA DA SILVA FERNANDES COUTO**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no curso de Pós-Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 16/12/2019

---

Admar Almeida da Costa. Dr. UFRRJ  
(Orientador)

---

Alice Bitencourt Haddad. Dra. UFF

---

Marcelo da Costa Maciel. Dr. UFRRJ

---

Nelson de Aguiar Menezes Neto. Dr. UFRJ

Dedico esta dissertação aos meus avós, Rita Maria da Silva e Luiz Neto da Silva (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, uma instituição de ensino superior pública e de qualidade.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ e ao coordenador Affonso Henrique Vieira da Costa.

Ao meu orientador Admar Almeida da Costa, pela dedicação, compreensão e suporte durante o período de orientação que lhe coube. E que além de orientador foi um excelente professor, que muito contribuiu para minha formação.

À professora Alice Bitencourt Haddad, ao professor Marcelo da Costa Maciel e ao professor Nelnon de Aguiar Menezes Neto, pelas contribuições e disponibilidade.

À professora Kátia Cilene Tabai, que foi e é uma fonte incentivadora e inspiradora na minha vida acadêmica.

Aos professores Renato Valois Cordeiro e Walter Valdevino Oliveira Silva, com os quais muito aprendi.

Ao meu esposo Flávio Couto Cordeiro, pelo suporte e apoio durante toda a elaboração desta dissertação. Que sempre esteve ao meu lado, literalmente na saúde e na doença.

Os dialéticos e os sofistas exteriormente têm o mesmo aspecto do filósofo, e discutem essas noções, evidentemente, porque elas são o objeto próprio da filosofia. A dialética e a sofística se dirigem ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia; mas a filosofia se difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento aparente, mas não real.

(ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1004b)

Tão pouco escutam suficientemente, meu caro amigo, discursos belos e nobres, daqueles em que se procura esforçadamente a verdade, de todas as maneiras, pelo desejo de a conhecer, saudando à distância os bonitos e as disputas e tudo aquilo que não tende para mais nada, senão para a aparência e a discórdia, quer nos tribunais, quer nas reuniões particulares.

(PLATÃO, *República*, 499a)

## RESUMO

COUTO, Daiana Carolina da Silva Fernandes. **Erística: uma arte do falar e argumentar em Platão e Aristóteles**. 2019. 65p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Filosofia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Uma arte, a arte do falar e do argumentar, denominada erística, a partir do pensamento de dois filósofos antigos, Platão e Aristóteles foi o objeto do estudo desenvolvido na presente dissertação. Neste sentido, a erística pode ser entendida como uma arte do falar, através de uma disputa verbal, que envolve um convencimento, mesmo que este convencimento seja apenas de modo aparente, através de argumentos plausíveis e não necessariamente argumentos verdadeiros. Para tal investigação foi realizada uma seleção de obras destes dois filósofos, nas quais a erística é abordada. Para Platão foram selecionados os diálogos *Eutidemo*, *Mênon* e *Sofista*. O diálogo *Eutidemo* foi selecionado por abordar diretamente a erística, através da discussão entre os irmãos Eutidemo e Dionisodoro com os interlocutores Sócrates, Clínia e Ctesipo; onde os irmãos realizam uma demonstração desta arte do falar e do argumentar, demonstrando a erística na prática. Já o diálogo *Mênon* foi escolhido por exibir a erística como detentora de poderes entorpecedores, poderes estes capazes de envolver qualquer pessoa em uma discussão, levando-a a cair em aporia, além de apresentar o paradoxo erístico, através da discussão de Sócrates com Mênon, e uma pequena participação do escravo de Mênon. Por fim, o diálogo *Sofista* foi adotado por ser um diálogo em que é possível observar as singularidades do filósofo, do sofista e do erístico, delineando o papel de cada um destes, principalmente na discussão entre Teeteto e o Estrangeiro de Eleia. Para Aristóteles, foi selecionado o tratado denominado *Refutações Sofísticas* ou *Elenchos Sofísticos*, pois foi neste tratado que Aristóteles sistematizou a erística, confirmando sua definição realizada nos *Tópicos*, bem como descrevendo a maneira de participar de uma disputa erística, além de descrever como os interlocutores devem realizar as perguntas e oferecer as respostas de modo erístico, especialmente através da finalidade e da utilidade da erística. Desta forma é possível destacar a influência de Platão sobre o pensamento de seu discípulo Aristóteles, e o caráter educativo que a erística possui, especialmente para as pessoas que desejavam falar em público, como por exemplo nas assembleias e nos tribunais. É neste contexto da educação que a erística aparece como um ponto forte e positivo. Uma pessoa educada eristicamente, torna-se habilidosa em formular argumentos plausíveis e com alto valor de convencimento, assim, conseqüentemente torna-se hábil em debater sobre qualquer assunto com qualquer pessoa, sempre conseguindo sucesso no debate ou pelo menos, o aparente sucesso.

**Palavras-chave:** Erística, Platão, Aristóteles, Arte de falar, Aparência, Plausibilidade.



## ABSTRACT

COUTO, Daiana Carolina da Silva Fernandes. **Eristic: An art of speaking and arguing in Plato and Aristotle.** 2019. 65p. Dissertation (Master of Philosophy, Ancient Philosophy and Reception). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Filosofia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

An art, the art of speaking and arguing, named eristic, from two ancient greek philosophers, Plato and Aristotle was the study object developed in the present dissertation. The eristic can be understood as an art of speaking, through a verbal dispute, which involves the practice of convincing, even if this practice is only in an apparent mode, through plausible arguments and not necessarily true ones. For such investigation, a selection of works of these philosophers was done, in which the eristic is approached. For Plato, the selected dialogues were *Euthydemus*, *Meno* and *Sophist*. The *Euthydemus* dialogue was selected because it straightly addresses the eristic, through the discussion between the brothers Euthydemus and Dionisodorus with the interlocutors Socrates, Clinias and Ctesipo, where the brothers make a demonstration of this art of speaking and arguing, showing the eristic in practice. The *Meno* dialogue was chosen because it exhibits the eristic as holder of numbing powers, such powers able to involve every person in a discussion, driving her to a state of aporia, besides presenting the eristic paradox, through the discussion between Socrates and Menon, and a slight participation of Menon's slave. Finally, the *Sophist* dialogue was adopted because it is possible to observe the singularities of the philosopher, of the sophist and the eristic, outlining the role of each of them, especially in the discussion between Teeteto and the Stranger from Elea. For Aristotle, the treaty named *Sophistic Refutation* or *Sophistic Elenchos* was chosen, because in this treaty Aristotle systematized the eristic, confirming its definition realized in the *Topics*, as well as describing the way of participating of na eristic dispute, besides describing how the interlocutors have to make their questions and offer the answers in na eristic way, especially through the goal and utility of the eristic. Therefore, it is possible to highlight the influence of Plato in the thought of his disciple Aristotle, and the educational feature that the eristic has, especially for the people who wanted to speak in public, as in assemblies and courts. It is in this context of the education that the eristic presents itself as a positive and strong point. An eristically educated person becomes skilled in formulating plausible arguments and with a high value of convincing, thus, consequently the person becomes skilled in debating on every subject with every person, always achieving success in the debate or at least na apparent success.

**Keywords:** Eristic, Plato, Aristotle, Art of Speaking, Appearance, Plausibility.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I PLATÃO	13
1 Caracterização entre erística, dialética e antilógica em Platão	13
1.1 A erística platônica	17
1.2 A demonstração erística no <i>Eutidemo</i>	19
1.3 O paradoxo erístico e o poder entorpecedor da erística apresentados no <i>Mênon</i>	27
1.4 O sofista e o erísta no <i>Sofista</i> de Platão	35
CAPÍTULO II ARISTÓTELES	41
2 A erística aristotélica	41
2.1 A erística aristotélica sistematizada nas <i>Refutações Sofísticas</i>	46
2.2 As origens das questões em erística e dos métodos de inquirir nas disputas erísticas descritas nas <i>Refutações Sofísticas</i>	48
2.3 A utilidade dos argumentos erísticos segundo as <i>Refutações Sofísticas</i>	52
2.4 A relevância da aparência para a erística aristotélica	56
CONCLUSÃO	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	62

## INTRODUÇÃO

Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.) e Aristóteles (384/383 a.C. – 322 a.C.) são dois filósofos antigos de grande influência e contribuição para o pensamento humano até os dias atuais, pois deixaram um enorme legado intelectual. Tanto Platão quanto Aristóteles possuem um vasto campo de pesquisa, e isso só é possível de ser observado atualmente devido a inúmeras obras escritas deixadas por ambos, além dos relatos de filósofos que conviveram com eles, sendo mister mencionar também a grandiosidade de seus pensamentos, imbuídos de uma diversificação admirável de temas investigados, que foram preservados e podem ser estudados atualmente na intenção de tentar entender melhor o que eles pensavam há anos, e como o pensamento deles está tão presente nos dias atuais.

Platão, nascido de uma família tradicional em Atenas, foi um grande seguidor de Sócrates. Deve-se a Platão o acesso a tantos diálogos onde Sócrates aparece como interlocutor principal, diálogos estes que investigam diferentes temas, como a arte de argumentar (CORDERO, 2011 e KRAUT, 2013). Essa investigação pode ser considerada de maneira não exaustiva e exclusiva sobre a arte de argumentar em si, ou sobre as artes de argumentar, mas, sim, conforme transcorrem os diálogos, como algo pertencente à própria arte de dialogar. Ou seja, no decorrer dos diálogos, diferentes temas são investigados, e a arte de argumentar estava presente, por algumas vezes, como o centro da investigação, conforme exposto no diálogo *Eutidemo* que investiga a erística e também apresenta traços da dialética na forma do diálogo. Ademais, a forma da escrita das obras platônicas apresenta ênfase na arte de argumentar, sendo estas obras escritas em forma de diálogo; isto é, mesmo sendo obras escritas, elas mantêm viva uma certa oralidade, fazendo com que o leitor consiga imaginar exatamente como se davam os diálogos naquela época.

Aristóteles, nascido em Estagira, na Macedônia, de uma família de médicos, mudou-se para Atenas, ainda na juventude, para estudar na Academia de Platão, local onde permaneceu por um longo período. No início, Aristóteles era apenas um estudante, porém, com o tempo, tornou-se um grande estudioso em todos os assuntos filosóficos, como a ética, a estética, a política e a arte argumentativa (REALE, 2012).

Vale ressaltar que essa arte argumentativa sempre esteve presente em todos os lugares, porém, para a filosofia, além de estar presente, ela faz parte, seja como algo a ser investigado, seja para auxiliar em investigações de outros temas. O diálogo, seja de maneira formal ou um simples bate-boca, é intrínseco à filosofia. Desde o início, os filósofos, e todo e qualquer Ser Humano, praticavam algum tipo de discussão e argumentação, como o exemplo de Sócrates que nada deixou escrito, por sempre prezar pela oralidade, tendo inspirado, no entanto, Platão que, por sua vez, escreveu diálogos altamente sofisticados, capazes de preservar a vivacidade da linguagem oral. Em seguida, Platão inspirou Aristóteles que escreveu tratados bem elaborados, organizados e sistematizados.

E é justamente nesse contexto da comunicação e do diálogo que aparece a erística. A erística pode ser considerada uma forma de raciocínio, ou uma forma argumentativa, ou uma técnica argumentativa, ou ainda uma arte do falar, utilizada em diferentes diálogos, nas discussões e nos debates. Todavia, até Platão, a erística era utilizada sem uma prévia teorização, e somente com o filósofo que se deu início a uma teoria mais elaborada sobre a erística e também sobre outras formas de argumentar.

Isso não significa que a erística não era utilizada anteriormente a Platão, porém, Platão é a primeira grande fonte de registros escritos que chegou até os tempos atuais, abordando esta forma de argumentar ou esta arte de falar, denominada erística, além de também abordar o erístico ou erista, a pessoa que pratica a erística.

Consecutivamente a Platão, por meio de seu discípulo Aristóteles, houve a sistematização de toda a teoria sobre as formas de argumentar, presentes nos diálogos platônicos. Para realizar a sistematização dessas formas de argumentar, ou seja, para elaborar uma teoria sistematizada sobre as formas de raciocínio, Platão foi uma fonte inspiradora para seu discípulo Aristóteles, sendo fundamentais os anos que Aristóteles conviveu na Academia com Platão em Atenas.

Em Platão, a erística estava presente em diversos diálogos, porém, ela não estava sistematizada de maneira a oferecer uma obra que discorresse exclusivamente sobre esta arte de falar e argumentar denominada “erística”. Contudo é possível observar, mediante as vezes em que aparecem o nominativo do termo erística e suas declinações, que esse tema, erística, foi tratado ou utilizado nos seguintes diálogos: *Eutidemo*, *Filebo*, *Lísis*, *Mênon*, *República* e *Sofista*.

Para fins deste trabalho, na intenção de entender como ocorreu a investigação da erística em Platão, foram analisados alguns de seus diálogos, e não todos, devido ao grande número de diálogos existentes. Para selecionar esses diálogos, na intenção de melhor observar a erística platônica, foram analisados os diálogos que mais abordavam a erística, assim como sua cronologia aproximada, vez que não é possível saber com exatidão a cronologia dos diálogos platônicos.

Diante das duas observações supracitadas, não foram analisados os diálogos da fase inicial de Platão, fase esta que é caracterizada pelos diálogos que o pensador escreveu antes da abertura da Academia, os denominados “diálogos socráticos” ou “diálogos de juventude”, que consistem nos primeiros diálogos escritos por Platão, como a *Apologia*, o *Críton*, o *Lísis* e o *Eutifron*.

A investigação sobre a erística platônica, para este trabalho, foi concentrada principalmente nos diálogos da considerada “fase de maturidade”. Nessa fase, ainda é possível realizar uma subdivisão dos diálogos em dois grupos, ou seja, é possível considerar uma “fase média” caracterizada pelo período logo após a escrita dos diálogos socráticos, por exemplo, o *Eutidemo* e o *Mênon*; e uma fase mais madura onde são considerados os diálogos escritos após a referida “fase média”, e onde é reconhecido o pensamento de Platão em sua forma mais “clássica”, como no exposto em *Fedro* (CORDERO, 2011 e IGLÉSIA, 2013)

Não é possível saber exatamente a cronologia dos diálogos, porém, tudo indica que foi logo após os diálogos socráticos terem sido escritos que Platão abriu sua Academia (CORDERO, 2011); ademais, tudo também indica que foi na fase madura de Platão que Aristóteles entrou para a Academia (REALE, 2012). Em suma, quando Aristóteles entrou para a Academia, Platão já teria escrito alguns diálogos de maturidade, porém, não todos.

Portanto, Aristóteles pode ter acompanhado a escrita de alguns diálogos, especialmente os últimos diálogos da fase de maturidade; e, em se tratando daqueles diálogos da referida fase cuja elaboração Aristóteles possivelmente não tenha acompanhado, Platão ainda detinha tudo fresco em sua mente e, possivelmente, passou para o discípulo muitas informações sobre a escrita dos mesmos, além de existir a possibilidade de Aristóteles tê-los lido integralmente, ou ainda, ter obtido informações de outros integrantes da Academia. Pode-se mencionar como exemplos os diálogos *Eutidemo* e *Mênon* – pois, analisando alguns estudiosos de Platão em relação à cronologia dos diálogos, existe um consenso da cronologia dos mesmos, mesmo que aproximada. Diante disso, é possível deduzir que Platão tenha escrito os diálogos *Eutidemo* e *Mênon* pouquíssimo tempo antes da entrada de Aristóteles para a Academia.

Além das fases mencionadas anteriormente, ainda é possível aludir a uma última fase, a fase de velhice de Platão, período em que foram escritos os diálogos como o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Político*, entre outros. Esses diálogos foram escritos logo após o regresso de Platão de sua segunda viagem à Sicília, e certamente Aristóteles acompanhou sua escrita, pois ele permaneceu na Academia com Platão até a morte de seu mestre.

Observando a cronologia aproximada dos diálogos e as formas argumentativas presentes neles, foram selecionados os diálogos escritos por Platão durante a permanência de Aristóteles na Academia, ou pouco antes de sua entrada. E, concomitante a essa presença de Aristóteles, foram observados os diálogos que abordam como tema principal a erística e/ou utilizam a erística. A saber, foram três os diálogos selecionados: o *Eutidemo* e o *Mênon*, da fase madura de Platão - sendo o *Eutidemo*, um diálogo que investiga a erística, e o *Mênon*, um diálogo que a utiliza em algumas partes, mas, a fim de discorrer sobre a virtude; e o *Sofista*, um diálogo da fase de velhice de Platão, que também aborda a erística em seu interior, não sendo uma investigação direta sobre a temática, mas, sim uma diferenciação entre o filósofo e o sofista - principalmente uma caracterização do sofista em que se faz necessário diferenciá-lo do erístico.

E, a fim de investigar a erística aristotélica, foi selecionado o tratado que a aborda diretamente, denominado *Refutações sofísticas* ou *Elenchos Sofísticos* que é uma obra da juventude de Aristóteles. E, sendo uma obra da juventude, o discípulo de Platão pode tê-la escrito ainda na Academia ou pouco tempo depois de sair. Ou seja, ao que tudo indica, Aristóteles escreveu as *Refutações Sofísticas* sob forte influência do pensamento platônico. E consiste tal obra em um pequeno tratado que sistematizou a erística, oferecendo definições e modelos de como argumentar eristicamente, isto é, como fazer perguntas e oferecer respostas utilizando a erística, descrevendo as utilidades e as finalidades do silogismo/raciocínio erístico.

Nesta dissertação, será investigado como se apresenta a erística/silogismo erístico/raciocínio erístico, que é uma arte de falar, de argumentar e/ou raciocinar, possuidora de algumas peculiaridades características, características estas que se manifestam nos estudos platônicos e aristotélicos, visando a entender as características marcantes de cada filósofo sobre erística. Objetivando entender também a influência de Platão sobre Aristóteles, especificamente sobre a visão aristotélica de erística, ou seja, como Aristóteles sistematizou em apenas um tratado um tema que Platão abordou em diferentes diálogos, especialmente no *Eutidemo*, *Mênon* e *Sofista*, porém com pensamentos tão parecidos.

# CAPÍTULO I

## PLATÃO

### 1 Caracterização entre erística, dialética e antilógica em Platão

Platão encontra-se em posição primaz e soberana na tradição filosófica ocidental, sendo ele o primeiro pensador ocidental a produzir um corpo de escritos que abarca uma ampla série de tópicos ainda hoje debatidos por filósofos, como a metafísica, epistemologia, ética, política, linguagem, entre outras. Todos esses escritos de Platão chegaram até nós sob forma de diálogo (KRAUT, 2013, p 15).

Para Kraut (2013), esses escritos em forma de diálogo devem-se ao fato de Platão ter iniciado sua carreira como escritor na intenção de dar expressão à filosofia e ao modo de vida de Sócrates.

Sua proposta ao fazê-lo não é puramente histórica; em vez disso, ele tem em Sócrates um modelo de sabedoria e compreensão profunda, e dispõe seu retrato de Sócrates de modo que ele e outros possam ter uma lembrança duradoura de homem tão notável. Uma vez que Sócrates é, acima de tudo, aquele que entabula diálogos com outros interlocutores, e não o proponente de uma doutrina sistemática, a forma diálogo é o meio perfeito para a expressão de sua vida e pensamento. Mas Platão é ele próprio um filósofo e não um mero seguidor de Sócrates (KRAUT, 2013, p. 63).

Ao ler os diálogos na íntegra, é possível observar que eles expressam as concepções de todos os interlocutores, inclusive, as de Platão, quem escreve os diálogos, e, principalmente, servem de veículo para a articulação e defesa de certas teses e para a derrota de outras. Mesmo não sendo tratados filosóficos, os diálogos platônicos compartilham da mesma finalidade filosófica dos tratados, até porque, Platão é um filósofo (KRAUT, 2013, p. 62-63). No interior de seus diálogos, Platão abordou diversos temas. Dentre esses temas, estão as formas argumentativas ou técnicas de argumentação; e, dentre essas técnicas de argumentação, cabe destacar a erística, bem como a dialética e a antilógica. Mesmo sendo uma tarefa difícil, vale fazer uma breve diferenciação da erística para as outras duas formas de argumentar: a dialética e a antilógica, antes de aprofundar a investigação exclusiva da erística.

Sobre a dialética, tudo indica que teve início com Zenão, isso, inclusive, teria sido sugerido pelo próprio Aristóteles num diálogo perdido, denominado *Sofistas*, onde declarou Zenão de Eleia como fundador da dialética. Porém, Aristóteles também parece atribuir o início da dialética a Platão e, em outros casos, parece atribuir a si mesmo (KERFERD, 2003, p. 103). Diante disso, o que vale ressaltar é que a dialética era praticada antes de Aristóteles, mas ele foi o primeiro a sistematizá-la e a elaborar regras claras para praticá-la, e isso também é válido para a erística.

É difícil identificar quem foi o verdadeiro “pai” da dialética, e onde ela surgiu; mas é possível verificar que ela foi praticada anteriormente à teoria dialética aristotélica, e isso fica claro ao analisar Platão que possui maior número de registros escritos e que foi o mestre de Aristóteles. Além disso, o termo *dialética*, ou melhor, o adjetivo grego *διαλεκτικός*

(*dialektikós*), que se usa para caracterizar uma determinada atividade, arte ou a pessoa que a pratica, remonta a Platão (BERTI, 2010, p. 395).

Schafer (2012, p. 93) completa o pensamento de Berti (2010, p. 395), apontando que “o adjetivo *dialektikos*, que está na base do substantivo *dialektikê*, não é atestado antes de Platão. Com auxílio do sufixo de pertencimento ‘*ikos*’, ele é formado do substantivo verbal *dialektos* (língua, modo de falar), que por sua vez deriva do verbo *dialegesthai*, ‘conversar’”.

Ao encontro de Berti (2010 p. 395) e de Schafer (2012, p. 93), pode-se citar Casertano (2012, p. 56) que afirma que “a dialética nasce com Platão, pelo menos no nível de uma teorização elaborada”, e isso significa que a dialética era praticada antes de Platão, porém, não de maneira sofisticada e nem envolta por uma teoria: o que acontecia antes de Platão era uma dialética não teorizada e menos ainda sistematizada. De acordo com os registros antigos e com o entendimento de estudiosos contemporâneos, é possível perceber que a teorização da dialética se iniciou com Platão, e a sistematização da dialética aconteceu somente por meio de Aristóteles; entretanto, ela sempre esteve presente nas discussões, sem que fosse o tema a ser debatido, assim também ocorreu com a erística.

Partindo do ponto de onde a dialética nasce com Platão, ainda não é possível defini-la de maneira geral. É necessário antes analisar os diálogos escritos por Platão, a fim de entender como ocorreu o desenvolvimento da dialética, e isso só será possível por meio de uma leitura dos diálogos platônicos enfatizando o quadro problemático da dialética (CASERTANO, 2012, p. 56-57).

Esse quadro problemático, possuidor de três grandes núcleos de configuração da dialética, nada mais é que o agrupamento dos diálogos de Platão em três grupos distintos, mediante a semelhança dos diálogos no que tangem à dialética, onde cada grupo possui uma característica peculiar e geral, porém, sempre com alguma ligação entre si. Ou seja, não são grupos totalmente isolados, e, por isso, é possível falar em desenvolvimento da dialética, desenvolvimento este que só é possível de ser notado, ao analisar os grupos de diálogos e as peculiaridades de alguns deles individualmente. Ainda, faz-se necessário analisar o desenvolvimento da dialética em Platão, antes de tentar formular uma definição geral, pois a dialética não está sistematizada em Platão - ela é utilizada e desenvolvida no decorrer dos diálogos. Vale também ressaltar que os diálogos platônicos, como o próprio nome diz, não são textos corridos, eles consistem em “bate-papos” escritos no formato exato da conversa. Então, torna-se mister distinguir e caracterizar esses três núcleos para posteriormente conseguir entender o desenvolvimento da dialética, por meio da análise do diálogo como um todo e, especialmente, mediante análise de fragmentos de alguns dos diálogos que abordam exclusivamente a dialética.

No primeiro núcleo, é possível observar que a dialética nasce da discussão e não é só a busca da verdade, mas também, da correção da argumentação que necessita do consenso dos interlocutores para poder ser fixada numa formulação linguística rigorosa, apresentando uma exigência lógica e metodológica, estritamente ligada à própria prática do diálogo e do dialogar. Indica, ademais, a centralidade e a imprescindibilidade do discurso e também como perspectiva, como ciência do uso de outras ciências. Neste primeiro núcleo, pode-se citar como exemplo o *Ménon*, *Fédon*, *Crátilo* e também o *Eutidemo*, sendo que este último, além de ser um “diálogo dialético”, tem como tema de investigação a erística (CASERTANO, 2012, p.57).

O segundo núcleo pode ser identificado no delineamento de uma dialética como verdadeira ciência, contraposta a outras ciências; sendo que essa contraposição não apresenta o caráter de desvalorização das outras ciências, e sim, o de ressaltar o fato de que elas utilizam uma lógica dialética em relação à filosofia. Diante disso, a dialética, além de constituir um método, também se constitui como um processo de aprendizagem que culmina em conseguir o próprio *logos*, a razão de todas as coisas, isto é, de todas as ciências. Esse segundo núcleo está bem representado e exposto na *República* (CASERTANO, 2012, p. 57-58).

No terceiro núcleo, a dialética é tecnicamente saber distinguir e unificar por gêneros, ou seja, é a capacidade de relacionar e fazer do *logos* o único instrumento dessa capacidade; sendo a dialética o fim de todas as ciências, mas no sentido de que somente com o seu método se pode (quando pode) atingir o conhecimento mais verdadeiro. Nesse núcleo, a dialética se equipara à própria filosofia, pelo que é dialético e não é filósofo, como destacado no *Sofista* que coloca a dialética e a filosofia como a capacidade não só de usar as ideias, mas de indagar os modos e os limites por meio de que seu uso nos permite falar, pensar e construir conhecimentos. Esse terceiro núcleo está bastante presente no *Fedro*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Timeu* (CASERTANO, 2012, p. 58).

Além da visão dos diálogos em três núcleos, facilitando o entendimento do desenvolvimento da dialética em Platão, é possível destacar outra divisão extremamente importante para entender a dialética platônica: a divisão dos diálogos em dois grupos, e esses grupos são divididos de acordo com o método do processo dialético utilizado, sendo dois métodos bem distintos um do outro, como destaca Lafrance (2012):

Os dois métodos fundamentais do processo dialético são, contudo, bem diferentes um do outro: trata-se do método hipotético utilizado no *Mênon*, no *Fédon*, na *República* e amplamente praticado na segunda parte do *Parmênides*, e do método da divisão por gêneros e espécies exposto no *Fedro*, no *Sofista*, no *Político* e no *Timeu* (LAFRANCE, 2012, p. 163).

Referente ao método hipotético, tomando por exemplo o *Mênon*, é possível, diante da dificuldade de definir virtude, observar que “consiste em enunciar uma proposição a partir de uma qualidade da virtude: ‘se a virtude é coisa que pode ser ensinada’, e em examinar quais consequências resultam desta hipótese (86e-87b)”. Conforme a conclusão a que a hipótese nos conduz, é possível saber se a virtude é ciência ou não, pois somos informados a respeito de sua realidade. Isto é, se a virtude é coisa que se ensina, pode-se deduzir que é ciência; se a virtude é coisa que não se ensina, pode-se deduzir que não é ciência (LAFRANCE, 2012, p. 163).

Em relação ao método da divisão por gêneros, tomando por exemplo o *Sofista*, é possível observar o exemplo concreto da pesca com linha (218e-221c) que serve de paradigma para a definição de sofista (221c-233a); assim como ocorre com o *Político*, mediante o exemplo da arte da tecelagem (279a-283b), aplicando a definição de político. Porém, esse método por divisão, exemplificado no *Sofista* e no *Político*, mostra-se um pouco diferente ao se tomar por exemplo o *Fedro*. No *Fedro*, o método dialético não é apenas pela divisão, ele é descrito como um método de divisão e reunião: “O bom dialético é o homem capaz de apreender e de reconduzir a uma forma única todas as espécies de noções dispersas e de dividir essa forma única em suas diversas espécies, respeitando as articulações naturais” (LAFRANCE, 2012, p. 163-164).

Não cabe aqui investigar a fundo a dialética, porém, é possível perceber que, quando é realizada a separação dos diálogos tendo por base o método, os núcleos um e dois utilizam o mesmo método, ou seja, os núcleos um e dois utilizam o método hipotético; já o núcleo três utiliza o método de divisão/reunião por gênero e espécie. Essas divisões em núcleos e métodos são importantes para entender o desenvolvimento da dialética platônica e ficarão mais claras se forem analisadas algumas passagens de alguns diálogos platônicos, na tentativa de entender a dialética platônica de forma geral.

Corroborando a divisão em núcleos realizada por Casertano (2012) e a divisão em métodos realizada por Lafrance (2012), a fim de melhor compreender a dialética platônica, pode-se analisar o desenvolvimento da dialética proposto por Goldschmidt (2002). Ele apresenta e descreve o movimento dialético como obediente aos seguintes níveis: imagem, definição, essência e ciência.



Essa visão geral da dialética, mesmo não sendo o tema deste trabalho, é importante, pois Platão sempre colocará a dialética como sendo superior à erística e à antilógica; até porque a dialética é um método argumentativo mais elaborado que a erística e a antilógica e está presente em todos os diálogos platônicos.

Referente à antilógica, é possível observar, de maneira geral, que ela consiste no seguinte:

Antilógica consiste em opor um *logos* a outro *logos*, ou em descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em uma coisa ou situação. A característica essencial é a oposição de um *logos* a outro, por contrariedade ou por contradição. Segue-se daí que, ao contrário da erística, a palavra, quando usada numa argumentação, constitui uma técnica específica e bem definida, a saber, a de partir de um dado *logos*, digamos, a oposição adotada pelo oponente, e passar a estabelecer um *logos* contrário, ou contraditório, de maneira tal que o oponente terá de aceitar ambos os *logoi*, ou pelo menos abandonar sua primeira posição (KERFERD, 2003, p. 110).

Kerferd (2003) ainda destaca que Platão não a aprecia muito como método de debate filosófico. Para o debate filosófico, Platão defende que é necessária a utilização do método dialético, devido a uma característica essencial que a dialética possui: a capacidade de discutir com base na divisão das coisas por espécie. Por sua vez, a antilógica procede com base apenas em meras contradições verbais, destacando que até é possível utilizar a antilógica desde que junto com a dialética, pois, sem a dialética, a prática da antilógica torna-se muito perigosa e pode ser facilmente utilizada para propósitos frívolos (KERFERD, 2003, p. 110-113).

Concordando com Kerferd (2003), Costa (2013) menciona a passagem 454a da *República* onde Sócrates adverte a Gláucon que muitas pessoas julgam praticar a dialética, porém, não a praticam, pois essas pessoas não possuem a capacidade de analisar o argumento, dividindo-o segundo seu aspecto específico (COSTA, 2013, p. 125). O que essas pessoas fazem é utilizar de “chicana, em vez de dialética” (*República*, 454a). Ou seja, muitas pessoas acham que estão praticando um tipo de argumentação, sendo que, na realidade, estão utilizando outro. Nesta pequena apresentação, já é possível perceber que está distante de ser fácil distinguir dialética, de antilógica e de erística.

Seguindo este pensamento da dificuldade de distinção entre erística, antilógica e dialética, Costa (2013) destaca:

Repentinamente, uma turba praticante da erística e de outras práticas correlatas, como a antilogia e a controvérsia, ocupa o espaço resguardado, até então, para o diálogo. Diante da possibilidade de os dialéticos terem se enganado e caído em contradição (453b), Sócrates resolve parar e inspecionar seu método. O engano e a contradição não serão confirmados posteriormente, mas, ainda assim, faz-se necessário esclarecer que o dialético não pode ser confundido, na *República* ou em outro diálogo, com o amante da erística, da antilogia, da controvérsia ou da refutação. Mas tal distinção está longe de ser simples e clara (COSTA, 2013, p. 125-126).

Mesmo sendo difícil a distinção entre erística, antilógica e dialética, e estando longe de ser simples e clara, especialmente neste trabalho que não visa a aprofundar a investigação da antilógica nem da dialética; é possível destacar que a dialética é aquela a que Platão oferece maior empenho e dedicação, dando-lhe um lugar de destaque, e que jamais pode ser confundida com a antilógica e/ou com a erística.

Além disso, os praticantes da dialética devem estar atentos para não utilizar de argumentos que fazem oposição de um *logos* a outro por contrariedade ou por contradição, como na antilógica, nem usar argumentos capciosos na intenção de levar o oponente ao silêncio, como os praticantes da erística. Os praticantes da erística, por sua vez, por não precisarem ter compromisso com a verdade, podem e devem utilizar argumentos capciosos, a fim de cumprir o objetivo final da erística que é a persuasão total ou, pelo menos, a aparente persuasão. Já os dialéticos precisam estar atentos para não utilizarem argumentos controversos e nem argumentos ardilosos.

Kerferd (2003) também aponta que a antilógica fica entre a dialética e a erística, porém há um distanciamento maior entre a dialética e a antilógica, e há uma proximidade maior entre a antilógica e a erística. Por isso, em muitos momentos, Platão utiliza os termos antilógica e erística para se referir ao mesmo procedimento e, da mesma forma, (porém nunca fazendo referência à dialética) ocasionalmente, utiliza os adjetivos derivados de *eristikos* e *antilogikos* para se referir às mesmas pessoas. Vale destacar ainda que “quer Platão use um termo ou os dois, antilógica e erística, referindo-se à mesma coisa ou à mesma pessoa, eles nunca têm, para Platão, o mesmo significado” (KERFERD, 2003, p. 109). A erística e antilógica apresentam uma certa proximidade, porém, não são iguais. É que, se compararmos os dois termos, antilógica e erística, o termo erística é o mais direto, o mais fácil de identificar, pois a antilógica argumenta apenas opondo um *logos* a outro *logos*; já a erística pode argumentar utilizando qualquer tipo de argumento, até os maiores disparates são aceitos como argumentos erísticos.

Então, para fins deste trabalho, conforme supracitado, não foram investigadas a antilógica nem a dialética - elas foram apenas apresentadas de maneira geral para deixar evidentes as suas existências em Platão e demonstrar que são diferentes da erística. Mas, caso alguém procure alguma semelhança, a antilógica tende a assemelhar-se mais com a erística. Elas foram, ademais, apresentadas para evidenciar que Platão contempla a dialética como o método argumentativo mais elevado que as outras duas formas argumentativas, especialmente para um debate filosófico.

Após esta visão geral da dialética e da antilógica em Platão, passaremos a investigar detalhadamente a erística, o objeto de estudo desta dissertação, e neste momento, especificamente, a erística platônica.

## 1.1 A erística platônica

O termo erística deriva do substantivo *erís*, que significa luta, disputa, controvérsia. Em Platão, a erística é entendida como a arte da controvérsia que frequentemente envolve um raciocínio falacioso, porém, convincente ou aparentemente convincente; ou seja, que busca sempre a vitória na argumentação, ainda que, para fazê-lo, seja necessário utilizar de argumentos ardilosos, e isso pode ser observado nitidamente no decorrer do diálogo *Eutidemo*.

Para conseguir o seu objetivo que é a vitória na argumentação é necessário levar o oponente ao silêncio, mesmo que, para isso, sejam utilizadas falácias de qualquer tipo, ambiguidades verbais, monólogos longos e até mesmo irrelevantes, ou qualquer outra técnica argumentativa que leve ao sucesso no debate, ou pelo menos, ao aparente sucesso. Diante disso, é possível observar que, em Platão, mais especificamente no diálogo *Eutidemo*, o termo erística geralmente envolve a questão da refutação, o refutar a qualquer custo, independentemente das artimanhas utilizadas, vez que os argumentos utilizados em uma discussão erística devem levar o oponente a não quererem continuá-la. E, para o oponente desistir de dar continuidade ao diálogo, pode-se utilizar qualquer manobra argumentativa. Por isso, qualquer falácia, ambiguidade ou monólogo são considerados instrumentos próprios da erística, pois, já que o objetivo da erística é vencer a discussão recorrendo ao convencimento ou ao aparente

convencimento, é necessário que ela crie e cultive os meios, isto é, as técnicas argumentativas, para alcançar seu objetivo (KERFERD, 2003, p. 109).

Essas técnicas argumentativas utilizadas para atingir os objetivos da erística estão diretamente ligadas ao exercício criativo da língua, pois esse exercício faz com que o interlocutor se torne habilidoso com as palavras, conseguindo discutir com qualquer pessoa, sobre qualquer assunto, refutando-a, mesmo que esta refutação ocorra apenas de forma aparente.

O *Eutidemo* é o diálogo platônico onde a erística é nitidamente demonstrada, como mencionado anteriormente, pois é o diálogo que possui como tema de investigação a própria erística, sendo ela algo que Sócrates deseja aprender, como apresentado em 272b: “É que esses dois [Eutidemo e Dionisodoro] eles mesmos, sendo por assim dizer, velhos, iniciaram-se neste saber que eu desejo, a erística”. Por meio do talento dramático de Platão no decorrer de todo o *Eutidemo*, a erística é demonstrada pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro como uma brincadeira com as palavras, formando um jogo de argumentos, na intenção de levar a qualquer custo os interlocutores a ficarem sem condições de oferecerem respostas, interlocutores que são, neste caso, Sócrates, Clínia e Ctesipo.

O *Eutidemo* oferece um vasto campo para a pesquisa sobre a erística platônica, pois nele é possível analisar como os eristas [Eutidemo e Dionisodoro] introduzem e desenvolvem os argumentos erísticos, ratificando que os argumentos erísticos precisam ser argumentos persuasivos e não necessariamente verdadeiros. Esses argumentos precisam convencer, ou aparentemente convencer, o oponente, acarretando o término da discussão, e, para isso, os interlocutores recorrem apenas a elementos presentes no diálogo, elementos estes fornecidos pelos próprios interlocutores, nunca por outras pessoas que se encontram assistindo à discussão; como destaca Marques (2003, p. 9), analisando o Sócrates do *Eutidemo*, onde ele aponta que um princípio que guia uma boa argumentação [erística] precisa ser capaz de demonstrar algo ou refutar uma posição recorrendo apenas aos elementos que os próprios interlocutores introduzem no diálogo. E essa capacidade de demonstrar e refutar recorrendo apenas aos referidos elementos é uma das características marcantes do diálogo *Eutidemo*.

O diálogo *Eutidemo*, na intenção de demonstrar a erística, é apresentado como uma batalha verbal envolta por uma boa dose de humor em que Eutidemo e Dionisodoro apresentam suas manobras argumentativas como se fossem “jogo e dança” com as palavras, formando argumentos ardilosos na intenção de obter a vitória na argumentação. Santos (2008) afirma que o *Eutidemo* apresenta um catálogo de sofisma<sup>1</sup> “dramaticamente suportado pela hilariante narrativa de exibição de dois praticantes da arte” (SANTOS, 2008, p. 31).

Além da erística ser investigada no *Eutidemo* como uma forma de argumentar ou como uma arte de discutir que utiliza sofismas de modo que o diálogo é conduzido com fins de levar os interlocutores a desistirem de continuar dialogando, vale destacar o momento em que o *Eutidemo* foi escrito, bem como o estado em que Platão se encontrava mentalmente ao escrever o *Eutidemo*.

Segundo Nails (2011), o diálogo *Eutidemo* foi escrito por Platão, no momento em que ele estava pensando sobre suas perspectivas de formação, destacando a educação mais refinada da época que era a educação oferecida pelos sofistas, sendo essa educação a que ocorria em Atenas no final do séc. V. Os sofistas eram residentes estrangeiros que conseguiram fama e riqueza ensinando técnicas de persuasão, envoltas de alto estilo retórico. Essas técnicas de persuasão eram de extrema importância para os jovens conseguirem a inserção e a permanência com êxito na vida pública, especialmente para falarem nas assembleias e nos tribunais (NAILS, 2011, p. 18). Partindo deste ponto de vista, é possível destacar a erística como uma ferramenta

---

<sup>1</sup> Sofisma é uma designação aristotélica e não platônica, porém o *Eutidemo* é um exemplo dos sofismas descritos por Aristóteles nos *Tópicos*. Ver nota 11.

útil e necessária para os sofistas ensinarem as técnicas de persuasão e refutação, assim como ela também é uma ferramenta extremamente útil e necessária para quem desejasse obter êxito na vida pública.

Essa erística platônica que auxiliará os sofistas a educarem os jovens para se inserirem na vida pública será melhor entendida ao analisar o diálogo *Eutidemo*, mediante a demonstração erística oferecida por Platão. E corroborando a erística demonstrada no *Eutidemo*, é possível observar que ela está presente em outro diálogo, o *Mênon*, diálogo bem próximo cronologicamente daquele, onde é possível também observar essa forma de argumentar por meio da persuasão e refutação, bem como do entorpecimento que causam esses argumentos, durante a discussão de Sócrates com *Mênon* pela busca da definição de virtude.

Segundo a cronologia aproximada dos diálogos, o *Eutidemo* e o *Mênon* foram escritos próximos. Como destaca Iglésias (2013, p.7), o *Eutidemo* aparece, em geral, como pertencente a um grupo de que fazem parte *Menexeno*, *Mênon* e, às vezes, o *Górgias*. Assim sendo, a escrita do *Mênon* parece coincidir com regresso de Platão de sua primeira viagem à Sicília e também com a abertura da Academia (AUGUSTO, 1997, p. 211). Corroborando o pensamento de Augusto (1997, p. 211), Cordero (2011, p.164-165) aponta que a escrita do *Mênon* ocorreu após a abertura da Academia, momento em que os diálogos se tornaram mais doutrinários, sendo neste período que estão situadas “as obras das quais extraem os historiadores da filosofia ‘a’ filosofia de Platão, ou seja, a grande essência do pensamento platônico, ou a verdadeira filosofia de Platão”.

Além do *Eutidemo* e do *Mênon*, outro diálogo em que a erística aparece, mais especificamente, onde o papel do erístico é delimitado e sua diferença e semelhança com o sofista é no *Sofista*, diálogo este que busca uma definição para esta terminologia. Neste citado diálogo, são apresentadas e descritas as pessoas que praticam a erística, especialmente por meio do erístico mercenário da quinta definição e do erístico refutador da sexta definição; é ainda mister destacar que o *Sofista* foi um diálogo escrito posteriormente aos diálogos *Eutidemo* e *Mênon*, quando Platão já estava com idade mais avançada e com suas ideias bem mais consolidadas.

Veremos detalhadamente neste capítulo como a erística platônica é demonstrada no *Eutidemo* mediante o sentido mais puro de erística - aquele que aceita qualquer tipo de argumentação, mesmo os mais falaciosos e absurdos, chegando a aceitar os maiores disparates possíveis, para cumprir seu objetivo que consiste em levar o oponente a desistir de continuar a discussão.

Posteriormente, veremos como a erística é apresentada no *Mênon*, por meio de um sentido mais plural com argumentos um pouco mais elaborados; porém, sem perder a essência da erística que é calar o adversário, mesmo que seja apenas por um tempo, destacando o poder entorpecedor que os argumentos erísticos possuem, além do paradoxo erístico ou paradoxo do *Mênon*.

E, para finalizar a erística platônica, veremos como ela é delineada no *Sofista*, mediante a demarcação da função do sofista ou da natureza do sofista e de sua linha tênue para a demarcação da função do erístico; e, especialmente, como ocorre esta demarcação na quinta e na sexta definição, por meio da busca da definição de sofista, sendo o sofista próximo em diversos sentidos do erístico. Ademais, verificaremos a importância da educação oferecida pelos sofistas, especialmente para aqueles que desejavam ser habilidosos em erística.

## 1.2 A demonstração erística no *Eutidemo*

Essa modalidade de disputa verbal com a intenção exclusiva de vencer a discussão a qualquer preço, denominada erística, é praticada especialmente por alguns sofistas. Ela pode

ser observada de maneira detalhada no diálogo *Eutidemo*, mais especificamente, por meio das personagens Eutidemo<sup>2</sup> e Dionisodoro que são habilidosas na prática do convencimento dentro de uma disputa verbal. Essa habilidade que Eutidemo e Dionisodoro possuem se evidenciará cada vez mais no diálogo *Eutidemo*. Conforme o diálogo ocorre, eles tentam a todo custo demonstrar a erística, recorrendo a uma espécie de jogo com as palavras, formando argumentos convincentes, ou aparentemente convincentes, para levar os interlocutores a desistirem da discussão.

Neste diálogo, será possível observar os argumentos erísticos, argumentos estes que levam os interlocutores a uma refutação ou a uma aparente refutação. É no *Eutidemo* que os irmãos Eutidemo e Dionisodoro utilizam esses argumentos com a pretensão de confundir seus interlocutores, tentando sempre o sucesso na argumentação, ou pelo menos um aparente sucesso. Ou seja, eles tentam sempre convencer o oponente de que seu ponto de vista está correto, mesmo que os argumentos não sejam verdadeiros, já que na erística são aceitos argumentos verdadeiros e argumentos falsos, desde que eles levem os interlocutores a desistirem da discussão (SZLEZÁK, 2005, p. 125).

O que é necessário nesta modalidade de disputa verbal é levar os interlocutores a ficarem sem respostas para tais argumentos, independentemente da natureza dos mesmos, pois, em uma discussão erística, é vencedor quem leva seus interlocutores a ficarem “paralisados”, ou seja, entorpecidos pela argumentação, ficando sem condições de dar continuidade ao diálogo (SZLEZÁK, 2005, p. 125).

Platão apresenta o diálogo *Eutidemo* por meio de uma narração realizada por Sócrates sobre uma discussão que ocorreu no Liceu no dia anterior, narração esta que apresenta como personagens principais Eutidemo, Dionisodoro, Clíneas<sup>3</sup>, Ctesipo<sup>4</sup> e Sócrates. E essa narração é realizada devido à curiosidade de Críton em saber quem são Eutidemo e Dionisodoro.

---

<sup>2</sup> A historicidade dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro é objeto de controvérsia. A favor de uma existência real e não somente fictícia de Eutidemo, são invocados textos de Platão (*Crátilo*, 386d) e de Aristóteles (*Retórica* II 24 e *Refutações Sofísticas* XX), que citam o nome de Eutidemo. A tese atribuída por Platão a Eutidemo no *Crátilo* não aparece no diálogo *Eutidemo*, o que reforçaria a tese da historicidade do personagem. Mas os argumentos que Aristóteles cita como sendo de Eutidemo poderiam, para muitos, advir do *Eutidemo* de Platão, assim como a menção aos dois irmãos nos *Memoráveis* de Xenofonte (IGLÉSIAS, 2013, p. 22). Nos *Memoráveis*, Dionisodoro aparece como mestre dos generais (*Memoráveis* III, I,1). Isto porque, Dionisodoro aprendeu as táticas para ser general, porém, Sócrates o adverte que, para ser um bom general, não basta ter apenas tática, é necessário que ele seja capaz de proceder a todo tipo de preparativo para a guerra, como tratar dos mantimentos dos soldados, ser engenhoso, ativo, cuidadoso, forte e perspicaz, amável e rude, simples e decidido, cauto e ardiloso, pródigo e ambicioso, generoso e egoísta, perito em defesa e também em ataque, além de outras qualidades naturais (*Memoráveis*, I, I, 6-7). Parece que Dionisodoro levou isso muito a sério, pois, no *Eutidemo*, ele é apresentado como tendo habilidade em tudo, na luta com o corpo e na luta com as palavras, bem como é apresentado seu irmão Eutidemo, no diálogo *Eutidemo*. Porém, nos *Memoráveis*, aparece também um Eutidemo, mas, como destacado na nota 15 (*Memoráveis*), não se sabe ao certo de qual deles se trata. Contudo, parece não ser o mesmo Eutidemo do diálogo platônico *Eutidemo*, nem o Eutidemo irmão de Lísias citado na *República* em 328b. O Eutidemo presente nos *Memoráveis* parece ser o mesmo Eutidemo de quem fala Platão no *Banquete*. Então, pegando como referência o Eutidemo e o Dionisodoro, personagens dos *Memoráveis*, Dionisodoro parece ser o mesmo do diálogo *Eutidemo*, porém, é incerto se o Eutidemo é o mesmo do diálogo *Eutidemo*, ou seja, sua historicidade continua sendo objeto de controvérsia (*Memoráveis*, nota 15).

<sup>3</sup> Todas as informações sobre Clíneas, filho de Axíoco, são as informações contidas no diálogo *Eutidemo* (IGLÉSIAS, 2013, p. 22).

<sup>4</sup> Ctesipo é um dos personagens que toma parte nas conversações do *Lísias* onde é mencionado que ele é primo de Menexeno (306d). Ele é mencionado também no *Fédon* (59b) entre os presentes juntos a

No diálogo *Eutidemo*, Platão aponta os irmãos Eutidemo e Dionisodoro como dois homens sábios, detentores de grande habilidade erística, como demonstrado na fala de Sócrates, logo no início de diálogo, ao explicar a Críton<sup>5</sup> quem eles dois são. Sócrates destaca que eles, além de serem bons lutadores, são especialmente habilidosos com as palavras e bons refutadores, como segue na passagem 272a: “... ninguém será capaz de sequer erguer-se contra eles, de tal forma tornaram-se hábeis em lutar com palavras e em refutar completamente o que, a cada vez, é dito, de forma semelhante se for falso ou se for verdadeiro”.

E, logo em seguida, Sócrates demonstra o desejo de aprender a erística com eles, não sendo possível saber se Sócrates realmente quer aprender a erística, ou está apenas se valendo de sua ironia para fazer com que Eutidemo e Dionisodoro demonstrem a erística a todos ali presentes. E é exatamente nesta parte do diálogo *Eutidemo* que o termo erística aparece pela primeira vez, como demonstrado na passagem 272b: “É que esses dois eles mesmos, sendo, por assim dizer, velhos, iniciaram-se nesse saber que eu desejo, a erística...”.

O termo erística é mencionado pela primeira vez no *Eutidemo* quando Sócrates aponta o desejo de aprendê-la, e Sócrates aponta também que Eutidemo e Dionisodoro começaram a ter interesse pela erística depois de velhos: que eles primeiro foram habilidosos na luta física e, posteriormente, tornaram-se habilidosos na luta argumentativa, sendo hoje bons lutadores em tudo. Ou seja, Eutidemo e Dionisodoro primeiro foram bons lutadores e depois se tornaram bons argumentadores e refutadores. Isso pode ser confirmado nos *Memoráveis* de Xenofonte (III, I, 1) que apresenta Dionisodoro como mestre dos generais e detentor de conhecimento sobre as táticas de ser um bom general; porém, Sócrates aconselha-o que, além das táticas de guerra, ele precisa ser bom em outros pontos, como saber ser cauto e artiloso.

Parece que Dionisodoro realmente ouviu os conselhos de Sócrates apresentados nos *Memoráveis* e, depois de ser um bom general, com o passar do tempo, também se tornou bom em diversas outras coisas, chegando na velhice a ser um bom “lutador com as palavras”. Em suma, depois de velho tornou-se um bom erístico. Além disso, fica confirmado em 272a que os argumentos erísticos podem ser verdadeiros ou falsos, e que o bom praticante da erística precisa conseguir refutar todos os argumentos oferecidos, sejam esses argumentos de qualquer natureza.

Diante do exposto por Sócrates no supracitado (*Eutidemo*, 272a e 272b), é possível confirmar que a erística é uma forma ou técnica argumentativa, ou, ainda, uma modalidade de disputa verbal, com um interesse determinado, que consiste em levar o oponente a ficar sem palavras em uma discussão, ou seja, levar o oponente ao silêncio total. Sendo assim, em um diálogo baseado na erística, o importante é a vitória na discussão, não considerando se os argumentos utilizados são verdadeiros ou falsos. Isto é, qualquer argumento que leve o oponente a não conseguir dar continuidade à discussão pode ser empregado, mesmo que esses argumentos sejam formulados artilosamente, por meio de raciocínios capciosos e, até mesmo, baseados em falácias. O importante é que o oponente seja persuadido e fique sem conseguir oferecer uma resposta ao argumento posto.

Para melhor compreender a erística, Sócrates pede a Eutidemo e Dionisodoro que façam uma demonstração erística.

Disse eu [Sócrates] então: Eutidemo e Dionisodoro, decididamente, por todos os meios, sede agradáveis a estas pessoas, e, em atenção a mim, fazei essa

---

Sócrates, no dia de sua morte. Não há informações sobre Ctesipo fora dos diálogos platônicos (IGLÉSIAS, 2013, p. 22).

<sup>5</sup> Críton é amigo de Sócrates, aparecendo como interlocutor de Sócrates, não apenas no *Eutidemo*, mas também no *Fedro* e no *Críton*. Na Apologia (33d, 38b), Críton é mencionado entre os presentes no julgamento e como um dos que se oferecem para pagar a multa de trinta minas para a liberação de Sócrates (IGLÉSIAS, 2013, p. 22).

demonstração [erística]! Fazer a demonstração da maior parte <de vosso saber> é evidentemente que não é pequena tarefa (*Eutidemo*, 274e).

E, para demonstrar essa erística na prática, Eutidemo e Dionisodoro determinam o tema, ou os temas, para discutir com uma ou mais pessoas. É possível citar como exemplo o início desta demonstração, mediante o diálogo com o jovem Clíncias, em torno da questão do saber e da aprendizagem. Nesta demonstração, Eutidemo e Dionisodoro baseiam seus argumentos em homonímias.

Eutidemo inicia a demonstração através da seguinte pergunta a Clíncias: “Clíncias, quem são, dentre os homens, os *manthánontes*: os *sophoí* ou os *amatheís*?” (*Eutidemo*, 275d), sendo os *manthánontes* os que aprendem/os que compreendem; os *sophoí* os que sabem/os inteligentes; e os *amatheís* os que ignoram/os estúpidos. Já na primeira pergunta, Clíncias fica rubro, com dificuldades para responder e cai em aporia. E Dionisodoro dirige-se a Sócrates, dizendo que tanto faz o menino responder *sophoí* ou *amatheís*, pois qualquer que seja a resposta, ele será refutado (*Eutidemo*, 275e).

Após esse primeiro momento de aporia, Clíncias oferece como resposta os *sophoí*, ou seja, aqueles que aprendem eram os inteligentes (*Eutidemo*, 276a). E Eutidemo questiona se Clíncias aprende com seu mestre aquilo que ele já sabia ou o que ele não sabia (*Eutidemo*, 276a-b). Diante do questionamento de Eutidemo, Clíncias muda sua resposta e diz que não são os *sophoí*, e sim, os *amatheís* que *manthánousin* (*Eutidemo*, 276b), ou seja, não são os sábios, e sim, os ignorantes que aprendem.

Dionisodoro dá continuidade ao diálogo, a fim de levar o jovem Clíncias ao silêncio, questionando-o, se, em todas as vezes que um mestre de escrita recita uma lição, quem compreende a lição são os *sophoí* ou os *amatheís*. E Clíncias oferece como resposta os *sophoí*, assim como na primeira resposta oferecida. E Dionisodoro continua seu questionamento, indagando o garoto que, há pouco, havia respondido a Eutidemo que eram os *amatheís* e não os *sophoí* (*Eutidemo*, 276c). E, para confundir ainda mais Clíncias, Eutidemo questiona se os que aprendem/que compreendem aprendem/compreendem as coisas que conhecem ou as coisas que não conhecem (*Eutidemo*, 276d). Voltando-se apenas a Sócrates, Dionisodoro aponta que esta questão é tal como a questão anterior.

E Clíncias responde da mesma maneira que respondeu anteriormente: que os que aprendem aprendiam as coisas que ainda não conheciam. Assim como no caso anterior, Eutidemo vai introduzindo argumentos que levam Clíncias a mudar sua resposta (*Eutidemo*, 277a-b).

Continuando como um jogo argumentativo, Dionisodoro toma a palavra rapidamente e faz com que Clíncias ora opte por uma resposta, ora por outra resposta (*Eutidemo*, 277b-c). Logo em seguida, sem dar nenhuma trégua ao jovem Clíncias, Eutidemo entra novamente na discussão, a fim de derrubá-lo de vez; porém, Sócrates, observando o desespero do garoto, toma a palavra e explica a Clíncias que os dois homens estão apenas fazendo uma brincadeira com ele, um jogo de palavras, como base na homonímia do termo *manthánein*:

Os homens dão o nome “*manthánein*”, por um lado, a algo tal qual o seguinte: quando alguém, não tendo a princípio nenhuma ciência sobre certa coisa, em seguida, posteriormente, adquire essa ciência; por outro lado, dão o mesmo <nome> também quando <alguém>, já tendo essa ciência, com essa mesma ciência examina essa mesma coisa, seja ela objeto de ação ou do discurso... (*Eutidemo*, 277e–278a).

Nesta primeira parte do diálogo, já é possível perceber que a erística possui o poder de confundir o interlocutor, deixando-o sem saída, como aconteceu com Clíncias que era levado

por Eutidemo e Dionisodoro por meio de um jogo de palavras, baseado na homonímia da palavra *manthánontes*, a ora oferecer uma resposta e ora oferecer outra. Esse pode ser considerado o primeiro passo de Eutidemo e Dionisodoro para provar/demonstrar a erística, como destaca Iglésias (2013):

A argumentação erística consegue “provar” que nem os sábios, nem os ignorantes, nem os inteligentes, nem os estúpidos podem aprender; que não se pode aprender nem o que se sabe, nem o que não se sabe; e que aquele que sabe as letras, uma a uma, ao pensar que aprende os discursos que se fazem com elas, estaria aprendendo o que, afinal, já se sabe (IGLÉSIAS, 2013, p. 15).

Nesta primeira parte do diálogo, entre Eutidemo e Dionisodoro com Clíneas, já é possível perceber que os irmãos iniciaram a demonstração erística, porém, Sócrates não fica satisfeito e pede que eles realmente demonstrem a erística. Então, Sócrates, logo após explicar a Clíneas a questão da homonímia da palavra *manthánein* e dar continuidade ao diálogo com Clíneas para aliviá-lo dos dois homens, devolve a palavra a Eutidemo e Dionisodoro, para que eles possam demonstrar realmente a erística. Porém, o diálogo não terá mais Clíneas como o interlocutor, pois ele será substituído por Sócrates e Ctesipo. Contudo, o belo jogo de palavras, com argumentos capciosos, na intenção de demonstrar a erística, conforme solicitado por Sócrates no início do diálogo, continua por uma longa parte.

Nesta segunda parte do diálogo, Sócrates começa a debater com Eutidemo e Dionisodoro, questionando-os e cobrando-os que demonstrem a erística. É nesta parte também que Ctesipo debate com os irmãos e reforça o pedido de Sócrates sobre a demonstração da erística, tornando, assim, essa parte mais longa e com mais argumentos que na discussão anterior que teve apenas Clíneas como interlocutor.

Para argumentar com Sócrates e Ctesipo, Eutidemo e Dionisodoro utilizam novamente argumentos baseados em homonímias na intenção de demonstrar a erística, porém, ela não é a única “técnica” ou “manobra” argumentativa utilizada por eles; eles recorrem também a outra “técnica” ou “manobra” argumentativa que são os argumentos baseados em ambiguidades de sintaxe.

Além de utilizarem essas manobras argumentativas, homonímias e ambiguidades de sintaxe e ainda possuírem Sócrates e Ctesipo como interlocutores empenhados na discussão, eles tornam o diálogo mais rico, com um número maior de argumentos, comparados aos argumentos utilizados na discussão com Clíneas, abordando alguns temas, e não apenas um, como feito antes com Clíneas. Desta maneira, Eutidemo e Dionisodoro podem levar os interlocutores ao cansaço, conseguindo assim, a vitória na discussão - o objetivo geral da erística.

Para debater com Sócrates e Ctesipo, Eutidemo e Dionisodoro oferecem como primeiro tema a impossibilidade da mudança e, logo em seguida, como um segundo tema, a impossibilidade do falso. E, dando sequência à discussão, os irmãos recorrem novamente à questão da homonímia de uma palavra, assim como fizeram com o jovem Clíneas. Porém, eles não continuam com a homonímia da palavra *manthánein* e escolhem a palavra *noounta* que significa “coisas que percebem/coisas que significam” (*Eutidemo*, 287d).

Toda a discussão em torno da homonímia da palavra *noounta* causou grande irritabilidade em Ctesipo, como pode ser observado na passagem 288b: “E disse Ctesipo: coisas maravilhosas dissestes, homens de Túrio, ou de Quios, ou de onde quer que sejam, e como quer que vos agrade ser chamado! Como pouco vos importa ficar falando a torto e a direito” (*Eutidemo*, 288b).



Além da irritabilidade de Ctesipo, também é possível observar nesta passagem que ele começa a agir eristicamente, pois a discussão estava ocorrendo sobre a questão das coisas que percebem/coisas que significam, e Ctesipo introduz na discussão a origem dos irmãos, acusando-os de falarem a torto e a direito. Sócrates, observando que ele estava prestes a perder as estribeiras com Eutidemo e Dionisodoro, toma a palavra, na tentativa de acalmar Ctesipo, assim como fez com Clínias anteriormente:

E eu, temendo que viessem insultos, de novo acalmava Ctesipo, e disse: Ctesipo, as coisas que estava dizendo agora mesmo para Clínias, essas mesmas também digo para ti, <isto é>, que não sabes que o saber dos estrangeiros é espantoso. Só que não estavam dispostos a nos fazer uma demonstração usando de seriedade; estavam, isso sim, imitando Proteu, o sofista egípcio, embasbacando-nos com seus truques mágicos. Nós então, de nossa parte, imitaremos Menelau, e não largaremos os dois homens até que se mostre claramente a nós, naquilo em que eles mesmos são sérios. Pois creio que ambos aparecerão como algo extraordinariamente belo quando começarem a ser sérios. Vamos, pois, implorar-lhes, encorajá-los e suplicar-lhes que se mostrem claramente. Eu, de fato, estou decidido, eu mesmo, a, de novo, mostrar o caminho de como lhes suplico que se mostrem a mim (*Eutidemo*, 288b-c).

Após acusar Eutidemo e Dionisodoro de não estarem agindo seriamente para demonstrar a erística, Sócrates continua conversando com Ctesipo por mais uma pequena parte do diálogo, discutindo sobre a questão da ciência buscada, porém, Sócrates não consegue explicar a Ctesipo o que é, e qual é a ciência buscada, caindo ele mesmo em aporia.

Assim que Sócrates cai em aporia, ele recorre a Eutidemo e Dionisodoro, solicitando que os irmãos levassem a discussão a sério, “e levando a sério, demonstrassem qual afinal era essa ciência que, em encontrando, passaríamos belamente o resto da vida” (*Eutidemo*, 293a). Os irmãos aceitam o pedido de Sócrates, e a discussão continua sobre o princípio de não contradição.

Com a continuidade da discussão por parte de Eutidemo e Dionisodoro, possuindo como tema o princípio de não contradição, Sócrates se recompõe de sua aporia e faz um questionamento sobre o princípio. Ele questiona como é possível afirmar que se sabe algo que não é verdadeiro. Diante do questionamento de Sócrates, os irmãos são levados a caírem em contradição, ou seja, Sócrates consegue colocar Eutidemo e Dionisodoro em um “sistema” de contradição onde um contradiz o outro como demonstrado na passagem 297a em que Eutidemo fala a Dionisodoro: “Estais arruinando meu argumento, e esse que aí está aparecerá como não sabendo, e como sendo ao mesmo tempo alguém que sabe e alguém que não sabe” (*Eutidemo*, 297a). E Dionisodoro ficou rubro, sem conseguir responder a seu irmão.

Estando Eutidemo e Dionisodoro apanhados em contradição, eles agindo eristicamente desviam o assunto; porém, o resultado não saiu como o esperado, pois os irmãos continuam caindo em contradição. Diante de estarem em completo estado de contradição, eles procuram eristicamente uma saída. Neste momento, Eutidemo e Dionisodoro ligeiramente introduzem vários disparates na discussão, e é justamente neste momento também que Ctesipo consegue dar prosseguimento à discussão, por meio de um jogo com as palavras, conseguindo apresentar tiradas brilhantes e agindo como um autêntico erístico.

Numa tentativa de reverter a situação, Eutidemo e Dionisodoro, agindo eristicamente, continuam o diálogo, porém, alteram a manobra argumentativa e baseiam seus argumentos em ambiguidades de sintaxe, como *sigônta lêgein*: é possível alguém estando em silêncio estar falando? E é com base nessa ambiguidade de sintaxe que a discussão continua até o fim.

Depois de Eutidemo e Dionisodoro oferecerem diversos argumentos para demonstrar a erística, sendo muitos deles verdadeiros absurdos, Sócrates fica entorpecido, paralisado, mudo, completamente sem reação. Porém, Ctesipo, mesmo estando desesperado, ainda exclama: “Bravo, Hércules, pelo belo discurso!” (*Eutidemo*, 303a). E Dionisodoro, agindo eristicamente, questiona se “Hércules é bravo, ou bravo é Hércules?” (*Eutidemo*, 303a). Diante desta última pergunta de Dionisodoro, Ctesipo elogia os dois homens pelos formidáveis argumentos e desiste da discussão, apontando que eles são homens insuperáveis em uma disputa verbal.

É exatamente este o momento que marca a vitória na discussão por parte de Eutidemo e Dionisodoro, pois, mesmo utilizando bons argumentos e muitos disparates, eles conseguiram levar todos os interlocutores a calarem-se.

Sócrates, continuando sua narração a Críton, aponta que os irmãos Eutidemo e Dionisodoro conseguiram a vitória na discussão por terem conseguido deixar todos os interlocutores calados, ou seja, naquele momento, eles conseguiram demonstrar a erística, como segue na passagem 303b-c do diálogo *Eutidemo*:

Críton, não houve ninguém entre os presentes que não se desmanchasse em elogios ao argumento e aos dois homens, e por pouco não morreram de tanto rir, bater palmas, e rejubilar-se. Pois, no caso das <coisas ditas> anteriormente, a cada uma e a todas, somente faziam grande tumulto os admiradores de Eutidemo; nesse momento, porém, por pouco também as colunas do Liceu não a aplaudiram e se deleitaram com os dois homens. Eu mesmo me dispus de modo a concordar que jamais havia visto homens tão sábios (*Eutidemo*, 303b-c).

Então, Eutidemo e Dionisodoro conseguiram demonstrar a erística, praticando-a. Em uma discussão, eles ofereceram diversos argumentos que levaram o oponente ao silêncio, e, além disso, foram reconhecidos como verdadeiros sábios por obterem a vitória na discussão. Eles conseguiram levar os interlocutores ao silêncio, independentemente da natureza dos argumentos. Por isso, Sócrates aponta que eles obtiveram a vitória na discussão, porém, enfatiza a fragilidade dos argumentos erísticos, e a facilidade com que esses argumentos podem ser aprendidos (*Eutidemo*, 303e). Segundo ele, os argumentos oferecidos por Eutidemo e Dionisodoro possuem uma boa aparência, ou seja, possuem apenas plausibilidade e não verdade (*Eutidemo*, 306a). Isto confirma que os argumentos erísticos podem tanto ser verdadeiros quanto falsos, necessitando apenas serem razoáveis para convencer verdadeiramente ou aparentemente o interlocutor.

Pode-se perceber que a erística necessita de habilidades com argumentos e de argumentos ardilosos, porém, ela apresenta um ponto de fratura, pois, como seus argumentos não necessitam ser verdadeiros, esse convencimento pode não ser sustentado por muito tempo; além disso, a erística pode ser facilmente aprendida e colocada em prática, como destaca Sócrates na passagem 303e-304a do *Eutidemo*:

Mas o que é mais importante é que essas coisas <que fazeis> são tais e com tal arte são por vós inventadas, que em muito pouco tempo qualquer homem poderia aprendê-las. Eu mesmo dei-me conta <disso>, prestando atenção em Ctesipo, em quão rapidamente ele era capaz de vos imitar imediatamente (*Eutidemo*, 303e-304a).

Sócrates já tinha percebido isso durante o diálogo, no momento em que Ctesipo estava conseguindo oferecer respostas brilhantes aos questionamentos realizados por Eutidemo e Dionisodoro, destacando que Ctesipo era malandro e tinha aprendido essa malandragem com

Eutidemo e Dionisodoro. Isso fica claro nas palavras do próprio Sócrates, ao descrever a Críton, a esperteza e a sagacidade de Ctesipo:

E Ctesipo, como lhe era habitual, rindo a grandes gargalhadas, disse: Ó Eutidemo, teu irmão tomou a questão em dois sentidos, e está perdido e derrotado. E Clíneas [não estava discutindo nesta parte, apenas ouvindo], todo encantado, pôs-se a rir, de modo que Ctesipo tornou-se dez vezes maior. E o Ctesipo, parece-me, malandro como é, deles [Eutidemo e Dionisodoro] mesmos tinha sub-repticiamente captado essas coisas. Pois não é de outros homens de agora tal saber (*Eutidemo* 300d).

É nitidamente perceptível que a erística necessita de habilidades argumentativas, e que, na visão de Sócrates, ela pode ser facilmente aprendida e colocada em prática através da imitação, como Ctesipo fez desde que entrou na discussão. Porém, o diálogo apresenta um ponto crucial em que Ctesipo não consegue mais discutir com os eristas, ou seja, não consegue mais imitá-los. Isso fica claro no final do diálogo entre Eutidemo e Dionisodoro com Sócrates e Ctesipo, mais especificamente, na passagem final da discussão entre eles, onde Eutidemo e Dionisodoro estão demonstrando a erística para Sócrates, e Sócrates fica convencido de que eles conseguiram demonstrar a erística, chegando ao ponto de se calar. Porém, nesse momento, Ctesipo tenta dar continuidade ao diálogo, mas os eristas conseguem destruir o argumento de Ctesipo rapidamente, levando-o também ao silêncio. E é este silêncio, por parte de Sócrates e Ctesipo, destacando que não havia nenhum outro interlocutor para dar continuidade ao diálogo, que sinaliza o sucesso de Eutidemo e Dionisodoro no diálogo *Eutidemo*.

É possível perceber que, por meio de argumentos erísticos, é possível vencer uma discussão, especificamente por levar o oponente ou os oponentes a calarem-se. E é possível também perceber que os argumentos erísticos podem ser formulados de diversos modos: podem ser argumentos simples ou complexos; podem ser verdadeiros ou ardilosos; podem utilizar de ambiguidades ou não; entre muitos outros artifícios argumentativos - desde que cumpram sua função que é levar os interlocutores a ficarem sem condições de continuar discutindo, ou seja, levá-los ao silêncio total. E, como demonstrado no diálogo *Eutidemo*, Dionisodoro e Eutidemo conseguiram calar a todos os interlocutores, deixando-os perplexos, como que entorpecidos.

Todas as palavras, após a última fala de Ctesipo supracitada, foram elogios aos argumentos de Dionisodoro e Eutidemo, e não mais na tentativa de argumentar com os irmãos eristas. Como pode ser observado na fala de Sócrates, “por pouco também as colunas do Liceu não aplaudiram e se deleitaram com os dois homens” (*Eutidemo*, 303b), ou seja, os argumentos oferecidos por Dionisodoro e Eutidemo demonstraram plenamente a erística, pois as diversas tentativas de quebrá-los foram infrutíferas.

Os argumentos oferecidos por eles, mediante um jogo de palavras, foram tão envolventes que levaram Sócrates a descrevê-los por uma metáfora, segundo a qual eles seduziram todos os humanos e até as colunas de alvenaria do Liceu. Logo, confirmou-se que os argumentos erísticos possuem a função de levar os interlocutores ao silêncio, a desistirem de continuar a discussão, seja pelo cansaço ou pela falta de novos argumentos. Os interlocutores ficaram praticamente entorpecidos pelos argumentos e pela maneira por que esses argumentos foram oferecidos pelos eristas, ocorrendo um encantamento dos interlocutores pela fala dos eristas, como se os praticantes da erística possuíssem poderes mágicos para seduzir seus interlocutores. Desta maneira, Eutidemo e Dionisodoro conseguiram demonstrar que a erística cumpre exatamente sua função que é envolver os interlocutores na discussão até obter a vitória na discussão.

Diante da demonstração erística realizada por Eutidemo e Dionisodoro, conseguindo levar até Sócrates a ficar calado e perplexo, este ainda comenta que os dois homens conseguiram

fazê-lo chegar ao ponto de dizer que tinha disposição a concordar que nunca havia visto homens tão sábios, enfatizando que:

Ó bem-aventurados, vós dois, pela natureza maravilhosa <que tendes> vós que uma façanha tão grandiosa realizastes tão rapidamente e em tão pouco tempo! Certamente, Eutidemo e Dionisodoro, os vossos discursos têm muitas outras belezas. Mas, entre elas, o que é mais magnífico é que não vos importa absolutamente a maioria dos homens, mesmo os mais notáveis e de elevada reputação, mas vos <importam>, sim, apenas os semelhantes a vós. Pois eu bem sei que, esses argumentos, pouquíssimos apreciariam, e homens semelhantes a vós, enquanto os outros os ignoram de tal modo, que bem sei que se envergonhariam, antes, de refutar os outros com tais argumentos, que de serem eles mesmos refutados (*Eutidemo*, 303c-e).

Sócrates reconhece que Eutidemo e Dionisodoro são homens sábios, e que eles conseguiram demonstrar a erística. Porém, ainda justifica a fragilidade dos argumentos erísticos, pois, na argumentação erística, não é levada em conta a natureza dos argumentos utilizados. Muitos argumentos utilizados em uma discussão erística poderiam até envergonhar algumas pessoas ao utilizá-los, por serem ambíguos, ricos em falácias e ardilosos; lembrando que os argumentos erísticos não precisam ser verdadeiros e, sim, ter plausibilidade, conforme afirma Sócrates no diálogo *Eutidemo*, na passagem 305e-306a, quando Críton aponta que não há como negar que a fala de Eutidemo e Dionisodoro possui alguma plausibilidade, e Sócrates responde que “efetivamente assim é, Críton, plausibilidade, antes que verdade” (*Eutidemo*, 306a).

Diante da análise do *Eutidemo*, é possível assinalar que a erística é uma técnica argumentativa, uma forma de raciocínio, utilizada em uma discussão, por meio de uma disputa verbal, na intenção exclusiva de vencer o oponente, possuindo o poder de confundir e/ou convencer os interlocutores, deixando-os sem argumentos e/ou disposição para continuar o diálogo. Isso ocorre por vias de um jogo com as palavras, jogo este que é configurado por argumentos plausíveis, envolventes, capciosos, falaciosos e, até mesmo, por disparates de qualquer tipo. Em Platão, isso fica claramente demonstrado no transcórre de todo o diálogo *Eutidemo*. O referido diálogo cumpre exatamente a solicitação que Sócrates fez aos irmãos Eutidemo e Dionisodoro logo no início: a solicitação de demonstração erística, e os irmãos conseguiram demonstrar com êxito, agindo como eristas<sup>0</sup>.

### 1.3 O paradoxo erístico e o poder entorpecedor da erística apresentados no *Mênon*

Após analisar como a erística foi demonstrada no *Eutidemo*, assinalando suas principais características, em sua forma mais pura, é possível observar que ela também foi utilizada em outro diálogo denominado *Mênon*. *Mênon* é um diálogo que investiga se a virtude pode ser ensinada, e isso se dá por intermédio da discussão entre Sócrates e Mênon<sup>6</sup>, com participação

---

<sup>6</sup> Mênon é da cidade de Farsalo, na Tessália. Ele pertencia a uma família da nobreza que teve importantes ligações com a Pérsia e também com Atenas (IGLÉSIAS, 2012, p. 14).

de dois outros personagens: o escravo de Mênon<sup>7</sup> e Ânito<sup>8</sup>. Porém, a erística aparece especificamente na discussão entre Sócrates e Mênon.

Sócrates e Mênon estão realizando uma investigação sobre a virtude. Tudo começa quando Mênon questiona se a virtude é coisa que se ensina (*Mênon*, 70a). Segundo Augusto (1997, p. 211-212), mencionando Xenofonte (*Anábise*, III, 21-26), esse questionamento de Mênon é devido a sua vontade de enriquecer e conseguir a amizade dos poderosos, a fim de ser capaz de se livrar da punição pelos atos injustos que ele cometera, além disso, Mênon queria ser um comandante para obter vantagens. Para conseguir os seus objetivos, Mênon utilizava de “perjúrio e fraude”, sendo ele hábil em “inventar mentiras” (AUGUSTO, 1997, p. 212).

Mênon parece agir como um erístico, como será acusado por Sócrates posteriormente. Voltando ao diálogo, diante desse primeiro questionamento de Mênon, Sócrates responde dizendo não saber a resposta para tal pergunta, pois, antes de saber se a virtude é coisa que se ensina, é necessário saber exatamente o que é a virtude, ou seja, é preciso saber a definição de virtude.

Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com os meus concidadãos da mesma carência no que refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível? (*Mênon*, 71b).

Sócrates nega ter conhecimento, porém, se propõe a investigar o que é a virtude com Mênon. Esse ato socrático de negar o conhecimento reside na crença socrática de que “ele satisfaz o antecedente do subsequente condicional, com virtude sendo substituída pelo  $x$ ”, ou seja, se de modo algum se sabe o que é  $x$  (virtude), não se pode saber coisa alguma sobre  $x$  (virtude) (FINE, 2013, p. 238-239).

Fine (2013) descreve o ato supracitado, confirmando que, antes de saber algo sobre alguma coisa, é necessário saber exatamente o que esta coisa é, conceituando-o como o “Princípio de Prioridade do Conhecimento o Que”, sendo esse princípio resumido em três regras:

- (A) Se não se tem ideia do que  $x$  é – de modo algum se tem crenças sobre  $x$  – então não se pode (pretender) dizer coisa alguma sobre  $x$  (FINE, 2013, p 239).
- (B) Se de modo algum se sabe qual a definição de  $x$ , não se pode (pretender) dizer coisa alguma sobre  $x$  (FINE, 2013, p 240).
- (C) Se de modo algum se conhece a definição de  $x$ , não se pode conhecer coisa alguma sobre  $x$  (FINE, 2013, p. 241).

Sócrates assume não saber o que é a virtude, porém, mesmo não sabendo, ele tem o desejo de saber e a pretensão de continuar o diálogo, investigando o que é a virtude para

---

<sup>7</sup> O escravo de Mênon é um personagem anônimo, certamente escolhido por ser “qualquer um”, por ser uma pessoa que nunca passou por algum ensinamento sistemático. Porém, como “qualquer um” fala uma língua, neste caso a língua grega, instrumento da dialética, ele foi escolhido para aquele momento da discussão (IGLÉSIAS, 2012, p.16).

<sup>8</sup> Ânito foi um dos acusadores de Sócrates, sendo ele o mais poderoso de todos, no processo que resultou na condenação e morte de Sócrates. Ele foi um dos novos políticos que surgiu na época da Guerra do Peloponeso, vindo de uma classe não aristocrática, como a de artesão. Ânito possuía uma grande fortuna, proveniente de seu curtume, e chegou a uma posição de destaque na política graças a sua atuação na derrubada da tirania dos trinta que resultou na restauração da democracia (IGLÉSIAS, 2012, p. 16).

posteriormente ter condições de investigar se ela pode ser ensinada ou não. Sendo assim, Sócrates pede a Mênon que lhe diga o que é a virtude: “Mas tu mesmo, Mênon, pelos deuses! Que coisa afirmas ser a virtude?” (*Mênon*, 71d). E nesta busca, para saber o que é exatamente a virtude, Mênon oferece três respostas a Sócrates.

A primeira resposta é oferecida por Mênon por intermédio de uma enumeração de virtudes (*Mênon*, 71e-72a), e Sócrates refuta a resposta oferecida, dizendo que a definição deve dar conta da unidade de uma multiplicidade (*Mênon*, 72b). Já na segunda resposta, Mênon tenta definir virtude de maneira geral, dizendo: “que outra coisa seria senão ser capaz de comandar os homens? Se é virtude pelo menos que procuras uma coisa única para todos os casos” (*Mênon*, 73d). Sócrates também refuta essa definição de Mênon, destacando que uma definição deve visar à unidade da multiplicidade, não podendo confundir sua definição com suas variedades nem com suas espécies. E, na tentativa de melhor explicar esta questão a Mênon, Sócrates recorre a um exemplo, o de definição de figura (*Mênon*, 74d).

No exemplo da definição de figura, Sócrates aponta que a figura pode ser redonda, porém, a redondeza não é a definição de figura, pois a figura pode ter diferentes formatos. O mesmo se dá com a cor: a figura pode ser branca, contudo, o branco não é definição de figura, pois a figura pode ser de diversas cores. Então Sócrates questiona Mênon:

Que então é isso, afinal, isso cujo nome é figura? Tenta dizer. Ora, se alguém que te pergunta dessa forma, seja sobre a figura, seja sobre a cor, dissesse: “mas nem mesmo compreendo o que queres, homem, e tampouco sei o que queres dizer”, talvez ele se espantasse e dissesse: “não compreendes que procuro <aquilo que é> o mesmo em todas essas coisas?” Ou tampouco nesses casos serias capaz, Mênon, de responder, se alguém te perguntasse: “é que é, no redondo e no reto e nas outras coisas que chamas figuras, aquilo que é o mesmo em todas elas?” Tenta responder, a fim de que seja um exercício para ti também em relação à resposta sobre a virtude (*Mênon*, 75a).

Mênon então pede que o próprio Sócrates ofereça a resposta (*Mênon*, 75b). E Sócrates afirma: “seja, pois, figura, para nós, o único entre os seres que acontece sempre de acompanhar a cor” (*Mênon*, 75b), e questiona a Mênon, “isso te é suficiente, ou é de outra maneira que procedes à pesquisa?” (*Mênon*, 75b), e completa sua fala apontando que ficaria contente se Mênon falasse sobre a virtude da mesma maneira que ele falou sobre a figura (*Mênon*, 75c).

Mênon aponta que a definição de Sócrates sobre a figura foi ingênua, pois ele definiu como aquilo que acompanha a cor, e se caso a pessoa não soubesse o que é a cor? (*Mênon*, 75c). Sócrates introduz no diálogo a erística e a dialética, mais especificamente como responderiam os erísticos, e como responderiam os dialéticos sobre questões desse tipo, como segue na passagem seguinte:

A verdade, acredito eu. E, mais, se aquele que me interroga fosse um desses sábio hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: “está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me”. Mas, se é o caso, como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética. Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe, tentarei, pois, também eu falar assim contigo. Dize-me pois: “há algo que dás o nome de “término”? Quero dizer <com isso> algo tal como limite e extremidade. Com todas essas palavras, estou querendo dizer algo que é o mesmo (*Mênon*, 75c-e).

Sócrates aponta a diferença entre erística e dialética, e resolve agir dialeticamente com Mênon, todavia, esse “agir dialeticamente” parece uma manobra argumentativa erística por que Sócrates está tentando confundir o interlocutor para deixá-lo sem saída. Entretanto, Sócrates oferece uma definição de figura “onde o sólido termina, isso é uma figura” (*Mênon*, 76a). E Mênon solicita a definição de cor. E assim a discussão segue até Mênon oferecer a terceira resposta sobre o que é a virtude.

Nesta terceira definição, Mênon define a virtude segundo a visão do poeta que é “regozijar-se com as coisas belas e poder <alcançá-las>” (*Mênon*, 77b). E Sócrates não fica satisfeito com a definição de virtude oferecida por Mênon, e volta à questão da parte e do todo e questiona Mênon em diversos aspectos, levando-o a cair em aporia, ou seja, ficando sem respostas aos questionamentos de Sócrates, como descrito pelo próprio Mênon:

Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres em aporia e levares também os outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto, como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois, se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro (*Mênon*, 80 a-b).

Sócrates age como um erista, ele envolve Mênon na discussão, como se ele tivesse poderes mágicos para entorpecer Mênon, deixando-o totalmente sem saída, ou seja, sem condições de oferecer qualquer resposta que seja a Sócrates. O grande destaque do *Mênon*, no que faz referência à erística, é exatamente este poder de enfeitiçar o oponente levando-o a cair em aporia. Esse encantamento faz com que o oponente seja persuadido e fique sem condições de oferecer respostas, cumprindo assim o objetivo geral da erística, que é deixar o adversário sem argumentos para continuar o diálogo. Se fosse uma discussão exclusivamente erística, ela acabaria neste momento, marcada pelo silêncio de Mênon e a vitória de Sócrates, por conseguir deixar Mênon impotente frente à discussão.

Porém, mesmo Sócrates agindo de forma erística, parece que essa erística está envolta por uma dialética, vez que Sócrates não toma para si a vitória erística e continua o diálogo. Ele aponta que não é sem ele mesmo cair em aporia que leva os outros também ao mesmo, e volta à questão a ser investigada, a virtude. Dizendo que não sabe o que é a virtude, porém, está disposto a examinar e procurar junto a Mênon o que possa ser a virtude (*Mênon*, 80d).

Diante da disposição de Sócrates para investigar o que é a virtude, Mênon questiona de que modo Sócrates pode procurar aquilo que ele não sabe absolutamente o que é, pois, de que modo é possível procurar um tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? “Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias?” (*Mênon*, 80d). Nessa passagem, Mênon aponta a aporia sofística da impossibilidade de adquirir conhecimento, por vias de um paradoxo, denominado paradoxo erístico, ou paradoxo do *Mênon*, ou ainda paradoxo do conhecimento.

Esse paradoxo erístico ocorre porque Mênon assume uma posição ofensiva frente a Sócrates. Como vimos anteriormente, Mênon oferece diversas sugestões de resposta para definir o que é a virtude, e Sócrates vai renunciando a todas elas, “usando seu familiar método elênctico” que consiste em Sócrates fazer a pergunta “o que é *x*?” e, ao receber a resposta, ele “examina o interlocutor de maneira cruzada (FINE, 2013. p. 247).

Ele faz a um interlocutor uma questão: O-que-é-*F*? – o que é coragem (*Laques*), ou amizade (*Lísis*), ou piedade (*Eutifron*). Ele examina o interlocutor de maneira cruzada, apelando a vários exemplos e princípios que manifestem concordância. Eventualmente, o interlocutor descobre que, ao contrário de suas crenças iniciais, ele não conhece a resposta à pergunta de Sócrates. Advém daí ele sustentar crenças contraditórias sobre o assunto que tem em mãos, e assim carece de conhecimento a respeito; se tenho crenças contraditórias a cerca de *x*, então eu careço de conhecimento a cerca de *x*. É bem característico dos diálogos socráticos terminarem neste estágio, com o interlocutor embaraçado (em estado de aporia). No *Mênon*, contudo, as questões são levadas mais além. Com o próprio Sócrates carecendo de conhecimento, Mênon assume posição ofensiva e desafiadora, arrogando-se ao direito de questioná-lo. Ele propõe um paradoxo, em geral referido como paradoxo erístico ou paradoxo do Mênon (FINE, 2013, p. 247).

O questionamento “ofensivo” de Mênon (*Mênon*, 80d) leva a um paradoxo erístico. E, diante deste paradoxo, Sócrates tentará uma saída para a aporia, por vias do aprendizado como rememoração e do conhecimento como reconhecimento. Contudo, a primeira coisa que Sócrates faz é acusar Mênon de ser um erístico, ou melhor dizendo, de utilizar de argumentos erísticos na discussão, como segue nas palavras de Sócrates:

Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que está urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura -, nem o que não conhece – pois sequer sabe o que deve procurar (*Mênon*, 80e).

Depois de acusar Mênon de utilizar argumentos erísticos, Sócrates continua o diálogo, na tentativa de mostrar que o aprendizado é uma rememoração, e para isso ele recorre ao divino e à imortalidade da alma.

Sendo a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere, e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores”. Confiando neste como sendo verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude (*Mênon*, 81 c-e).



Nesta passagem, é possível observar a teoria platônica da rememoração, de acordo com a qual a alma é imortal e, em uma vida anterior, conheceu “a virtude e outras coisas”, de modo que o denominado aprendizado é, na realidade, uma rememoração de coisas previamente conhecidas. Porém, Mênon professa não compreender o que significa dizer que aprender é apenas rememorar, e pede a Sócrates que lhe ensine sobre o aprendizado como rememoração. Sócrates aponta não ser possível ensinar, porém é possível mostrar o aprendizado como rememoração (FINE, 2013, p. 252-253).

Sócrates vai realizar uma demonstração, por meio do diálogo com um escravo de Mênon, sobre o aprendizado como rememoração, procurando superar o paradoxo erístico, para posteriormente continuar a investigar o que é a virtude, mesmo não conseguindo uma definição para tal e não mais voltando à questão da erística nesse diálogo.

Na pequena parte do diálogo, entre Sócrates e o escravo de Mênon, dentro do diálogo *Mênon*, Sócrates inicia-o, realizando o desenho de um quadrado, com cada lado medindo dois pés e interroga o escravo, sobre qual o tamanho necessário de cada linha dos lados do quadrado, para formar um quadrado com o dobro do tamanho do original, e o escravo responde ser necessário que cada linha apresente o dobro do tamanho da linha original (*Mênon*, 82c-e).

Fine (2013 p. 253-254) destaca que, assim como a maior parte dos interlocutores dos diálogos iniciais, e a exemplo do Mênon no início do diálogo *Mênon*, o escravo pensa conhecer a resposta às questões de Sócrates, embora não saiba. Então, após a primeira resposta do escravo, Sócrates continua questionando-o, até o escravo perceber que não sabe aquilo que ele pensava que soubesse. Chegando ao ponto de Sócrates deixar o escravo perplexo e confuso, como pode ser confirmado na passagem abaixo:

Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? <Estás de dando conta> de que no início não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora, porém, já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe (*Mênon*, 84a-b).

É habitual que os diálogos socráticos terminem em aporia, “no que se tem uma razão pela qual Sócrates é tantas vezes tido como puramente negativo e destrutivo em seu uso do *elenchus*. Aqui, porém, Platão o defende dessa acusação”, apontando que a exposição da ignorância possui um valor positivo. Platão observa que é característico dos diálogos socráticos terminarem de modo aporético, mas o *elenchus* não precisa terminar em aporia, pois o método elêntico tem todas as condições para começar uma via para o conhecimento (FINE, 2013, p. 253-254).

Isso também vale para o paradoxo erístico, já que Platão rejeita a impossibilidade de investigar aquilo que não se conhece, pois contrariamente a isso, é possível investigar até mesmo aquilo que carece de todo conhecimento sobre o assunto. Assim como o exemplo do escravo que pode investigar aquilo que não tinha conhecimento de modo algum (FINE, 2013, p.255). Ou seja, mesmo não sabendo o que é a virtude, não se tendo ideia do que ela seja, ou mais ainda, não sabendo de modo algum sua definição ou tendo qualquer crença sobre ela, ainda é possível investigá-la, recorrendo ao aprendizado como rememoração e do conhecimento como reconhecimento, fazendo uso do método elêntico, como fez Sócrates com o escravo. Isso que o levou a cair em aporia, sendo esta aporia essencial para que se possa começar a adquirir conhecimento. E Sócrates comprova isso, levando o escravo a rememorar a solução do problema.

Fine (2013, p. 266) destaca ser importante ressaltar que “independentemente da abordagem que se favoreça para o modo como a alma algum dia veio a conhecer, a introdução de Platão à teoria da rememoração não mostra que ele tenha abandonado o *elenchus* como o único método de investigação (em sua vida)”. É apontado que a demonstração com o escravo é apenas um “*elenchus* padrão” onde Sócrates assinala firmemente que, se se seguir essa demonstração, será possível atingir o conhecimento.

A teoria da rememoração vai além de Sócrates, não pelo substituir do *elenchus* por uma rota alternativa ao conhecimento, mas por explicar como algo que ele tinha por suposto (a possibilidade de investigação da ausência de conhecimento, e o fato notável de que ao assim investigar tendemos para a verdade) é possível. A teoria da rememoração é introduzida para justificar, não para viciar, as afirmações de Sócrates sobre os poderes do *elenchus* (FINE, 2013, p. 266).

Atualmente, a teoria da rememoração não é propensa a ser acreditada, porém, uma “réplica elênctica”, continua convincente, podendo ser aceita por todos aqueles que rejeitem a teoria da rememoração, podendo assim aceitar que é possível investigar aquilo que não se sabe; ou seja, na ausência de todo e qualquer conhecimento, “em razão da capacidade de reflexão e da crença na verdade, sem que aceite sua abordagem do que faz explicar a capacidade e as crenças” (FINE, 2013, p. 266).

Especificamente no *Mênon*, Platão supera o paradoxo erístico, pois reafirma os poderes do *elenchus*, além de justificar a afirmação de Sócrates, de ser capaz de investigar, por intermédio do *elenchus*, na ausência de conhecimento (FINE, 2013, p. 267). Pois mesmo Sócrates não sabendo a definição de virtude, ele está disposto a investigar com Mênon o que ela é, não aceitando a aporia sofística sobre a impossibilidade de adquirir conhecimento apontada por Mênon (*Mênon*, 80b). Sócrates compreende o que Mênon quer dizer (*Mênon*, 80e), mas não concorda com os argumentos de Mênon sobre a não possibilidade de investigar aquilo que não se conhece (*Mênon*, 81a). Sócrates então demonstra, por meio do diálogo com o escravo, que é possível investigar aquilo de que não se tem conhecimento algum. Sócrates argumenta que essa investigação é possível pela rememoração, porém, a rememoração com o escravo vai muito além, podendo ser entendida como um método de investigação baseado naquilo que Fine (2013, p. 266) denomina de “*elenchus* padrão”.

Voltando-nos à questão da erística apresentada no *Mênon*, vale lembrar o *Eutidemo*, logo no início, quando Eutidemo e Dionisodoro estão dialogando com o jovem Clíncias, sendo a primeira questão apresentada pelos irmãos erísticos “quem aprende são os sábios ou os ignorantes?” (*Eutidemo*, 274d). Clíncias em sua primeira resposta diz serem os sábios, resposta esta que é refutada pelos erísticos, e que faz Clíncias optar pela segunda possibilidade, os ignorantes, sendo também refutada. “Essa refutação de duas respostas alternativas tem o efeito de um mero jogo sofisticado” (SZLEZÁK, 2009, p. 64). Já a segunda questão, faz referência ao que se aprende e seguiu o mesmo padrão da primeira; pois, quando os erísticos questionam Clíncias sobre “quem aprende, os que sabem ou os que não sabem?”, assim como na primeira questão, Clíncias responderá que “são os que não sabem”, e a resposta será refutada, e ele posteriormente mudará sua resposta, dizendo “os que sabem”, resposta esta que será refutada também.

Segundo SZLEZÁK (2009), isso é um caráter absurdo de uma dupla demonstração, mas este absurdo é parte de um todo dotado de sentido, exatamente como ocorre no diálogo *Mênon*. Nele, Sócrates recorre à exposição da teoria da anamnese (*Mênon*, 80d) para responder justamente a esse discurso erístico, concluindo que não é possível aprender nem o que se sabe, sem o que se não sabe, pois o aprendizado é rememoração e o conhecimento é reconhecimento.

Porém, no *Eutidemo*, essa réplica, como se fosse uma terceira opção de resposta, nem isso e nem aquilo, não é apresentada, e o discurso permanece num estágio preliminar. Já no *Mênon*, o discurso é melhor desenvolvido e caminha para busca de uma solução para os argumentos erísticos, ou seja, os argumentos erísticos possuem um caráter mais “negativo” no *Eutidemo* e tornam-se mais “positivos” no *Mênon*; pois, no *Eutidemo*, Clíncias cai em aporia e não consegue dar continuidade ao diálogo - já no *Mênon*, Mênon cai em aporia por um curto espaço de tempo, contudo não desiste do diálogo (mesmo que essa não desistência se dê por vontade de Sócrates) e procura entender essa terceira opção de resposta.

Voltando ao *Eutidemo*, é possível observar que quem sabe algo sabe tudo (*Eutidemo*, 293 b-e), que todos sabem tudo (*Eutidemo*, 294a-e), e que todos sempre souberam tudo (*Eutidemo*, 294e- 296d), podendo dizer que essas demonstrações são despropositadas quanto ao conteúdo objetivo, e errôneas na forma lógica. Todavia, se acrescentarmos o mencionado ao *Mênon*, tudo se torna claro e simples, vez que, no *Mênon*, a partir de uma única lembrança, é possível buscar tudo, afinal a natureza é aparentada (*Mênon*, 81c-d). Já que todo Ser Humano, sem exceção, possui uma alma imortal, e que, antes de entrarem no corpo, elas perambularam e viram o ser verdadeiro; diante disso, todos os Seres Humanos sabem tudo, sendo apenas necessário contudo, depois que alma entrar no corpo, fazer com que os Seres Humanos reconheçam o conhecimento e rememorem o aprendizado. Essa rememoração fica clara na exibição do conhecimento geométrico do escravo de Mênon, onde Sócrates aponta que o escravo já sabia de tudo, tendo apenas rememorado (SZLEZÁK, 2009, p. 65).

Parece que a erística demonstrada no *Eutidemo* foi também utilizada no *Mênon*, não com o mesmo propósito. No *Eutidemo*, ela foi investigada na sua forma mais pura, visando apenas à vitória na argumentação, ou seja, a demonstração erística por meio do diálogo utilizando de argumentos erísticos. Já no *Mênon*, a erística foi observada por intermédio dos argumentos erísticos, muitas vezes capciosos, porém, visando não à vitória na argumentação e, sim, a investigação sobre a virtude, isto é, a continuidade do diálogo. Parece que a erística apresentada no *Eutidemo* está na sua forma mais singular e, no *Mênon*, ela é apresentada em sua forma mais plural, envolvida por uma pitada de dialética; ou melhor dizendo, o diálogo não termina de forma erística, ele utiliza argumentos erísticos, os argumentos entorpecedores e paradoxais, todavia, o oponente fica entorpecido apenas por um período, e, depois, Sócrates agindo dialeticamente, insiste em dar continuidade ao diálogo, além da tentativa de resolução para o paradoxo erístico.

Em um primeiro momento, Mênon fica entorpecido e assume que caiu em aporia, calando-se, marcando a vitória erística por parte de Sócrates. Se o diálogo *Mênon* fosse um diálogo puramente erístico terminaria aqui, pois Mênon não demonstra vontade de continuar o diálogo. Porém, *Mênon* é um diálogo que apresenta uma erística não em sentido estrito ou singular, como o *Eutidemo*, mas, sim, uma erística em sentido mais plural, caminhando sempre para uma continuidade do diálogo. Em suma, mesmo com Mênon entorpecido, o diálogo tem continuidade, e, mesmo diante de um paradoxo erístico, o diálogo prossegue na busca da superação desse paradoxo. Isso sempre acontece por vontade de Sócrates que possui uma postura mais amigável, procurando responder de maneira mais suave e mais dialética (*Mênon*, 75d). Isto pode ser confirmado no decorrer do diálogo, primeiramente, por Mênon que, logo após ficar entorpecido, não demonstra nenhum interesse em continuar o diálogo, e, em um segundo momento, por Mênon simplesmente “arremessar” o paradoxo erístico sobre Sócrates.

Isso demonstra que Mênon não queria agir amigavelmente com Sócrates, menos ainda, responder de maneira suave e dialética, e, sim, agir de modo erístico, na tentativa de saber se a virtude é coisa que se ensina, pois essa era a intenção de Mênon, como mencionado por Augusto (1997, p. 211-212). E essa intenção era apenas para benefício próprio e não por amor ao dialogar com Sócrates ou por amor à sabedoria em si. Ou seja, parece que Mênon queria apenas discutir

não para vencer Sócrates na discussão, mas, sim, para obter vantagens com outras pessoas, por meio daquilo que Sócrates possivelmente poderia lhe responder.

#### 1.4 O sofista e o erísta no *Sofista* de Platão

Após a análise de como a erística é demonstrada no *Eutidemo*, e como ela é apresentada no *Mênon*, diálogos estes que possuem uma certa proximidade cronológica, é possível perceber também a presença da erística em um diálogo bem posterior aos dois mencionados anteriormente, a saber, o *Sofista*.

O *Sofista* é um diálogo que enumera uma série de categorizações e divisões, na busca do que é o Sofista, na tentativa de determinar a natureza do sofista. Esse diálogo possui como interlocutores Teodoro, Sócrates, Estrangeiro e Teeteto; porém, a maior parte da discussão ocorre entre o Teeteto e o Estrangeiro<sup>9</sup> de Eleia e não como nos diálogos abordados anteriormente, em que Sócrates era o interlocutor principal. Já que o fenômeno do “movimento sofisticado é multifacetado e em certa medida amorfo”, isso faz com que as primeiras tentativas de investigação do sofista neste diálogo não sejam bem-sucedidas, pois, algumas vezes, serão captados apenas aspectos superficiais (FREDE, 2013, p. 469). Após as primeiras tentativas malsucedidas, o diálogo consegue determinar a natureza do sofista, especialmente na quinta e sexta definição. Veremos como isso ocorre.

Logo no início do diálogo, Teodoro apresenta o Estrangeiro a Sócrates que questiona se Teodoro não está lhe apresentando um deus no lugar de um estranho, apontando que, embora haja outros deuses companheiros dos homens que reverenciam a justiça, é especialmente o deus dos Estrangeiros quem melhor pode avaliar a disparidade ou a equidade das ações humanas; e que o homem que acompanha Teodoro é certamente um desses seres superiores com a capacidade de observar e contradizer, tais quais refutadores divinos, a todos os Seres Humanos, denominados por Sócrates de “fracos pensadores” (*Sofista*, 216a-b).

Essa alusão aos deuses, à mitologia, também pode ser observada no *Eutidemo*, quando Sócrates tenta acalmar Ctesipo que já está perdendo as estribeiras, diante de tantos disparates de Eutidemo e Dionisodoro. Sócrates aponta que Eutidemo e Dionisodoro possuem um saber espantoso, porém não estavam se valendo de seriedade para demonstrar a erística, mas, sim, imitando Proteu, o sofista egípcio, embasbacando a todos com os seus truques mágicos<sup>10</sup>. Ele ainda sugere que ele e Ctesipo imitem Menelau e não larguem os dois homens até que eles realmente falem sério (*Eutidemo*, 288b-c). Corroborando a passagem 288b-c, é possível mencionar a passagem 277e em que Sócrates está tentando acalmar Clínia explicando-lhe a homonímia da palavra *manthánontes*: “a primeira parte dos mistérios sofisticos. Pois primeiro, como diz Pródico, é necessário aprender sobre a correção dos nomes. É isso que estão mostrando para ti os estrangeiros” (*Eutidemo*, 277c).

Além das duas passagens mencionadas anteriormente, é possível mencionar uma terceira quando Dionisodoro acusa Sócrates de não querer responder (*Eutidemo*, 297b). Sócrates recorre à mitologia para justificar sua fuga, descrevendo-o como sendo inferior a Hércules:

---

<sup>9</sup> O estrangeiro é um personagem misterioso no diálogo, pois ele muito contribui com sua discussão, porém pouco se sabe sobre a sua identidade. A única informação sobre ele, é que ele é de Eleia, como mencionado no início do *Sofista*, nas palavras de Teodoro: “Trouxemos conosco este estrangeiro natural de Eleia, é realmente um filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão” (*Sofista* 216a).

<sup>10</sup> Assim como no *Mênon*, quando Mênon acusa Sócrates de agir como um peixe elétrico, que entopece quem o toca.

Sou inferior a cada um de vós, de modo que longe de mim não fugir dos dois juntos. Pois, penso que sou muito mais fraco que Hércules, que não foi capaz de lutar ao mesmo tempo com hidra – que era uma sofista, e que graças a essa sabedoria fazia brotar, se alguém cortasse a cabeça de um argumento, muitas outras em lugar dessa –, e contra certo caranguejo, outro sofista chegado do mar, recentemente desembarcado, parece-me (*Eutidemo*, 297c-d).

Sócrates já mencionava a mitologia e o sofista no *Eutidemo*. Porém, a investigação aprofundada sobre o sofista ocorre somente no *Sofista*. Para buscar a definição de sofista, Teeteto e o Estrangeiro dialogam primeiramente para encontrar um método aplicável a tais pesquisas, um modelo mais simples, que posteriormente será aplicado para a investigação sobre o sofista que o Estrangeiro chama de “tema grandioso” (*Sofista*, 218d).

Para exemplificar, Teeteto e o Estrangeiro utilizam o pescador com anzol e, recorrendo ao método de separação e unificação, eles conseguem chegar a uma definição do pescador com anzol (*Sofista*, 218b – 221c). Toda a investigação sobre o pescador com anzol e a conclusão chegada por eles será utilizada como modelo para procurar uma definição para o sofista.

Por vias de seis tentativas de investigar o que é o sofista, eles apresentam seis definições diferentes para o sofista. Na primeira investigação (*Sofista*, 222a-223b), o sofista é definido como um caçador interesseiro de jovens ricos: “na caça interesseira que se recebe dinheiro a pretexto de ensinar, na caça que persegue os jovens ricos e de alta sociedade, encontramos o que devemos chamar, como conclusão de nosso próprio raciocínio, de sofisticada” (*Sofista*, 223b).

Na segunda investigação (*Sofista*, 223c-224d), o sofista é definido como um comerciante em ciências: “esta parte da aquisição, da troca, da troca comercial, da importação, da importação espiritual, que negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofisticada” (*Sofista*, 224b).

A terceira e a quarta investigações ocorrem juntas (*Sofista*, 224d-225e) e nelas, o sofista é definido como pequeno comerciante de primeira ou de segunda mão. A princípio, são descritos os comerciantes de primeira mão: “há um terceiro aspecto: a quem se estabelecer numa cidade, para vender os ensinamentos relativos a este mesmo objeto, os quais, uma parte compra e outra produz” (*Sofista*, 224d). E, posteriormente, são incluídos os comerciantes de segunda mão: “a aquisição por troca, por troca comercial, seja ela uma venda de segunda mão ou venda pelo próprio produtor, desde que este comércio se refira aos ensinamentos de que falamos, será sempre, a teu ver, a sofisticada? Necessariamente, é uma consequência que se impõe” (*Sofista*, 224e). Isto é, o sofista é certamente um comerciante, independentemente de ser de primeira mão ou de segunda mão.

Na quinta (*Sofista*, 225a-226a) e na sexta investigações (*Sofista*, 226a-231c) é onde a erística, ou melhor, o perfil de quem a pratica, o denominado erístico ou erista, é delineada no *Sofista*, mais especificamente através da caracterização do erístico mercenário na quinta definição, e da diferenciação entre o sofista e o filósofo na sexta. E é justamente na sexta definição onde o sofista aparece como o refutador. Lembrando que a refutação é indispensável para quem quer obter a vitória em uma argumentação, e é justamente a vitória que a erística busca em uma discussão. Além disso, a refutação é importante para todos aqueles que querem obter êxito em vida pública.

Para chegar à quinta definição, são colocados de um lado, a simples rivalidade, e de outro, o combate, sendo este o que se realiza corpo a corpo, como um assalto à força bruta. A indagação que surge é sobre os argumentos, sobre qual nome pode ser dado àquilo em que se opõem argumento contra argumento? E Teeteto e o Estrangeiro acordam que essa oposição é denominada contestação.

Chegando à denominação de contestação ao fato de se colocar um argumento contra o outro, faz-se mister analisá-la. O Estrangeiro propõe a divisão da contestação em duas partes:

uma contestação judiciária e uma contestação contraditória (*Sofista*, 225b), e ainda faz o seguinte apontamento:

Estrangeiro: a contradição que tem por objeto contratos e que, realmente, é contestação, mas que procede ao acaso e sem arte, deve, é certo, constituir uma forma especial, uma vez que a sua originalidade ressalta claramente de nossa discussão. Mas os que viveram antes de nós não lhe deram nome algum, e a procura de um nome que lhe seja próprio não merece agora a nossa atenção... Mas a contestação... Mas a contestação conduzida com arte, e relativa ao justo em si, ou ao injusto em si, e a outras determinações gerais, não a chamamos, comumente, por erística?

Teeteto: E de que outra forma haveríamos de chamá-la?

Estrangeiro: Ora, na realidade, a erística ou bem nos leva a perder ou a ganhar dinheiro (*Sofista*, 225c-d).

O Estrangeiro ainda propõe nomear a arte que ganha dinheiro e a arte de que não ganha dinheiro. Aquele que é encantado por sua ocupação e que sacrifica os negócios pessoais, sem nada receber, é simplesmente uma arte da tagarelice; por outro lado, existe uma arte oposta que recebe dinheiro em disputas privadas, conforme as palavras de Teeteto: “o prestigioso personagem que assim nos aparece” (*Sofista*, 225e), o denominado sofista.

E depois de toda essa discussão, é apresentada uma quinta definição para o sofista, caracterizando o sofista como um erístico mercenário: “Assim, tão simplesmente como parece, o gênero que recebe dinheiro, na arte da erística, da contradição, da contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que, segundo a presente definição, chamamos de sofista” (*Sofista*, 226a).

Já a investigação da sexta definição (*Sofista*, 226a-231c) visa à distinção entre o sofista e o filósofo; mas o filósofo é deixado de lado, e o que é apresentado é apenas o sofista. Sendo este sofista apresentado como refutador.

Antes de chegar ao sofista refutador, o Estrangeiro e o Teeteto começam designando nomes para os trabalhos domésticos do gênero da separação, como filtrar, peneirar, escolher, debulhar, cardar, desembaraçar, entrelaçar - apontando que há uma mesma arte que inclui todos eles, sendo esta arte denominada arte de separar.

Para chegar ao sofista refutador, o estrangeiro e o Teeteto ainda estabelecem como parte da arte de separar a arte de purificar. E, na arte de purificar, foi separada a parte que tem por objeto a alma, colocando de lado a arte do ensino, e neste a arte da educação. E foi justamente na arte da educação que a argumentação presente se mostrou ao acaso, exercendo-se de uma vã sabedoria, um método de refutação em que não se vê mais que a sofística autêntica (*Sofista*, 231b).

Essa sofística autêntica pode ser entendida como discursos descompromissados com a verdade, na tentativa de refutação a qualquer preço, sendo essas características da sofística, também características marcantes da erística. Além disso, o sofista refutador da sexta definição do *Sofista* é semelhante ao Eutidemo e Dionisodoro do *Eutidemo*. Segundo Paes (1997, p. 152), entre os diálogos de Platão, o *Eutidemo* é certamente o que melhor ilustra a erística/sofística, pois o *Eutidemo* “ilustra o problema dos usos sofisticos da linguagem como tensão constitutiva de seus usos dialéticos”. Isso ocorre pela maneira avassaladora com que são manipulados os sofismas no inteiro teor do diálogo.

A erística presente no *Sofista* é confirmada na Recapitulação das definições, quando o estrangeiro menciona novamente a quinta definição: “Quanto ao quinto papel, eu mesmo procurarei lembrá-lo. Na realidade, filiava-se ele à arte da luta, como um atleta do discurso, reservando para si a erística” (*Sofista*, 231e), destacando a contradição como característica

essencial do sofista: “voltemos a uma de nossas definições do sofista. Na verdade, uma delas me pareceu realmente revelá-lo melhor... nós o chamamos, creio, contraditor” (*Sofista*, 232b).

A sexta definição que apresenta o contraditor pode ser considerada a melhor definição para o sofista. Além do próprio *Sofista*, isso também pode ser confirmado por Oliveira (1998/1999, p. 79) que diz ser o contraditor realmente o que melhor se acomoda na definição de sofista:

Somente a arte de contradizer permite ao sofista discutir qualquer matéria, fazendo, ele que não sabe, com que nela se contradiga, mesmo aquele que sabe. É tal poder de discutir qualquer assunto que lhe dá a falsa aparência de tudo saber. É apenas a aparência de ciência acerca de todas as coisas o que ele tem e não a verdade (OLIVEIRA, 1998/1999, p. 79).

A sexta definição de sofista é a única onde é possível encontrar a nobre e verdadeira sofística, pois as cinco primeiras definições apenas atribuíam ao sofista uma arte de aquisição, fosse ela de luta, caça ou ganho pecuniário; já a sexta definição não se explica nem pela arte de aquisição, nem pela arte de produção, e, sim, buscando aquele que possui a arte de purificar que “tem por objeto a alma”, sendo “declarado pelo Estrangeiro de Eleia ser a refutação” (*élenckhos*) a mais importante e mais eficaz dentre as purificações. “Como uma arte de educação, e, embora exercida em torno de uma doxasabedoria, vê no exercício desta refutação, a nobre sofística (OLIVEIRA, 1998/1999, p. 80)

O sofista descrito no *Sofista* está diretamente ligado à erística, lembrando que a erística é a arte da controvérsia que possui como objetivo final a vitória na argumentação, e, para conseguir essa vitória, é necessário refutar verdadeiramente ou aparentemente qualquer argumento oferecido pelos interlocutores.

Diante de tudo que foi analisado anteriormente sobre o sofista, colocando o sofista versus o erístico, é possível observar que o sofista é mercenário, refutador e contraditor; ao passo que o erístico é apenas refutador e contraditor, não visa ao dinheiro. Porém, o sofista utiliza argumentos erísticos para conseguir ganhar dinheiro, o que pode ser confirmado nas palavras do Estrangeiro em 225d onde ele aponta que a erística pode levar o sofista a perder ou a ganhar dinheiro. Caso a erística leve a pessoa a perder dinheiro ou a não ganhar dinheiro, trata-se apenas de uma pessoa praticando um falatório, porém, se a erística levar a pessoa a ganhar dinheiro, esta pessoa é exatamente o sofista.

O *Sofista*, em sua busca pela definição de sofista, auxilia a delinear algumas características do erístico, auxilia a delinear o papel que o erístico possui em uma discussão - pois o sofista faz uso da erística -, além de conseguir diferenciar o sofista do erístico, sendo esta diferença bem sutil.

Para conseguir colocar em prática, seja a sofística, seja a erística, era preciso ser educado para isso, era preciso ser treinado sofisticadamente, e esse treinamento era oferecido pelos sofistas que faziam pessoas “menos inteligentes parecerem consideravelmente mais inteligentes”; porém, os sofistas podiam ser acusados de ensinar a pessoas inescrupulosas as habilidades de que elas necessitavam para obter um sucesso que não mereciam” (IRWIN, 2013, p.91).

A arte sofística estava intimamente relacionada com o avanço da educação, especialmente da educação para falar em público.

Com a democracia firmemente estabelecida em Atenas, a assembleia popular passou a exercitar o seu poder para tomar as decisões vitais e submeter a escrutínio a conduta dos líderes políticos. Um político bem-sucedido tinha de ser um bom falante que pudesse apresentar um caso convincente para um público dotado de senso crítico (IRWIN, 2013, p. 89).

A educação voltada para conseguir êxito na vida pública era proporcionada pelos sofistas, sempre mediante honorários. Sendo que esta educação variava de sofista para sofista, mas seu principal objetivo, permanecia o mesmo que era o de preparar os indivíduos para assumirem participação na vida pública (IRWIN, 2013, p. 90).

No contexto desta educação, a erística aparece como ponto forte, pois alguém que fosse treinado eristicamente e conseguisse colocar em prática as técnicas erísticas, tornando-se habilidoso na erística, conseguiria debater, mesmo que aparentemente, com qualquer público e sobre qualquer assunto, sendo que este debate levava ao convencimento ou aparente convencimento.





## CAPÍTULO II

### ARISTÓTELES

#### 2 A erística aristotélica

Após compreender a erística em Platão, veremos como ela é apresentada pelo seu discípulo Aristóteles, a fim de também entender a grande influência que Platão teve sobre Aristóteles, assim como entender a sistematização realizada por Aristóteles sobre o silogismo ou raciocínio erístico.

Foi possível observar em novos estudos e recentes interpretações sobre o pensamento aristotélico que é impossível compreender o pensamento de Aristóteles sem tomar como ponto de partida um evento essencial de sua vida, isto é, o tempo que Aristóteles conviveu na Academia com Platão. Aristóteles entrou na Academia de Platão por volta do ano 367-366 a.C. e ali permaneceu por duas décadas até a morte de Platão em 347 a. C. (REALE, 2012, p. 11-15).

Para confirmar esta estada de duas décadas de Aristóteles na Academia, Reale (2012, p.17) menciona Diógenes Laércio, citando as palavras de Apolodoro que se resumem no seguinte: “Encontra-se Aristóteles com Platão na idade de dezessete anos e ficou em sua escola por vinte anos”, ou seja, Aristóteles foi muito jovem para a Academia e ficou por um longo período, dos dezessete aos trinta e sete anos - período suficiente para ser fortemente influenciado pelo pensamento de Platão. Afinal, vivendo tantos anos na Academia, é possível deduzir que Aristóteles teve contato com todos os diálogos de Platão, além de presenciar a escrita de muitos desses diálogos.

Durante essas duas décadas de convivência com Platão, em constante debate com ele, além das polêmicas correlatas com os outros integrantes da Academia, Aristóteles conquistou sua consciência filosófica e construiu as bases de seu próprio pensamento; pois o período em que Aristóteles esteve na Academia, justamente o período de maior esplendor da Academia, foi aquele em que fervilhavam os grandes debates relativos à visão crítica a que Platão submeteu seu pensamento (REALE, 2012, p. 15-17). Ou seja, Aristóteles conviveu com Platão no momento em que ele estava com suas ideias mais maduras possíveis e disposto a corrigir e/ou melhorar algo que tenha passado despercebido anteriormente. Diante disso, é impossível negar a influência de Platão sobre Aristóteles.

E Aristóteles tanto elogia quanto critica seu mestre. Ele o elogia não simplesmente por conta de sua bondade humana, ele honra Platão por sua concórdia perfeita entre mente e vida: “Platão, ele sustenta, mostra de modo único ou, pelo menos, um grau jamais alcançado por outro mortal, que a felicidade humana reside na bondade da realização intelectual”. E critica, por muitas vezes causticamente, chegando a ser chamado de pupilo ingrato. Mesmo tendo permanecido na Academia por tanto tempo, Aristóteles indica em várias passagens não possuir simpatia por algumas teses centrais e filosoficamente características de Platão (SHIELDS, 2011. p. 371). Parece que essas críticas não se aplicam em relação à investigação da erística - sobre este tema parece que seus pensamentos são bem próximos. Logo, Aristóteles foi influenciado por Platão.

Neste tempo em que Aristóteles passou na Academia, ele desenvolveu sistematicamente seu pensamento sobre diferentes assuntos, sendo um desses assuntos os estudos analíticos/lógicos onde está presente a erística. Por isso, quando se tem a pretensão de investigar a erística, ou de investigar qualquer outra arte do falar e do argumentar, Aristóteles é referência obrigatória; pois, com ele, deu-se início a todo um esforço metódico e sistemático do exame do pensamento humano, especialmente sobre a atividade de discutir, argumentar e raciocinar sistematicamente, ainda mais no que diz respeito à capacidade de construir demonstrações, comprovações racionais e, mais especificamente, argumentos persuasivos (BICCA, 2016, p.151), não se esquecendo também dos argumentos aparentemente persuasivos.

E esses argumentos aparentemente persuasivos que podem ser argumentos falaciosos ou capciosos são argumentos que equivocadamente se assemelham a argumentos válidos - os chamados sofismas. A terminologia “sofisma” é uma designação de Aristóteles<sup>11</sup> onde ele sugere que existiam pessoas, os chamados sofistas<sup>12</sup>, que ganhavam a vida inventando os referidos argumentos e exibindo-os para o público. Esse pensamento de Aristóteles sobre o sofisma sem utilizar o nome sofisma, já tinha sido empregado anteriormente por Platão no *Eutidemo*, pois, no diálogo *Eutidemo*, Platão apresenta dois sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, que fazem uma espécie de publicidade por que demonstram, valendo-se de sofismas, proposições paradoxais, como “ninguém sabe tudo” (*Eutidemo*, 284c), “Sócrates sabe tudo” (*Eutidemo*, 293c) e “o pai de Ctesipo é um cão” (*Eutidemo*, 298c) (KNEALE e KNEALE, 1980, p. 15). Ao encontro de Kneale e Kneale (1980), Angioni (2012, p. 194) assinala que o *Eutidemo* é o grande exemplo de uma demonstração de uma disputa erística em praça pública em que são utilizados os sofismas.

Neste contexto da arte de falar e de argumentar, fundamentado em Aristóteles e direcionado para a erística, aparecem como referência obrigatória “dois” tratados aristotélicos, *Tópicos* e *Refutações Sofísticas*. Dois entre aspas, pois, para alguns comentadores, são duas obras distintas, e, para outros comentadores, as *Refutações Sofísticas* é uma obra complementar, uma continuação dos *Tópicos*; ou seja, alguns comentadores consideram o *Tópicos* formado por oito livros, possuindo um apêndice que foi escrito em uma obra separada, sendo ele a obra denominada *Refutações Sofísticas*, como sugerem Pereira (2001, p. 361) e Kneale e Kneale (1980, p. 15). Já para Berti (2002, p. 18) e Reale (2012, p.154), os *Tópicos* são constituídos de

---

<sup>11</sup> O sofisma é descrito por Aristóteles nos *Tópicos* da seguinte maneira: “Sempre que, por meio do argumento enunciado se demonstra alguma coisa, mas esta é diferente do que se pretendia e não tem relação alguma com a conclusão, não se pode deduzir dela nenhuma inferência com respeito a esta última; e, caso pareça o contrário, tratar-se-á de um sofisma e não de uma prova”. E para melhor entender o que Aristóteles entende por sofisma, ele faz uma distinção entre sofisma, filosofema, epiquerema e aporema: “um filosofema é uma inferência demonstrativa; um epiquerema é uma inferência dialética; um sofisma é uma inferência contenciosa; e um aporema é uma inferência pela qual se chega a uma contradição por intermédio de um raciocínio dialético”, ou seja, o sofisma é um silogismo contencioso, o filosofema é um silogismo apodíctico, o epiquerema é um silogismo dialético, e aporema é um silogismo dialético que conduz a uma contradição (*Tópicos*, 162a10-20).

<sup>12</sup> O termo sofista está relacionado às palavras gregas *sophos* e *sophia*, comumente traduzidas por “sábio” e “sabedoria” (KERFERD, 2003, p. 45). Houve uma época em que intelectuais de diferentes lugares foram para Atenas, atraídos pelas “luzes da cidade”, e é possível supor que alguns destes intelectuais já fossem filósofos, pois assim que chegaram em Atenas começaram a ostentar sua “sabedoria”, e, precisamente, como eles pareciam “ser sábios, foram chamados de sofistas, palavra próxima a *sophos* (CORDERO, 2011, p.133). O auge das atividades praticadas pelos sofistas compreende o período de 460 a. C – 380 a. C., e, como exemplo dos sofistas desta época, há Protágoras, Górgias, Pródicos, Hípias, entre outros. No século IV, os sofistas foram substituídos por escolas mais organizadas, como a Academia de Platão, e posteriormente o Liceu de Aristóteles (KERFERD, 2003, p. 75).

oito livros, e as *Refutações Sofísticas* é uma obra de continuidade dos *Tópicos*, integrando assim o nono e último livro dos *Tópicos*.

Porém, o que vale destacar para este trabalho, é que, independentemente dos *Tópicos* e das *Refutações Sofísticas* serem dois tratados distintos ou uma continuidade, é possível observar que eles investigam e/ou sistematizam formas de raciocinar, formas de argumentar - sendo os *Tópicos* com uma dedicação maior para sistematizar a dialética, e as *Refutações Sofísticas* para sistematizar a erística.

Além disso, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas* fazem parte de um conjunto de tratados, juntamente com os *Primeiros Analíticos*<sup>13</sup>, *Segundos Analíticos*<sup>14</sup>, *Categorias* e *Da Interpretação*<sup>15</sup>, formando um grande estudo de Aristóteles sobre lógica<sup>16</sup> denominado *Órganon*<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Os *Primeiros Analíticos* tratam a estrutura do silogismo em geral, de suas diversas figuras e de seus diferentes modos, considerando-os de maneira formal (REALE, 2012, p.153).

<sup>14</sup> Os *Segundos Analíticos* tratam do silogismo que, além de formalmente correto, é também verdadeiro, ou seja, é o silogismo científico, e tratam ainda do modo como as premissas são conhecidas e dos correlatos problemas de definição (REALE, 2012, p.153).

<sup>15</sup> Os silogismos são constituídos por juízos e proposições que, por sua vez, são constituídos por conceitos e termos, e, para realizar esta investigação, Aristóteles dedicou as *Categorias* e *Da interpretação*. São nesses dois tratados em que se encontram, respectivamente e de maneira aproximativa, análises relativas aos elementos mais simples da proposição: os conceitos ou termos primeiros, o juízo e a proposição.

<sup>16</sup> O termo lógica não foi utilizado por Aristóteles para designar aquilo que entendemos hoje por lógica. Seu emprego nessa acepção remonta à época de Cícero (e provavelmente tem origem estoíca), mas só se consolidou em definitivo com Alexandre. Aristóteles preferia utilizar o termo “analítica” para designar o que hoje chamamos de lógica. O termo analítica tem sua origem no termo grego *analysis* que significa resolução. Em Aristóteles, a analítica explica o método por que, partindo de determinada conclusão, podemos decompô-la nos elementos de que ela deriva, ou seja, nas premissas de onde brota; assim, é possível fundamentá-la e justificá-la. Analisando os estudos “lógicos” de Aristóteles, é possível perceber que a analítica é substancialmente a doutrina do silogismo e constitui o núcleo fundamental, o eixo em torno de que giram todas as outras figuras da “lógica” aristotélica (REALE, 2012, p. 152). A lógica não diz respeito à produção de algo (como as ciências *poiéticas*), nem à ação moral (como as ciências práticas), nem a uma determinada realidade distinta daquela que é objeto da metafísica, da física ou matemática (ciências teóricas). A Lógica aristotélica considera a forma que deve ter qualquer discurso, visando a demonstrar alguma coisa e pretendendo, em geral, ser conclusivo. A lógica mostra como o pensamento procede quando pensa, qual é a estrutura do raciocínio, quais são os seus elementos, como é possível fornecer demonstrações, que tipos e modos de demonstrações existem, o que demonstram e quando são possíveis (REALE, 2012, p. 151).

<sup>17</sup> *Órganon* é um conjunto de seis textos aristotélicos que, no seu conjunto, abarcam a contribuição de Aristóteles para a história da lógica de que ele pode, com razão, ser considerado o fundador. O termo *órganon* significa utensílio e/ou instrumento, não sendo de responsabilidade de Aristóteles esta nomenclatura para os seus tratados sobre lógica. A reunião e ordenação dos seis tratados bem como designação do nome *Órganon* são de responsabilidade de I. Bekker que considera o *Órganon* propedêutico a toda investigação filosófica e científica (SEGURADO E CAMPOS, 2007, p. 15 e 16). O termo *órganon* foi introduzido por Alexandre de Afrodísia para designar a lógica em seu conjunto; somente séculos depois o termo foi designado como título do conjunto de todos os escritos de Aristóteles relativos à lógica. Este termo foi utilizado para nomear os tratados de Aristóteles sobre a lógica por ser um termo que define bem o conceito e o fim da lógica aristotélica, lógica esta que fornece os instrumentos mentais necessários para enfrentar qualquer tipo de investigação (REALE, 2012, p. 151-152).

O grande destaque, tanto dos *Tópicos* quanto das *Refutações Sofísticas*, é a distinção dos tipos ou formas de silogismo<sup>18</sup> ou formas de raciocínios que Aristóteles sistematiza, definindo e descrevendo em quatro tipos: o silogismo/raciocínio erístico ou contencioso, que é erística; o silogismo/raciocínio dialético ou simplesmente dialética; os paralogismos ou falsos raciocínios e o silogismo/raciocínio demonstrativo; além da investigação aprofundada do silogismo dialético e do silogismo erístico.

Na tentativa de distinguir os tipos de silogismo, Aristóteles procura primeiramente justificar o motivo por que está escrevendo os *Tópicos*. E o motivo por que Aristóteles o faz é para achar um método capaz de raciocinar, a ponto de discutir sobre qualquer assunto; porém, o método de raciocínio para a discussão do assunto escolhido não pode partir do nada, ele precisa partir de opiniões geralmente aceitas (*Tópicos*, I, 100a20).

Entretanto, em prol de encontrar os tipos de silogismo, é necessário antes saber o que é um silogismo, pois, para conseguir seu objetivo, Aristóteles precisa saber exatamente o que está sendo investigado, para enfim realizar uma coerente separação de suas variedades e conseguir sistematizá-las detalhadamente, como ele fez com o silogismo dialético nos *Tópicos* e com o silogismo erístico nas *Refutações Sofísticas*.

Aristóteles vai definir silogismo como um “discurso argumentativo no qual, uma vez formuladas certas coisas, alguma coisa distinta desta resulta necessariamente através delas pura e simplesmente” (*Tópicos*, I, 100a25).

Definido o silogismo, Aristóteles define as suas quatro variedades, com base no ponto de partida de cada silogismo. Os falsos silogismos ou paralogismos são definidos como aqueles que “partem de premissas peculiares às ciências especiais, como acontece, por exemplo, na geometria e suas ciências irmãs” (*Tópicos*, 101a5). E o silogismo demonstrativo é definido como aquele em que “as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas temos provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras” (*Tópicos*, I, 100a25).

Já o silogismo dialético, ou simplesmente, dialética, é definido como “aquele no qual se raciocina a partir de opiniões de aceitação geral” (*Tópicos*, I, 100a30), sendo essas opiniões de aceitação geral as proposições geralmente aceitas que são fundadas nas opiniões comuns, nas opiniões da maioria e ou ainda nas opiniões dos mais sábios, e essas opiniões, sejam comuns, ou da maioria, ou dos mais sábios, são diferentes das proposições verdadeiras e primeiras<sup>19</sup>:

---

<sup>18</sup> Silogismo é um discurso, isto é, um raciocínio, em que estabelecidos alguns dados, isto é, premissas, segue-se necessariamente algo diferente deles pelo simples fato de terem sido estabelecidos. No silogismo, o que está em causa é a coerência do raciocínio, onde o conteúdo de verdade deve permanecer fora de questão. Em um silogismo perfeito, é possível observar a primeira proposição, denominada premissa maior; a segunda proposição, denominada premissa menor; e a terceira proposição que é a conclusão. Aristóteles vai além em seus estudos sobre o silogismo e aponta três silogismos: o silogismo científico ou demonstrativo, o silogismo dialético e o silogismo erístico. O silogismo, em geral, diz respeito à simples correção formal da inferência. O silogismo científico é aquele que se diferencia do silogismo em geral porque pressupõe, além da correção formal da inferência, também o valor de verdade das premissas, isto é, além da correção do procedimento formal, a ciência/silogismo científico implica a verdade do conteúdo das premissas, e isso pode ser confirmado nos *Segundos Analíticos*. O silogismo dialético ocorre quando as premissas, em vez de serem verdadeiras, são simplesmente prováveis, ou seja, baseadas na opinião (*endoxa*), o que é estudado por Aristóteles nos *Tópicos*. O silogismo erístico é aquele que deriva de premissas que parecem ser fundadas na opinião, mas na realidade não são. São esses silogismos erísticos objeto de estudo desta dissertação e objeto de estudo de Aristóteles na *Refutações Sofísticas* (REALE, 2012, p. 161-172).

<sup>19</sup> “Primeiras e verdadeiras” são as premissas que marcam o ponto de partida do silogismo/raciocínio demonstrativo, também chamados de raciocínio apodítico ou científico, raciocínio este que pode ser investigado nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles.

São verdadeiras e primeiras aquelas coisas nas quais acreditamos em virtude de nenhuma outra coisa que não sejam elas próprias; pois, no tocante aos primeiros princípios da ciência, é descabido buscar mais além o porquê e as razões dos mesmos; cada um dos primeiros princípios deve impor a convicção da sua verdade por si mesmo. São, por outro lado, opiniões geralmente aceitas aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os mais sábios – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes (*Tópicos*, I, 100b18-20).

Essas opiniões geralmente aceitas são denominadas *endoxa*<sup>20</sup>. Vale ressaltar que pelos *endoxa* valerem por força do reconhecimento alheio, pode-se considerar que a melhor tradução para tal termo é “opiniões aceitas” ou “premissas aceitas”, e não “premissas prováveis”, nem “premissas verossímeis”, como são encontrados em algumas traduções. Pois, ao se traduzir por “premissas prováveis”, trata-se de uma diferença de grau, dando a impressão de que se trata de uma aproximação da verdade do tipo estatístico, e, quando se traduz por “premissas verossímeis”, trata-se da diferença entre realidade e aparência, dando a impressão de que são verdadeiras (BERTI, 2002, p. 25). Até porque, quando Aristóteles trata da questão dos *endoxa* aparentes, que é o caso da erística, ele mesmo acrescenta a palavra “aparente” ao termo *endoxa*.

Berti (2010), mencionando a visão de Brunschwig, aponta que o que vale ressaltar para os *endoxa*, é que as opiniões candidatas a receberem o título de *endoxa* estão dispostas em ordem de autoridade decrescente: “nem todas são *endoxa*, mas, se a propósito de um problema, houver uma opinião aceita por todos, esta será *endoxa*; se não houver uma opinião aceita por todos, mas apenas pela maioria, será *endoxa* esta, e assim por diante” (BRUNSCHWING apud BERTI, 2010, p. 371).

*Endoxa* faz referência a *dóxa*, mas não entendida como uma opinião qualquer, e sim no sentido de “fama”, de “reputação”, de “glória”. Isso é possível de ser comprovado, pois, na mesma passagem em que Aristóteles usa o termo *endoxa* para caracterizar o silogismo dialético, ele também usa para caracterizar os mais notáveis e eminentes, ou seja, os sábios. Pois ele descreve como sendo opiniões de aceitação geral aquelas que se baseiam no pensamento de todos, ou da maioria das pessoas, ou, ainda, no dos mais sábios, em outras palavras: a totalidade, ou a maior parte, ou os mais ilustres (*Tópicos*, I, 100b20). Logo, os *endoxa* são premissas autorizadas ou opiniões autorizadas a que se deve sempre dar crédito. Os *endoxa* são objeto de opinião notável, para todos os homens, ou para a maioria, ou para os mais sábios (BERTI, 2002, p. 25 e BERTI, 2010, p. 371). Sempre nesta ordem decrescente: todos, a maioria, os mais sábios.

Esses *endoxa* estão na base da dialética, sendo eles o ponto de partida da dialética, e são os *endoxa* que auxiliam Aristóteles a definir a dialética, porém, os *endoxa* também são utilizados por Aristóteles para definir silogismo erístico, acrescidos, no entanto, da palavra aparente, ou seja, “aparentemente *endoxa*”. Sendo o silogismo erístico ou contencioso definido por Aristóteles como aquele que “parte de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas

---

<sup>20</sup> Na literatura aristotélica, no que faz referência à dialética como método filosófico, é possível destacar como um dos aspectos mais importantes para investigar tal método os *endoxa*, sendo o valor epistemológico destes *endoxa* um dos problemas mais discutidos quando é realizado um estudo sobre a dialética aristotélica. Esse aspecto importante dos *endoxa* pode ser confirmado por um debate ocorrido em torno da chamada “base epistemológica da dialética aristotélica”, por intermédio do debate entre Robert Bolton e Jacques Brunschwig, com a participação de outros intelectuais, que foi, quase em sua totalidade, sobre o valor epistemológico dos *endoxa* (BERTI, 2010, p. 370). Os *endoxa* possuem grande repercussão para a dialética, porém, eles também estão presentes na base dos estudos sobre erística, pois assim como na dialética, os *endoxa* estão presentes na definição de erística. E este termo “*endoxa*” em sua base epistemológica, pode ser melhor e mais amplamente investigado tendo por base a *Retórica* de Aristóteles.

não o são realmente, ou, então, são aqueles raciocínios que apenas parecem raciocinar a partir de opiniões que são ou parecem ser geralmente aceitas” (*Tópicos*, I, 100b20). Ou seja, nem toda opinião que parece ser de aceitação geral o é na realidade, essas opiniões podem ser apenas aceitas aparentemente.

Partindo destes *endoxa*, é possível investigar melhor o silogismo erístico e o silogismo dialético, pois ambos possuem em sua definição o termo *endoxa*, sendo um possuidor dos *endoxa* aparentes e o outro possuidor dos *endoxa* autênticos; ou melhor dizendo, tanto o silogismo erístico quanto o silogismo dialético partem dos *endoxa*, mas o silogismo dialético parte de “opiniões aceitas”, ao passo que o silogismo erístico parte de “opiniões que parecem ser aceitas”. Para fins da distinção entre o silogismo dialético do erístico, dizemos que o aquele parte dos *endoxa* autênticos, e este, dos *endoxa* aparentes, sendo o termo autêntico, na maioria das vezes suprimido. Ou seja, quando é mencionado apenas *endoxa*, refere-se apenas à dialética, para a erística, por sua vez, o mais usual é adicionar o termo “aparente” ao *endoxa*.

A dialética que parte dos *endoxa* autênticos possui credibilidade. Essa credibilidade não implica na verdade, porém, significa que possui um valor de verdade maior que os *endoxa* aparentes, até porque, a maioria acredita ser “verdade”, ou pelo menos induz a pensar que os *endoxa* autênticos, ao menos em uma parte, são verdadeiros. Ou seja, para fins de uma discussão dialética, o que conta não é que as premissas sejam verdadeiras, mas que sejam partilhadas, reconhecidas e aceita por todos; pois, para a dialética, o importante é a discussão em que os interlocutores tenham conhecimento do tema a ser discutido, e não é apenas a intenção de calar o adversário (BERTI, 2002 p. 25 e BERTI, 2010, p. 372).

Essa intenção de “calar o adversário” é uma marca do silogismo erístico, por meio do uso dos *endoxa* aparentes. O silogismo erístico é descrito por Aristóteles para firmar que nem tudo que parece uma opinião digna de nota o é na realidade, vez que as opiniões aceitas entre a maioria e/os mais notáveis, não possuem aparência superficial. Essa aparência superficial ocorre apenas no raciocínio erístico. Ou seja, “os *endoxa* autênticos não possuem aparência exclusivamente superficial, como ocorre com os *endoxa* aparentes, razão pela qual, em certa medida, merecem o consenso de que gozam” (BERTI, 2010, p. 372). Ou seja, os *endoxa* autênticos gozam de credibilidade e boa notoriedade, especialmente entre os mais sábios; já os *endoxa* aparentes gozam apenas de plausibilidade, porém, cada um tem sua relevância na arte de falar e argumentar, seja aquele para a dialética, e este para a erística.

Esse silogismo erístico é definido no início dos *Tópicos* apenas para diferenciá-lo de outras formas de raciocínio, porém, sua abordagem de maneira mais meticulosa, bem como sua sistematização são oferecidas somente nas *Refutações Sofísticas*, onde Aristóteles oferece diretrizes para discutir eristicamente.

## 2.1 A erística sistematizada por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas*

As *Refutações Sofísticas* é um tratado que oferece “regras para a invenção e reconhecimento de argumentos não válidos”. Essa obra de Aristóteles possui grande semelhança com o *Eutidemo* de Platão. Pois, tanto o *Eutidemo* quanto as *Refutações Sofísticas* mostram bem a prática da discussão em público, possuindo, de um lado, a pessoa que faz a pergunta e, do outro lado, a pessoa que responde. Cabendo à pessoa que oferece a resposta manter sua tese, e a quem faz as perguntas perturbar quem está respondendo, obrigando-a a admitir consequências falsas e absurdas que advêm da tese de quem faz as perguntas (KNEALE e KNEALE, 1980, p. 15).

Angioni (2012, p. 194) vai ao encontro de Kneale e Kneale (1980) sobre o diálogo *Eutidemo*, apontando que, após instituir os dois lados em uma disputa argumentativa, um dos lados tenta, partindo de premissas aceitas pelo adversário <ou aparentemente aceitas>,

estabelecer uma conclusão que “ou é contrária às opiniões do adversário, ou é em si mesma, paradoxal”, sendo que o objetivo final é um lado conseguir a vitória na argumentação”.

Analisando minuciosamente as *Refutações Sofísticas*, é possível comprovar sua semelhança com o *Eutidemo* que foi analisado anteriormente. Essa semelhança não se refere ao estilo de escrita, mas,

sim, ao conteúdo em si, ou seja, à arte de falar e/ou argumentar eristicamente, à maneira de discutir com base nos argumentos erísticos, visando à vitória na discussão. Essa semelhança também é destacada por Kneale e Kneale (1980. p. 16) sobre o *Eutidemo* e as *Refutações Sofísticas*, ao apontar que, colocando um pouco de imaginação, é possível mostrar que, mesmo os argumentos mais absurdos tanto de uma obra quanto de outra (que são argumentos bem parecidos), podem ser utilizados em um tribunal para refutar um adversário ou confundir um juiz.

Paes (1997) sugere que o *Eutidemo* possa ter inspirado Aristóteles a escrever as *Refutações Sofísticas*, ao dizer que:

Quem se debruça sobre o diálogo *Eutidemo*, em busca das formulações doutrinárias de um porta-voz, Sócrates, tem tudo para se frustrar. A figura do filósofo, ao contrário, até aparece como uma abertura para que a fala do *outro*, do sofista, possa expor-se plenamente. É como se lhe “desse asas”, a ponto de instar, quem sabe, Aristóteles a produzir as *Refutações Sofísticas*, por exemplo, transformando-se, de certo modo, em um Sócrates *a posteriori*, com a obrigação de desmontar os “paralogismos” que tinham ficado sem uma resposta “lógica”, ou seja, sem as correções necessárias (PAES, 1997, p.150-151).

Aristóteles tentará ao máximo nas *Refutações Sofísticas* encontrar essas respostas lógicas, por intermédio da sistematização dos argumentos sofisticos e erísticos.

Logo no início das *Refutações Sofísticas*, é possível observar que Aristóteles aponta que o referido tratado foi desenvolvido para investigar os argumentos sofisticos, ou seja, para tratar daqueles que parecem argumentos ou parecem refutações, mas na realidade não são. Mister destacar que a arte sofisticada é um simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas nem sempre real. Assim também é a erística, possuidora de argumentos contenciosos, ou seja, que raciocinam ou parecem raciocinar a partir de opiniões aceitas, porém, na realidade, não o são. E esses argumentos são muito utilizados nas competições e debates (*Refutações Sofísticas*, I, 164a20 – II, 165b10).

A erística pode ser utilizada em competições argumentativas, visando àquelas pessoas que argumentam como “competidores encarniçados”, e, para esse fim, a erística pode agir como refutação, vício de raciocínio, paradoxo, solecismo e como tentativa de reduzir o adversário à impotência (*Refutações Sofísticas*, III, 165b15).

Em Aristóteles, a erística pode ser entendida como um método de raciocínio baseado na aparência e utilizado em disputas verbais de maneira a convencer um adversário, reduzindo-o à impotência, recorrendo a argumentos que possuem apenas plausibilidade; ou seja, argumentos que possuem uma boa aparência para convencer, para aniquilar o adversário, porém, que não possuem credibilidade entre os mais sábios, e menos ainda, verdade. Os argumentos erísticos possuem apenas aparência de credibilidade, podendo ser utilizados os maiores disparates e absurdos para formulá-los.

Esse método de raciocínio já foi definido no início do *Tópicos* e apresentado de maneira geral no início das *Refutações Sofísticas*. O restante das *Refutações Sofísticas* é dedicado inteiramente à erística, a investigar e sistematizar o silogismo erístico, especialmente as origens das questões e dos métodos de inquirir nas disputas erísticas, ou seja, as finalidades da erística, e a investigação da utilidade dos argumentos erísticos. Em suma, para que servem tais



argumentos, bem como a sistematização da maneira de utilizá-los, ou seja, como formular argumentos à moda erística.

Aristóteles realiza um esforço metódico no decorrer das *Refutações Sofísticas* para sistematizar a erística, colocando regras que podem ser seguidas para conseguir calar o adversário. Aristóteles descreve como participar de uma disputa erística, como os interlocutores erísticos devem realizar as perguntas e como devem oferecer as respostas, especialmente através da finalidade e da utilidade do silogismo erístico.

## 2.2 As origens das questões em erística e dos métodos de inquirir nas disputas erísticas descritas nas *Refutações Sofísticas*

Após a erística ser definida nos *Tópicos*, Aristóteles confirma sua definição nas *Refutações Sofísticas*, tendo por base os argumentos erísticos e partindo do ponto que os argumentos erísticos são aqueles que raciocinam ou parece raciocinar a partir de opiniões aparentemente geralmente aceitas, mas na realidade não são, sendo esses argumentos considerados litigiosos e contenciosos (*Refutações Sofísticas*, II, 165b5-10).

Logo após a confirmação da definição, Aristóteles destaca as finalidades da erística, sendo ela possuidora de cinco finalidades: refutação, vício de raciocínio, paradoxo, solecismo e reduzir o adversário à impotência (*Refutações Sofísticas*, III, 165b15). Estes fins devem cumprir os seus propósitos, que é vencer uma disputa verbal. Para vencer uma disputa verbal, o praticante da erística pode recorrer a um ou mais fins supracitados, chegando até a recorrer a todas as finalidades da erística, e, obviamente, chegando ao último fim que é reduzir o adversário à impotência, saindo assim vencedor da discussão.

Afinal, os praticantes da erística devem, se possível, refutar cabalmente o outro, ou, na falta disso, devem demonstrar que o outro cometeu algum erro de silogismo; ou levar o outro a afirmar um paradoxo; ou ainda reduzi-lo a um solecismo, isto é, fazer com que o outro, no curso do argumento, use uma expressão contrária à gramática ou não estruture o argumento segundo as regras da gramática, obrigando-o, enfim, a tartamudear, o que consiste em “levá-lo a falar com dificuldades e a repetir uma porção de vezes”, reduzindo assim o adversário à impotência (*Refutações Sofísticas*, III, 165b15-20).

Sobre a refutação, Aristóteles destaca que há dois tipos: uma refutação dependente da linguagem e uma refutação independente da linguagem. Esses argumentos que dependem da linguagem produzem uma falsa aparência e consistem em seis: ambiguidade (homonímia), anfibologia, combinação de palavras, divisão de palavras, acentuação e forma de expressão (*Refutações Sofísticas*, IV, 165b25).

Para melhor compreender a refutação que depende da linguagem, Aristóteles exemplifica cada um dos seis casos argumentativos.

A ambiguidade:

Os que aprendem são os que sabem, pois são aqueles que conhecem as letras que aprendem as letras que lhe são ditas. Porque “aprender” é uma palavra ambígua, tanto admitindo o significado de “compreender” pelo uso do conhecimento como o de “adquirir conhecimento” (*Refutações Sofísticas*, IV, 165b30-35).

A anfibologia:

A tese: “deve haver conhecimento daquilo que se conhece”, pois por esta frase tanto se pode entender que o conhecimento pertence ao que conhece como à coisa conhecida (*Refutações Sofísticas*, IV, 166a5).

Referente à ambiguidade e à anfibologia, Aristóteles ainda aponta que existem três variedades:

- (1) quando o nome ou expressão significam propriamente mais de uma coisa, como a “águia” (a ave ou a insígnia) ou o “cão” (o animal ou a constelação);
- (2) quando, por hábito, os chamamos assim;
- (3) quando palavras que em si mesmas têm um só sentido e assumem um duplo significado ao combinar-se, por exemplo, “o conhecimento das letras”. Para cada uma destas palavras, “conhecimento” e “letras”, tem possivelmente um só significado, mas ambas juntas têm mais de um significado: ou que as próprias letras possuem conhecimentos, ou que alguém tem conhecimento delas (*Refutações Sofísticas*, IV, 166a15).

Além disso, a ambiguidade e a anfibologia, dependem da combinação e divisão das palavras. Sobre isso, Aristóteles exemplifica o seguinte:

“Um homem pode caminhar enquanto está sentado e escrever enquanto não está escrevendo”. Porque o significado não será o mesmo se dividirmos as palavras e as combinarmos desta maneira: “é possível caminhar-enquanto-se-está-sentado”. O mesmo se aplica à segunda frase, se a entendermos como “escrever-enquanto-não-se-está-escrevendo”, pois neste caso ele significa que o homem tem o poder de escrever e de não escrever ao mesmo tempo; ao passo que, se não a combinarmos assim, a frase significará que, embora ele não esteja escrevendo, tem o poder de escrever (*Refutações Sofísticas*, IV, 166a25-30).

Referente à acentuação, Aristóteles aponta que não é fácil construir um argumento que dependa da acentuação, especialmente, em discursos orais visando a uma disputa verbal. Já nas discussões escritas e na poesia, isso é mais exequível, como nos poemas Homéricos que ao recitá-los é possível utilizar um tom mais grave ou mais agudo, mesmo que não tenha nenhum acento (*Refutações Sofísticas*, IV, 166b5).

Já as formas de expressar estão ligadas às ambiguidades, ou melhor, a outras formas de ambiguidades (não as mencionadas anteriormente), pois essas outras ambiguidades se devem justamente à forma de expressão usada; mais especificamente, quando se expressa da mesma forma o que na realidade é diferente. Por exemplo, um nome masculino dando-lhe uma terminação feminina, ou o contrário; ou um nome neutro com uma terminação masculina ou feminina; ou ainda, quando uma qualidade é expressa por uma terminação própria da quantidade, ou o contrário; entre muitas outras formas de expressar (*Refutações Sofísticas*, IV, 166b10-15).

As refutações que dependem da linguagem e que são de extrema importância para formular argumentos capciosos e falaciosos, na intenção de vencer uma discussão, se baseiam nos seis tópicos mencionados anteriormente. Já as refutações que não dependem da linguagem, que são argumentos viciosos, são classificadas por Aristóteles como sendo de sete espécies ou tipos:

- (1) os que relacionam com o acidente;

- (2) o uso de uma expressão em sentido absoluto ou não absoluto, mas com alguma qualificação que diga respeito à modalidade, ao lugar, ao tempo, ou à relação;
- (3) os que dependem da ignorância do que seja “refutado”;
- (4) os que dependem do conseqüente;
- (5) os que dependem de pressupor o ponto originário que deve ser demonstrado;
- (6) apontar como causa o que não é causa;
- (7) unir várias questões numa só (*Refutações Sofísticas*, IV, 166b20-25).

Aristóteles realiza a sistematização do primeiro fim da erística, a refutação, dividindo-a em dois grupos: as dependentes e as independentes da linguagem. Isso tudo para auxiliar na formação ou elaboração dos métodos a serem utilizados em uma disputa verbal com a intenção de vencer uma discussão, assim como apontar as origens das questões erísticas, destacando o valor da aparência para a erística; pois o silogismo erístico “é um raciocínio apenas aparente sobre temas em que o raciocínio dialético seria o método mais adequado de crítica” (*Refutações Sofísticas*, XI, 171b5), porém, o que a erística objetiva é um método capaz de levar à vitória na discussão e não a uma reflexão crítica.

Além de distinguir a erística da dialética, Aristóteles faz uma separação entre o erístico e o sofista, onde o erístico é aquele que possui como fim único conquistar a vitória na discussão, sendo estes erísticos também chamados de “rixentos”; e os sofistas são aqueles que objetivam obter “renome” e “enriquecer”, sendo possuidores de uma arte de fazer dinheiro graças a uma sabedoria aparente - eles tendem a uma demonstração aparente, ou seja, também usam a erística, porém o fim da sofística é diferente do fim da erística. Resumidamente, é possível distinguir a erística da sofística pelo motivo que as inspira: “se o motivo que o inspira é a aparência da vitória, será erístico; se tem em vista a aparência da sabedoria, será sofístico, pois a arte do sofístico é a aparência de sabedoria sem a realidade” (*Refutações Sofísticas*, XI, 171b10-35).

Aristóteles fez um longo caminho, para sistematizar a refutação, que é o primeiro fim da erística, para, posteriormente, sistematizar o segundo e o terceiro fim da erística, a saber, o vício de raciocínio e o paradoxo.

Ele coloca como regra elementar para induzir o adversário, seja a um vício, a um erro de raciocínio ou a um paradoxo, o seguinte preceito: “nunca apresentar diretamente uma questão controversa, mas fingir que se pergunta por desejo de aprender, pois o processo de investigação assim iniciado oferece um campo de ataque” (*Refutações Sofísticas*, XII, 172b20). Além da regra elementar, é possível induzir o oponente a fazer o tipo de afirmações contra as que se está bem provido de argumentos. Ou ainda, para provocar uma afirmação paradoxal, é preciso saber a que escola de filósofos pertence o oponente para depois inquiri-lo sobre algum ponto em que a doutrina da mesma seja paradoxal aos olhos da maioria. Para isso, é necessário que o erístico possua um repertório de proposição, uma coleção de “teses” especiais de várias escolas (*Refutações Sofísticas*, XII, 172b10-30).

Ademais, é mister argumentar partindo dos desejos das pessoas e das opiniões que elas professam. “Pois elas não desejam as mesmas coisas que afirmam desejar: dizem o que melhor soa, mas desejam o que parece promover os seus interesses” (*Refutações Sofísticas*, XII, 172b35). Por exemplo:

Dizem que um homem deveria preferir uma morte digna a uma vida de prazeres e viver pobre, mas honesto, e não no meio de riquezas que o desonrem; mas desejam o oposto disso. Portanto o homem que fala de acordo com os seus desejos deve ser levado a declarar as opiniões professadas pela maioria, enquanto o que fala de acordo com estas deve ser levado a admitir os desejos que a maioria costuma esconder, pois, num caso, como no outro, eles

cairão inevitavelmente em paradoxo, quer contradizendo as opiniões professadas pelos homens, quer as suas opiniões secretas (*Refutações Sofísticas*, XII, 172b35 – 173a5).

Aristóteles destaca que a mais ampla coleção de tópicos para induzir os homens a fazerem afirmações paradoxais é a que se relaciona com os padrões da natureza e das leis:

Pois é assim que Cálicles é levado a argumentar no *Górgias*, e é essa a conclusão que todos os antigos supunham lógica: pois a natureza e a lei (diziam eles) são opostas, e a justiça é uma bela coisa pelos padrões do direito, mas não pelos da natureza. Por conseguinte, diziam eles, o homem cujo juízo se conforma aos padrões da natureza deve ser enfrentado pelos padrões da lei, enquanto o homem que concorda com a lei deve ser levado a admitir os fatos da natureza: pois tanto num caso como no outro se pode ser arrastado a fazer afirmações paradoxais. Segundo o ponto de vista deles, o padrão da natureza era o verdadeiro, ao passo que o da lei era a opinião sustentada pela maioria. É evidente, pois, que também eles ou tentavam refutar o oponente, ou levá-lo a fazer afirmações paradoxais, exatamente como fazem os homens de nossos dias (*Refutações Sofísticas*, XII, 173a5-15).

Além de tudo que foi mencionado anteriormente, existem algumas questões que são formuladas de tal maneira que a resposta sempre será paradoxal. Como por exemplo nas seguintes perguntas: “devemos obedecer ao homem sábio ou a nosso pai?”, “devemos fazer o que é conveniente ou o que é justo?”, “é preferível sofrer ou cometer uma injustiça?”. Para perguntas como estas, deve-se levar o oponente a emitir pontos de vistas opostos aos da maioria e aos dos mais sábios, pois “se alguém fala como um hábil raciocinador ou debatedor treinado, faça-se com que se oponha à maioria; e, se fala como a maioria, faça-se com que contradiga os raciocinadores” (*Refutações Sofísticas*, XII, 173a20).

Para justificar sua sistematização sobre o paradoxo, Aristóteles aponta que alguns dizem que o homem feliz é necessariamente justo, enquanto, do ponto de vista da maioria, é um paradoxo negar que um rei seja feliz. E completa que induzir um homem a enunciar paradoxos desta espécie é o mesmo que fazer com que ele se oponha aos padrões da natureza e da lei: “pois a lei representa a opinião da maioria, enquanto os filósofos falam de acordo com os padrões da natureza e da verdade” (*Refutações Sofísticas*, XII, 173a25-30).

Passando agora para o quarto fim que é o solecismo, Aristóteles aponta que “pode-se cometê-lo e não o cometer, embora pareça que sim, e também cometê-lo, embora pareça que não” (*Refutações Sofísticas*, XIV, 173b16). E como exemplo para o solecismo, ele cita Protágoras. Supondo que cólera (μηνις) e capacete (πήληξ) sejam masculinos, então quem chama cólera de destruidora (ουλομένην) comete um solecismo, embora não pareça fazê-lo aos olhos de outras pessoas. Já quem chama cólera de destruidor (ουλομένον) não comete nenhum solecismo, embora pareça fazê-lo (*Refutações Sofísticas*, XIV, 173b20).

Aristóteles destaca que seria muito fácil qualquer um produzir o efeito do solecismo por meio de um simples artifício, por isso, muitos argumentos parecem conduzir a um solecismo sem que realmente seja um, como acontece no caso das refutações. Por conseguinte, como regra geral para o solecismo, é possível destacar que quase todos dependem da palavra isto (τόδε) e dos casos em que a inflexão não denota um nome masculino, nem feminino, e sim neutro (*Refutações Sofísticas*, XIV, 173b25). O solecismo, descrito por Aristóteles na *Refutações Sofísticas*, está diretamente ligado ao uso da língua Grega.

Chegando ao quinto fim da erística que é reduzir o adversário à impotência, é possível considerar este como o fim último, o “fim final”, aquele que cumpre o objetivo da erística, isto

é, aquele que leva o adversário a ficar sem argumentos e a desistir de continuar a discussão, levando o erístico a obter a vitória na argumentação.

Para vencer uma argumentação, Aristóteles destaca, de maneira geral, a importância da refutação, especialmente a refutação dependente da linguagem. Outro destaque é o expediente contrário, isto é, a rapidez; pois, quando as pessoas são deixadas para trás, elas olham menos para frente, além da ira e do espírito de contenda, pois as pessoas que perdem a calma são menos capazes de vigiar o que dizem. Como regra elementar para provocar a ira: “simular o propósito de agir com deslealdade e mostrar uma total falta de vergonha” (*Refutações Sofísticas*, XV, 174a20).

É possível utilizar também perguntas alternadas, onde tenha mais de um argumento conduzindo à mesma conclusão, ou tenha argumentos para demonstrar tanto uma coisa como seu contrário, pois isso leva o adversário a manter-se em guarda ao mesmo tempo contra mais de uma linha ou contra linhas contrárias de argumentação. Cabe destacar que o método de enganação ou dissimulação é bem-vindo na erística (*Refutações Sofísticas*, XV, 174a25).

O que é bem-vindo de forma suprema na erística é a questão da aparência, especialmente a questão da aparência da refutação, como destaca Aristóteles:

Uma forte aparência de refutação é produzida pelo mais sofisticado de todos os truques desleais usados pelos inquiridores; e é quando, sem ter provado coisa alguma, em vez de dar à sua proposição final a forma de uma pergunta, apresentam-na como uma conclusão, como se tivesse provado que “tal e tal coisa não é verdadeira” (*Refutações Sofísticas*, XV, 174b5-10).

Além da aparência, Aristóteles também destaca os *endoxa*, apontando serem uma estratégia dos sofistas. Isso ocorre quando uma tese é um paradoxo que consiste em propor de começo algum ponto de vista geralmente aceito (*endoxa*) e exigir que o oponente responda o que pensa a esse respeito, dando à pergunta a seguinte forma “Pensas tu que...?” (*Refutações Sofísticas*, XV, 174b10-15). Pois, se essa pergunta for tomada como uma das premissas do argumento, o resulta inevitavelmente será ou uma refutação ou um paradoxo.

Portanto, os fins da erística, descritos por Aristóteles, são os responsáveis por originarem as questões em erística; pois as questões peculiares em uma disputa aparecem na intenção de argumentar refutando e/ou valendo-se de vício de raciocínio e de paradoxo, e/ou praticando o solecismo, em prol de reduzir o adversário a uma completa impotência. Sendo, portanto, essa completa impotência do adversário a finalidade soberana da erística, ou seja, todas as questões se originam para chegar a esse fim supremo.

Diante de toda esta caracterização dos métodos e fins que deram origem às disputas erísticas, surge uma pergunta: para que serve a erística ou para que a erística é útil? Essa resposta será apresentada no tópico seguinte, ao analisar a visão de Aristóteles sobre a utilidade da erística.

### **2.3 A utilidade dos argumentos erísticos segundo as *Refutações Sofísticas***

Após compreender um pouco sobre a sistematização que Aristóteles realizou nas *Refutações Sofísticas* sobre a erística, especialmente os métodos e fins utilizados em uma disputa erística; vale compreender melhor também como Aristóteles sistematizou a maneira de oferecer respostas erísticas para perguntas realizadas por intermédio de argumentos erísticos, assim como as sugestões para realizar as soluções em disputas erísticas, para, enfim, chegar à utilidade da erística, isto é, a utilidade que os argumentos erísticos possuem.

Aristóteles apresenta a utilidade dos argumentos erísticos para a Filosofia como uma esta utilidade dupla. Em primeiro lugar, eles são úteis por geralmente dependerem da linguagem; sendo assim, como “em sua maior parte dependem da expressão, eles nos capacitam para compreender melhor em quantos sentidos se usa um termo qualquer, e que espécies de semelhanças ou diferenças há entre as coisas e o seu nome” (*Refutações Sofísticas*, XVI, 175a5). Em segundo lugar, são úteis para as investigações pessoais ou questões que rondam à nossa própria mente “porque o homem que é facilmente induzido por um outro a cometer um erro de raciocínio sem dar conta disso pode muito bem ser vítima de seus próprios paralogismos em muitas ocasiões” (*Refutações Sofísticas*, XVI, 175a5).

Corroborando as duas utilidades mencionadas anteriormente, os argumentos erísticos contribuem também para elevar a reputação do Ser Humano, pois os homens com habilidades erísticas conseguem entrar em qualquer discussão e discutir com qualquer pessoa sobre qualquer assunto, sendo esses homens experientes em quase tudo (*Refutações Sofísticas*, XVI, 175a10).

Após apontar as duas utilidades da erística para a filosofia e destacar que ela eleva a reputação humana do praticante, Aristóteles aponta a dificuldade de oferecer resposta em uma disputa erística. Afinal, em uma disputa erística, a resposta precisa ser oferecida rapidamente, não sendo possível “apanhar um argumento em mãos”, examiná-lo, para depois apontar suas falhas e oferecer uma resposta (*Refutações Sofísticas*, XVI, 175a20).

Em uma disputa erística, é necessário que os participantes da discussão sejam capazes de enfrentar prontamente qualquer questão que esteja sendo discutida, ou seja, diante de qualquer pergunta que seja feita, o erístico precisa oferecer uma resposta com a máxima agilidade. Essa agilidade é fruto de treinamento, e este treinamento é de extrema importância para colocar em prática a erística, como destaca Aristóteles: “a rapidez é fruto de treinamento... de modo que, se não tivermos prática, mesmo que vejamos um ponto com clareza, muitas vezes chegamos atrasados com nossa resposta” (*Refutações Sofísticas*, XVI, 175a25).

Além da rapidez, Aristóteles também destaca a dificuldade de responder a argumentos quando se faz a divisão deles em partes, especialmente, quando se propõe a refutar tal argumento; pois, nas refutações, embora o interlocutor saiba como foi alinhavado o argumento, ele se embaraça quando é preciso apresentar uma solução para o argumento dividindo-o em suas partes (*Refutações Sofísticas*, XVI, 175a30).

Diante dessas dificuldades iniciais em oferecer uma resposta, Aristóteles confirma o valor da plausibilidade dos *endoxa* e da aparência para erística:

Em primeiro lugar, pois, assim como dissemos que às vezes é preferível provar as coisas com plausibilidade a fazê-lo com verdade, também às vezes devemos dar solução aos argumentos de acordo com a opinião geral e não de acordo com a verdade. Pois é uma regra a ser observada, sempre que enfrentamos pessoas amigas do sofisma, tratá-las não como se estivessem refutando, mas como se apenas parecessem refutar: pois dizemos que elas não provam realmente a sua tese, de modo que nosso objeto, ao corrigi-las, deve ser o de dissipar a essa aparência (*Refutações Sofísticas*, XVII, 175a31-35).

Ligado à questão da aparência, Aristóteles analisa o falso raciocínio, apontando que ele tem duplo significado, pois ele tanto pode ser usado quando se quer provar uma conclusão falsa, como também pode ser usado quando se quer provar algo não real, ou seja, provar algo apenas aparente.

Ao analisar um argumento, é possível perceber se ele foi corretamente raciocinado ou aparentemente corretamente raciocinado: “aos argumentos corretamente raciocinados se dá solução demolindo-os, e, aos que são apenas aparentes, fazendo distinções”, isto é, revolve-se o silogismo correto, recorrendo-se à demolição e ao silogismo aparente por meio da realização

de distinções (*Refutações Sofísticas*, XVIII, 176b35). Ainda é possível fazer uma subdivisão dentro do corretamente raciocinado, pois alguns argumentos corretamente raciocinados possuem uma conclusão verdadeira, enquanto outros possuem uma conclusão falsa. Aqueles que possuem uma conclusão correta/verdadeira não têm nada a solucionar. Porém, aqueles argumentos que possuem uma conclusão falsa são possíveis de solucionar de dois modos: tanto é possível refutar uma das premissas postuladas, como é possível mostrar que a conclusão não corresponde à tese proposta (*Refutações Sofísticas*, XVIII, 177a5).

Resumidamente, quando uma pessoa pretende solucionar um argumento, ela precisa, em primeiro lugar, examinar se o argumento foi corretamente raciocinado ou aparentemente corretamente raciocinado, para então verificar se a conclusão é verdadeira ou falsa, a fim de poder oferecer uma solução, quer seja estabelecendo uma distinção, quer seja lançando por terra uma das premissas.

Portanto, há uma grande diferença entre “solucionar um argumento enquanto se está sendo submetido a um interrogatório e quando se está só, pois, quando se está sendo interrogado, é difícil prever ciladas, mas notá-las quando se raciocina calmamente é mais fácil” (*Refutações Sofísticas*, XVIII, 177a5). Em uma disputa erística, é muito mais difícil oferecer uma solução para um argumento, principalmente por ter que oferecer respostas com a maior rapidez possível. Logo, nas disputas erísticas, geralmente as soluções aos argumentos são apenas aparentes, respostas oferecidas ao oponente apenas a fim de se obter a vitória na discussão e não para verdadeiramente solucionar algum problema.

Deixando os falsos raciocínios, Aristóteles se dedica às refutações que se originam da ambiguidade e da anfibologia que, segundo ele, em algumas há uma pergunta com mais de um sentido, enquanto, em outras, é a conclusão que se pode entender com diferentes significados. Para explicar, Aristóteles oferece dois exemplos: “do silencioso é possível falar” e “aquele que conhece não compreende o que conhece”. No primeiro caso, é exemplificada a conclusão com duplo significado, e, no segundo caso, é exemplificada uma das perguntas que contém mais de um sentido. Logo, a afirmação ambígua é verdadeira em um sentido e falsa em outro - significa, ao mesmo tempo, algo que é e algo que não é (*Refutações Sofísticas*, XIX, 177a10-15).

Caso a ambiguidade passe despercebida aos olhos humanos num primeiro momento, assim que ela for identificada na discussão, Aristóteles sugere corrigi-la, realizando um acréscimo à pergunta, como: “Do silencioso é possível falar?”, acrescida de “Não, mas falar de A enquanto ele se mantém calado é possível”. Também sugere Aristóteles que, quando a ambiguidade estiver contida na premissa, deve-se responder de maneira análoga, por exemplo, “Então as pessoas não compreendem o que sabem?”, “Sim, porém não aquelas que sabem da maneira descrita”. Aristóteles explica o exemplo, apontando que não é o mesmo dizer que “os que sabem não podem compreender o que sabem” e “os que sabem alguma coisa dessa maneira particular não podem compreendê-la” (*Refutações Sofísticas*, XIX, 177a25-30).

Em se tratando das refutações que dependem da divisão e da combinação de palavras, é necessário observar primeiro se a expressão significa coisas diferentes quando dividida e quando combinada. Assim observado, deve-se esperar o oponente formular a sua conclusão, e rapidamente tomar a expressão no sentido contrário. Aristóteles aponta que toda expressão do tipo do exemplo abaixo depende da combinação ou divisão de palavras: “Estava X sendo espancado com aquilo com que o viste ser espancado?” e “Viste-o ser espancado com aquilo com que foi espancado?” (*Refutações Sofísticas*, XX, 177a35).

E sobre a acentuação, Aristóteles aponta que, de maneira geral, ela não pode dar origem a argumentos erísticos nem na língua falada, nem na língua escrita. Existem poucas exceções, “talvez, de alguns poucos que se podem inventar expressamente para este fim, porém, conclui que a acentuação só vale mesmo para a questão da pronúncia, mais grave ou mais aguda”. Ou seja, a acentuação praticamente não interfere em uma argumentação erística, porém, em casos

muito específicos ainda é possível recorrer à acentuação (*Refutações Sofísticas*, XXI, 177b35-178a5).

Para os argumentos que dependem da linguagem, Aristóteles aplica uma regra geral, “a solução sempre segue o oposto do ponto em torno do qual gira o argumento”. Por exemplo, no caso dos argumentos que dependem da combinação, a solução será realizada por meio da divisão e vice-versa. Mas também os argumentos que dependem da acentuação - se o argumento depende de um acento agudo, a solução será um acento grave, e vice-versa, e assim por diante (*Refutações Sofísticas*, XXIII, 179a10-15).

Para os argumentos que dependem da ambiguidade e anfibologia, pode-se resolvê-los utilizando o termo oposto, como explica Aristóteles:

Se notamos de repente que estamos chamando alguma coisa de inanimada, a despeito de nossa negação anterior de que ela o seja, devemos mostrar em que sentido é viva; se, pelo contrário, a declaramos inanimada, e o sofista prova que é viva, devemos dizer em que sentido é inanimada. E analogamente no caso da anfibologia. Se o argumento depende da semelhança de expressão, a solução será o oposto. “Pode um homem dar o que não tem?” “Não, não pode dar o que não tem, mas poderia dá-lo de uma maneira diferente daquela em que o tem, por exemplo, como um dado único”. Um homem sabe ou por descobrimento ou por aprendizagem cada coisa que conhece individualmente? “Sim, porém não as coisas que conhece coletivamente”. E também um homem pisa, talvez, alguma coisa ao longo da qual caminha, porém não ao longo do tempo em que caminha. E de modo semelhante em todos os demais exemplos (*Refutações Sofísticas*, XXIII, 179a15-25).

Aristóteles oferece nas *Refutações Sofísticas* um grande número de exemplos de como responder eristicamente. E continuando com esses exemplos, Aristóteles vai destacar mais dois, o “tartamudear” e o “solecismo”. No tocante aos argumentos que levam o oponente a tartamudear, Aristóteles aponta que “evidentemente não se deve conceder que a predicação de termos relativos tenha qualquer significação em abstrato e em si mesmo”, e apresenta como exemplo o “dobro”, um termo significativo quando isolado da frase inteira “dobro da metade”. Pois, simplesmente, a palavra “dobro” não tem em si mesma significado algum, assim como não tem “a” na expressão “a metade”; e, mesmo que apresente algum significado solto, não tem o mesmo significado em alguma combinação (*Refutações Sofísticas*, XXXI, 181b25-35).

Há uma grande diferença entre o termo geral e o termo específico. O exemplo que melhor aponta essa diferença é o termo “conhecimento” que, de maneira ampla, num sentido mais geral significa “conhecimento do cognoscível”, já quando o conhecimento faz referência a um de seus ramos, ele se torna mais específico, como no caso do “conhecimento médico” (*Refutações Sofísticas*, XXXI, 181b35).

Assim também se dá para os termos que se predicam dos termos por meio dos quais são definidos, devendo-se responder a mesma coisa, ou seja, que o termo definido não é, em abstrato, o mesmo quando incluído na frase inteira. Temos por exemplo o termo “côncavo” que tem um sentido geral, sendo o mesmo quando aplicado a um nariz arrebitado ou a uma perna torta; mas nada impede que sua aplicação a cada um deles lhe confira um significado diferente, como explica Aristóteles:

Em verdade, tem um sentido quando o aplicamos ao nariz e outro quando o aplicamos à perna, pois no primeiro contexto significa “arrebitado” e no segundo “cambiado”; em outras palavras, é indiferente que se diga “nariz arrebitado” ou nariz “côncavo”. Mas ainda: não se deve conceder a expressão no caso nominativo, pois isso seria uma falsidade. Com efeito, “o côncavo”



não é um nariz côncavo, mas alguma coisa (digamos, uma afecção) que pertence a um nariz; por conseguinte, não há absurdo nenhum em supor que o nariz arrebitado possui uma concavidade própria de um nariz (*Refutações Sofísticas*, XXXI, 182a1-5).

Segundo Aristóteles, ainda há o solecismo cujo método para solucionar se tornará manifesto no decorrer dos próprios argumentos (*Refutações Sofísticas*, XXXII, 182a10). Vez que é necessário pegar alguma falha na construção das frases. Portanto, para solucionar o solecismo é necessário ter conhecimento da norma culta da língua em que está ocorrendo a discussão.

Diante de tudo que foi exposto sobre as *Refutações Sofísticas*, é possível observar que Aristóteles tenta ao máximo encontrar uma solução para cada possível argumento erístico, ou grupo de argumentos erísticos, destacando que existem argumentos fáceis de serem respondidos e outros com um grau maior de dificuldades para encontrar uma resposta plausível (*Refutações Sofísticas*, XXXIII, 182b5-10).

Em relação aos argumentos, Aristóteles dedica o destaque final ao “argumento incisivo”, pois ele é o argumento que causa maior perplexidade e causa perplexidade por ser o argumento que “morde mais fundo”. Essa perplexidade pode ser de duas espécies: “uma que ocorre nos argumentos relacionados, com respeito a qual das premissas postuladas se deve refutar”, e outra, “nos argumentos erísticos, quanto à maneira em que se deve assentir ao que é proposto” (*Refutações Sofísticas*, XXXIII, 182b35).

No que tange aos argumentos erísticos, o mais incisivo é aquele que, em primeiro lugar, se caracteriza por uma incerteza inicial sobre se ele foi ou não corretamente raciocinado, e também sobre se a solução depende de uma premissa falsa ou de se fazer uma distinção; e, em segundo lugar, cabe aquele cuja solução não só depende claramente de uma distinção ou de uma refutação, além de não mostrar com clareza qual das premissas postuladas deve ser refutada ou submetida a uma distinção para que se chegue a uma solução; porém, em relação ao segundo lugar, não é possível em alguns casos ter clareza se a conclusão é capciosa ou se é uma das premissas que é capciosa (*Refutações Sofísticas*, XXXIII, 183a5-10).

Aristóteles sistematiza a utilidade dos argumentos erísticos nas *Refutações Sofísticas* que pode ser entendida de maneira geral, sendo os argumentos erísticos úteis para refutar, mesmo que a refutação se dê de maneira aparente. O que é necessário é levar o adversário a uma total impotência, ou seja, deixá-lo sem a capacidade de formular novos argumentos para continuar dialogando.

## 2.4 A relevância da aparência para a erística aristotélica

É impossível dissociar a erística, seja de maneira geral, e especialmente a abordada por Aristóteles, da aparência, inclusive, por ele utilizar o termo aparência na própria definição de erística. Faz-se mister lembrar que Aristóteles define erística nos *Tópicos* e confirma sua definição nas *Refutações Sofísticas* como sendo algo que parte de “opiniões aparentemente aceitas”, ou seja, tem como ponto de partida os *endoxa* aparentes. Ademais, a erística pode ser correlacionada com a sofística e com a retórica, estando a aparência sempre presente, sendo esta fundamental para realizar uma aproximação entre elas, e uma distinção de outras, como segue o quadro abaixo descrito por Berti (2002, p. 177):

Capacidade Cognitiva	FILOSOFIA (sabedoria real)	SOFÍSTICA (sabedoria aparente)
Capacidade Argumentativa	DIALÉTICA (argumentação autêntica)	ERÍSTICA (argumentação aparente)
Capacidade Persuasiva	BOA RETÓRICA (persuasão autêntica)	MÁ RETÓRICA (persuasão aparente)

À primeira vista, tudo que está ligado à aparência, está diretamente ligado à maldade, está relacionado com as coisas ruins, como Berti (2002, p. 177) sinaliza ao fazer uma analogia estrutural do esquema acima, apontando que a filosofia, a dialética e a “boa” retórica são “escolhas boas”, já a sofística, a erística e a “má” retórica são “escolhas más”:

Por esse esquema parece que a retórica, no plano da capacidade persuasiva, é o análogo do que são, no plano da capacidade argumentativa, a dialética e a erística consideradas conjuntamente, isto é, independentemente da escolha moral; e, além disso, por meio delas, no plano da capacidade cognitiva, do que são a filosofia e sofística consideradas conjuntamente, isto é, sempre independentemente da escolha moral. Por isso, falei de analogia estrutural entre retórica, dialética e filosofia. Mais precisamente, deve-se dizer que a analogia subsiste entre a boa retórica, a dialética e filosofia, ou entre a má retórica, a erística e a sofística, e consiste na presença, em capacidade diferente, da mesma distinção entre escolha moralmente boa e escolha moralmente má (BERTI, 2002, p. 177).

Na mesma posição que Berti (2002, p. 177) é possível mencionar Brunschwig (2009, p. 117-118) que coloca a retórica (boa retórica) como correspondente da dialética, e essa correspondência é feita pelo próprio Aristóteles no início da *Retórica*, ao dizer que “a retórica é a outra face da dialética, pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular” (*Retórica*, 1354a).

Aristóteles sempre coloca a dialética como “superior” à erística, porém, isso não significa que a erística não possua um “valor”; pelo contrário: a erística é extremamente importante para aqueles que querem sair vitoriosos em um debate, seja pelo simples prazer em vencer o oponente, seja pela necessidade de convencer o oponente em uma discussão pública, como nas assembleias e nos tribunais.

Para vencer uma discussão, é necessário levar o oponente a calar-se. E para calar o oponente, é preciso convencê-lo de que está errado, e o convencimento pode ser apenas aparente, por vias de argumentos erísticos, argumentos não necessariamente verdadeiros. Logo, a aparência é fundamental para que a erística possa ser colocada em prática, sem deixar de mencionar que a erística é uma boa escolha em alguns momentos e não apenas uma “escolha má” como aludiu Berti (2002, p. 177), ou seja, mesmo ela sendo uma argumentação aparente, ela pode ser uma boa escolha - tudo depende da finalidade da discussão.

Considerando a grande relevância que a aparência possui para a erística aristotélica, é mister entender que ela já era abordada anteriormente a Aristóteles, sendo possível identificar que “as aparências” ocorreram, “em termos padrões como, na epistemologia grega pré-aristotélica, como o braço de uma polaridade, em cujo lado oposto se encontra ‘o real’ ou ‘o verdadeiro’” (NUSSBAUM, 2009, p. 211). Isso é bem aplicado à erística aristotélica, pois os argumentos erísticos não precisam ser verdadeiros, eles podem estar no polo contrário ao verdadeiro, sendo apenas argumentos superficiais ou ilusórios.

Essa polaridade entre o verdadeiro (autêntico) e o aparente faz com que a erística tenha um destaque especial nas discussões, pois ela pode utilizar qualquer artifício para convencer o

oponente, sem precisar provar sua veracidade. Esses artifícios argumentativos precisam apenas ser plausíveis de convencimento, ou seja, é preciso apenas ter boa aparência.

Segundo Angioni (2012, p. 205), Aristóteles opera apenas com dois fatores para classificar argumentos erísticos. Por um lado, “aqueles que apenas aparentam ter conclusência lógica”, e, por outro lado, “aqueles que, mesmo sendo concludentes do ponto de vista lógico, apenas aparentam ser adequado às coisas”. É possível observar que, nos dois fatores utilizados para classificar argumentos erísticos, o aparente está presente, corroborando o pensamento de Berti (2012, p. 177) que descreve a erística no esquema comparativo mencionado anteriormente como “argumentação aparente”, porém, ela não é sempre uma má escolha, como descreveu Berti (2012, p. 177). Referente à escolha ser boa ou má, depende da finalidade da argumentação, isto é, se a erística é uma boa ou má escolha é algo relativo que depende do interesse de quem está argumentando. Já a aparência não é algo relativo, a aparência é algo inerente à erística.

## CONCLUSÃO

Tendo em vista o estudo realizado sobre a erística, baseado em dois filósofos, foi possível observar que ela é apresentada como uma arte tanto de falar como de argumentar/raciocinar, em Platão e em Aristóteles; porém contendo características semelhantes e características singulares em cada um, sendo a característica peculiar mais marcante de cada a maneira de escrever, ou melhor dizendo, a forma da escrita. Platão escreve em forma de diálogo, utilizando a erística em seu interior, e Aristóteles escreve um tratado sistematizando a erística. Cada um, a seu modo, contribuiu grandiosamente para o entendimento da erística

O inegável é que, tanto em Platão quanto em Aristóteles, a erística é uma arte da oratória, ou seja, é uma arte do falar e do argumentar utilizada em uma disputa verbal com argumentos envoltos por uma aparência plausível, aparência esta que Aristóteles coloca na própria definição que fez de erística. Já Platão utiliza a aparência de modo a explorar a erística no interior dos diálogos, por meio dos argumentos plausíveis e não necessariamente argumentos verdadeiros. Em suma, ambos apontam a erística, ou melhor, assinalam firmemente que, em um diálogo baseado em argumentos erísticos, os interlocutores estão procurando vencer a discussão, e, para isso, é necessário convencer o adversário, mesmo que esse convencimento seja apenas aparente, levando-o a calar-se, tornando-o totalmente impotente frente aos argumentos erísticos oferecidos.

Para convencer um interlocutor, mesmo que aparentemente, e assim obter a vitória na argumentação, é necessário utilizar algumas técnicas argumentativas, ou seja, as técnicas consideradas erísticas. Aristóteles descreve nas *Refutações Sofísticas*, como marca da erística, seis manobras argumentativas que podem ser utilizadas para colocar em prática a erística, sendo elas: ambiguidade, anfibologia, combinação de palavras, divisão de palavras, acentuação e forma de expressão. Essas seis técnicas descritas por Aristóteles são também utilizadas por Platão em seus diálogos, especialmente no diálogo *Eutidemo* que, na tentativa de Eutidemo e Dionisodoro demonstrarem na prática a erística para Sócrates, eles recorrem a diferentes manobras argumentativas que envolvem as técnicas descritas por Aristóteles na *Refutações Sofísticas*. Essas manobras argumentativas são formadas especialmente por argumentos que possuem plausibilidade e boa aparência, sendo essas duas características fundamentais em um argumento erístico para vencer uma disputa erística. Elas podem ser observadas claramente tanto em Platão quanto em Aristóteles.

É possível perceber grande influência do pensamento de Platão sobre o pensamento de Aristóteles. Por exemplo, os cinco fins da erística descritos por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas* que consistem em refutação, vício de raciocínio, paradoxo, solecismo e reduzir o adversário à impotência; e, comparando esses fins aos três diálogos platônicos estudados aqui, é possível observar a aparência e plausibilidade dos argumentos, bem como a influência do mestre sobre o discípulo.

Essa influência ou proximidade entre Platão e Aristóteles pode ser confirmada, por exemplo, por intermédio da refutação descrita como refutação aparente por Aristóteles, sendo igualmente a refutação realizada por Eutidemo e Dionisodoro no *Eutidemo*. Além disso, os meios utilizados por Eutidemo e Dionisodoro para conseguir essa refutação, são os mesmos descritos por Aristóteles, como as ambiguidades de linguagem, por exemplo.

Outro ponto que merece destaque é a distinção entre o sofista e o erístico, o que Aristóteles faz nas *Refutações Sofísticas*, e Platão faz no *Sofista*; pois ambos utilizam a aparência - seja como argumentação aparente, para a erística, ou como sabedoria aparente, para

a sofisticada. Porém, a grande diferença está na remuneração: o erístico tem o prazer de vencer a discussão sem querer nenhum dinheiro em troca; já o sofista nada faz sem remuneração.

Referente ao vício de raciocínio e ao paradoxo que Aristóteles descreve como detentores de uma regra central na *Refutações Sofísticas* que é apresentar uma questão controversa, fingindo perguntar por desejo de aprender, para assim ter um campo amplo de ataque, conforme lembra Sócrates, tanto do *Eutidemo* e quanto do *Mênnon*. No *Eutidemo* (272b), Sócrates demonstra o desejo de aprender a erística com Eutidemo e Dionisodoro, porém, nos *Memoráveis* Sócrates já tinha dado dicas de como ser um erista para Dionisodoro. E, no *Mênnon*, em duas passagens (71b e 80b), Sócrates aponta não saber o que é a virtude. Porém, ele está disposto a examinar e procurar junto com Mênnon o que possa ser a virtude, apresentando sempre respostas contrárias às respostas de Mênnon sobre o que é virtude. Ou seja, Sócrates não sabe o que é virtude, porém, aparenta saber o que ela não é, conseguindo assim invalidar os argumentos de Mênnon, e, ainda assim, ele está interessado em saber o que é a virtude. Tanto no *Eutidemo* quanto no *Mênnon*, Sócrates pergunta ao interlocutor “o que é?”, demonstrando desejo por aprender, porém ele consegue um amplo campo de ataque, refutando a maioria das respostas oferecidas pelos interlocutores.

Aristóteles ainda oferece um destaque especial nas *Refutações Sofísticas* para a agilidade argumentativa, já que, em uma disputa argumentativa baseada na erística, a rapidez é fundamental, sendo necessário não deixar tempo livre para o oponente pensar. Desta maneira, o oponente não consegue formular “bons” argumentos e acredita mais facilmente nos argumentos oferecidos, chegando ao ponto de não conseguir mais argumentar como ocorreu com Clínia, Ctesipo e Sócrates no *Eutidemo*.

Logo, a arte de falar e de argumentar, denominada erística, que foi analisada nesta dissertação, especificamente na interpretação realizada com base em Platão e Aristóteles, pode apresentar a impressão de ser ruim ou de ser empregada para o mal por não valorizar os argumentos verdadeiros; e sim, por utilizar argumentos capciosos, ardilosos e falaciosos, argumentos aparentes, aparentemente aceitos, porém, a erística possui um caráter educativo e útil, pois nem sempre é possível argumentar partindo de premissas primeiras e verdadeiras.

A utilidade da erística está voltada para uma “falácia útil” ou uma “mentira benéfica” para conseguir a vitória na argumentação, especialmente para as pessoas que discutem em público como nas assembleias e nos tribunais. E, para conseguirem colocar em prática essa “falácia útil” ou essa “mentira benéfica”, na intenção de vitória na discussão, é necessário ser educado para tal - é preciso desenvolver habilidades intelectuais que permitam tal utilidade da erística. Essa educação voltada para a erística era ensinada especialmente pelos sofistas por meio da arte de falar, de discutir e de raciocinar baseado em argumentos erísticos, especialmente nos sofismas.

Uma pessoa educada eristicamente consegue elevar sua reputação frente ao público em geral, como sugere Aristóteles na *Refutações Sofísticas* ao dizer que os homens que possuem habilidades erísticas conseguem discutir sobre qualquer assunto com qualquer pessoa. Isso pode ser visualizado na figura de Sócrates que consegue discutir com qualquer interlocutor sobre qualquer assunto, mesmo sem saber “o que é”, como o fez no *Mênnon* em que ele discute com Mênnon sobre a virtude, sem saber o que ela é, porém, é capaz de dar continuidade à discussão, inclusive, refutando Mênnon.

Uma pessoa bem-educada para a erística que consegue assimilar todas as técnicas erísticas, tornando-se habilidoso com os argumentos erísticos, é uma pessoa que ninguém consegue refutar, isso porque o erístico é a pessoa capaz de refutar qualquer argumento, sendo esse verdadeiro ou falso. O erístico entorpece o oponente como se fizesse uso de poderes mágicos, levando-o a ficar em silêncio total. Porém, não são poderes mágicos, apenas pessoas educadas, para se valerem de qualquer manobra argumentativa, por mais absurdas que elas sejam, levando o outro a calar-se.

Aristóteles oferece nas *Refutações Sofísticas* um guia para ser um bom erístico, e Platão demonstra na prática como agir eristicamente no *Eutidemo*, como entorpecer alguém, recorrendo à argumentação no *Mênon*, e, ainda, como diferenciar o sofista do erístico no *Sofista*, destacando que o sofista é o responsável pela educação erística. A erística, tanto em Platão, quanto em Aristóteles, tem um destaque especial na formação de pessoas que procuram falar em público, e, para tal, elas precisam ser educadas.

Seja na teoria da argumentação com Aristóteles ou na prática argumentativa com Platão, a erística possui a mesma base e o mesmo objetivo, sendo a base a discussão entre pessoas, especificamente numa disputa verbal, e o objetivo, vencer a discussão silenciando totalmente o oponente.

Trazendo à atualidade, e ampliando o campo de visão da erística, podemos traçar o paralelo com alguns discursos políticos durante a campanha eleitoral. O candidato consegue convencer os eleitores a confiar em seu voto, mediante discursos erísticos - aqueles discursos não precisam ser necessariamente verdadeiros, ou seja, o locutor convence os eleitores aparentemente, pois, depois de concorrer às eleições e obter vitória, eles esquecem tudo o que foi dito anteriormente. Assim é uma face da erística, voltada para a vida pública, com um convencimento apenas aparente.

Ainda na atualidade, pode ser confirmada uma outra face da erística, para uma convivência pacífica, ou melhor, para manter uma estabilidade nas relações públicas, faz-se mister agir eristicamente em muitos momentos. Os discursos aparentes fazem parte da convivência social, inclusive, para falsear uma ética de conduta social, buscando manter uma linha reta nas relações humanas, evitando, inclusive, a isonomia, e fazendo, por conseguinte, que as relações se tornem mais “amigáveis” e convenientes, visando sempre à vitória em qualquer tipo de discussão.

O Ser Humano que age eristicamente será sempre uma pessoa “querida” e “bem vista” frente ao público, mesmo que esta visão seja aparente. Esse comportamento, de agir eristicamente, evita vários castigos e penalidades, pois faz frente ao público, mostrando o erístico como uma pessoa benevolente, com postura ilibada e de comportamento aprovável, mesmo sem ser.

Tudo isso que ocorre atualmente já tinha sido pensado por Platão e Aristóteles há anos, sendo Aristóteles o responsável por sistematizar esse raciocínio, denominado erística, especificamente nas *Refutações Sofísticas*. Porém, tal sistematização feita nas *Refutações Sofísticas* já era utilizada nos diálogos platônicos, mediante o uso de argumentos erísticos por parte dos interlocutores, especialmente no *Eutidemo* e *Mênon*, e na busca em definir o sofista diferenciando-o do erístico no *Sofista*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIONI, Lucas. **Três tipos de argumentos sofisticos.** Disponível <<https://philarchive.org/archive/ANGTTD>>. Acesso 01 set 2019. 2012, p. 187-220.
- AUGUSTO, Maria das Graça de Moraes. **O filósofo e o sofista no *Mênon* de Platão.** Kléos n. 1, 1997, p. 211-229.
- ARISTÓTELES. *Metafísica.* Volume II. Tradução do texto grego e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Refutações Sofísticas. In: Órganon.* Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2016 (Série Clássicos Edipro).
- \_\_\_\_\_. *Refutações Sofísticas.* Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa W. A. Pickard. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Retórica.* Tradução de Branca Vilallonga (Departamento Editorial da INCM). Portugal: Imprensa Nacional Casa da Moeda Portuguesa, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos.* Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa W.A.Pickard. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos. In: Órganon.* Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2016 (Série Clássicos Edipro).
- \_\_\_\_\_. *Tópicos.* Tradução de Branca Vilallonga (Departamento Editorial da INCM). Portugal: Imprensa Nacional Casa da Moeda Portuguesa, 2007.
- BERTI, Enrico. **As razões em Aristóteles.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Novos Estudos Aristotélicos I: Epistemologia, lógica e Dialética.** Tradução de Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BICCA, Luiz. **Aristóteles, o primeiro teórico da dialética.** In: BICCA, Luiz. Ceticismo antigo e dialética. 1ª edição. Rio de Janeiro: 7Letras: PUC-RJ, 2016, p. 151-176.
- BRANDWOOD, Leonard. **Estilometria e cronologia.** In: KRAUT, Richard (Org.). Platão. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letra, 2013, p. 113-147.
- BRUNSCHWIG, Jacques. **Aristóteles. Retórica e dialética, Retórica e Tópicos.** In: Estudos exercícios de Filosofia Grega. Tradução de Cláudio William Veloso. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- CASERTANO, Giovanni. **Definição, dialética e ΛΟΓΟΣ. Apontamentos para o estudo da dialética de Platão.** In: MIGLIORI, Maurizio e FERMANI, Adriana (Orgs). Platão e Aristóteles Dialética e Lógica. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 55 – 71.

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

COSTA, Admar. **Dialéctica e Retórica na República de Platão.** In: Μαθήματα Ecos de filosofia antiga. Editor Raúl Gutiérrez. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

\_\_\_\_\_. **Do Corpo e da aporia.** Ítaca UFRJ, Rio de Janeiro, v. 3, p. 42-53, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sócrates e a ironia segundo Vlastos.** Classica. São Paulo, v. 28, p. 185-196, 2015.

CORDERO, Néstor Luis. **A invenção da Filosofia: uma introdução à Filosofia antiga.** Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Editora Odysseus, 2011.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia Arcaica.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

FINE, Gail. **Investigação no Mênon.** In: KRAUT, Richard (Org.). Platão. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letra, 2013, p. 237-268.

FREDE, Michael. **O Sofista de Platão sobre falsos enunciados.** In: KRAUT, Richard (Org.). Platão. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letra, 2013, p. 469-500.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão Estrutura e método dialético.** Tradução de Dion Davi Macedo São Paulo: Edições Loyola, 2002.

IGLÉSIAS, Maura. **Apresentação do Diálogo e Notas sobre a composição dramática do Diálogo.** In: PLATÃO. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2013, p. 7-30.

\_\_\_\_\_. **Apresentação do Diálogo e Notas sobre a composição dramática do Diálogo.** In: PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. 7ª edição. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2012, p. 11-17.

IRWIN, T. H. **Platão: o pano de fundo intelectual.** In: KRAUT, Richard (Org.). Platão. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letra, 2013, p. 69-112.

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

KNEALE, William. KNEALE Martha. **O desenvolvimento da lógica.** Tradução de M. S. Lourenço. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

KRAUT, Richard. **Introdução ao estudo de Platão.** In: KRAUT, Richard (Org.). Platão. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letra, 2013, p. 15-68.

LAFRANCE, Yvon. **O conhecimento: ciência e opinião.** In: FRONTEROTTA, Francesco e BRISSON, Luc (orgs) Platão: Leituras. São Paulo: Edições Loyola, 2011.



MARQUES, Marcelo P. **A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão.** Revista Latino americana de Filosofia XXIX, 2003, p. 5-32.

MCCOY, Mariana. **Filósofos, sofistas e estrangeiros em *Sofista*.** In: Platão e as retóricas de filósofos e sofistas. Tradução de Lívia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010, p. 151-180.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e o platonismo: Aparência e realidade na epistemologia e na ética.** Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NAILS, Debra. **A vida de Platão em Atenas.** In: BENSON, Hugh H. et al. Platão. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, 17-27.

NUSSBAUM, Martha C. Parte III. **Aristóteles: A fragilidade da boa vida humana.** In: A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 205-230.

OLIVEIRA, Claudio. **Um outro logos, um outro sofista: variações em torno de Platão.** Kléos n.2/3, 1998/1999, p. 73-83.

PAES, Carmém Lúcia Magalhães. **Platão e a mãe do ouriço do mar.** Kléos, n. 1, 1997, p. 143-155.

PLATÃO. ***Eutidemo*.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. ***Mênnon*.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. 7ª edição. Ed. PUC-RJ; Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. ***República*.** Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

\_\_\_\_\_. ***Sofista*.** Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1ª edição, 1972.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e Dialética em Aristóteles.** São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

REALE, Giovanni. **Introdução a Aristóteles.** Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SANTOS, José Trindade. **Para Ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos.** Tomo I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHAFER, Christian. **Léxico de Platão.** Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SEGURADO E CAMPOS, J. A. **Introdução aos *Tópicos*. Os *Tópicos* na obra de Aristóteles: §1. *Órganon*.** (Departamento Editorial da INCM). Portugal: Imprensa Nacional Casa da Moeda Portuguesa, 2007.

SHIELDS, Christopher. **Aprendendo sobre Platão com Aristóteles.** *In:* BENSON, Hugh H. et al. Platão. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 376-389.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Ler Platão.** Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Platão e a escritura da Filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico.** Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

XENOFONTE. **Memoráveis.** Série autores Gregos e Latino. Tradução do Grego, Introdução e Comentários de Ana Elias Pinheiro. 1ª Edição. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

YOUNG, Charles M. **O Elenchus socrático.** *In:* BENSON, Hugh H. et al. Platão. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, 66-78.