

■ CAPÍTULO 2 ■

OS SOFISTAS E SÓCRATES

Neste capítulo, você perceberá a destacada importância do movimento sofístico no bojo dos acontecimentos do chamado “século de Péricles” (V a.C.), distinguindo também a importância da consciência da irreduzibilidade da lei-convenção (nómos) à natureza (phýsis), da política à física. Você também conhecerá Sócrates como expoente desse período “antropológico”, por cuja imparidade preparou a ruptura do período posterior.

2 OS SOFISTAS E SÓCRATES

2.1 OS SOFISTAS COMO PRÉ-SOCRÁTICOS

É lugar-comum que os sofistas do século quinto não formam uma unidade de doutrina, mas antes são diferentes uns dos outros até a total oposição. E, no entanto, tão evidente quanto isso é que seja possível e necessário discernir, no curso da história da filosofia antiga, um acontecimento ímpar, a sofística, que não se reduz à *physiología* dos pré-socráticos, de que é herdeira direta e cujas teses fundamentais radicaliza, nem tampouco à outra forma de superação da *physiología*, a metafísica clássica, a qual por sua vez não seria possível sem o acontecimento da sofística. Assim, embora Platão e Aristóteles, em dois momentos de crítica aos filósofos anteriores, o diálogo *Teeteto* e o livro gama da *Metafísica*, tratem dos sofistas e dos pré-socráticos sem maiores distinções, sabiam também discerni-los muito bem. Deve-se, aliás, ao juízo platônico-aristotélico, que exclui a sofística do campo da filosofia, a fortuna ínfima da primeira na história da segunda. O estagirita, por exemplo, diz:

A sofística e a dialética giram em torno do mesmo gênero da filosofia, mas a filosofia difere da dialética pelo modo da potência, e da sofística, pelo desígnio da vida. Com efeito, a dialética é uma tentativa de alcançar

aquilo que a filosofia efetivamente conhece, enquanto que a sofística é conhecimento aparente, mas não real.

[*Metafísica*, IV, 2, 1004b25-26: *perì mèn gàr tò autò génos stréphetai he sophisticè kai dialektikè tê philosophía, allà diaphérei tês mèn tô trópo tês dynámeos, tês dè tou bíou tê proairései; ésti dè he dialektikè peiras-tikè perì hôn he philosophía gnoristiké, he dè sophisticè phainoméne, oûsa d'ouí.*]

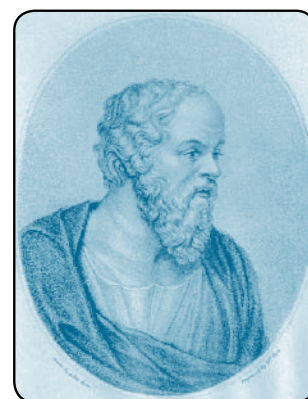
(...)

Uns (os que erram sob efeito de uma dificuldade por ignorância) precisam de convencimento, outros (os que falam por falar), de constrangimento.

[*hoi mèn gàr peithoûs déontai, hoi dè bás*]

Em todo caso, para elogiar ou execrar, ainda que apenas como um conceito abstrato, como uma simplificação com fins didáticos, deve ser possível definir sofística. Uma dentre várias outras definições possíveis seria essa: **sofística é a posição filosófica oriunda da tomada de consciência de que o discurso sobre o ser não apenas transmite o ser, como se fosse um meio meramente receptivo, como se o ser existisse em si mesmo antes do discurso, mas também dispõe de antemão o ser mesmo que deveria pelo discurso ser então captado.** Essa “definição”, porém, não veio pela boca de nenhum sofista, nem de nenhum autor antigo. É, antes, uma inferência a partir de outros indícios, que passam doravante a ser considerados.

No *Teeteto*, o sofista Protágoras é mencionado explicitamente na companhia do pré-socrático Heráclito. Diante da afirmação do jovem que dá nome ao diálogo de que “conhecimento” (*epistéme*) não é senão “sensação” (*aísthesis*), **Sócrates** imediatamente traz à baila, como se fosse um enunciado dessa equação em outras palavras, aquela que é provavelmente a mais famosa sentença de um sofista, a máxima protagórica: “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto (como) são, das que não são enquanto (como) não são” (*pánton chremáton métron ánthropon eínai, tôn mèn ónton hos éstin, tôn dè mè ónton hos ouk éstin*). Essa máxima, por sua vez, é imediatamente interpretada como expressão de um relativismo radical, pois o homem em questão, segundo ela, seria



o indivíduo. O nexa entre aquela equação e esta máxima é simples: aquilo que aparece para cada um, aquilo que cada um percebe pela *aísthesis*, é o que é para cada um. Suposto está que não há nenhum ser antes do aparecer que se dá na sensação, o que é uma posição ontológica legítima. Não é à toa que para combater seu corolário, exatamente esse relativismo radical, Platão e Aristóteles tiveram de estabelecer um ser em si independente da aparência sensível, a qual nunca é “em si” (*kath'auto*), mas sempre “para outro” (*pròs állo*). Ora, se não há nenhum ser à margem do aparecer, se o ente (*ón*) é o próprio aparente (*phainómenon*), como não se render ao fato de que “todos os fenômenos são verdadeiros”? E, se ninguém pode não sentir o que sente, como alguém poderia não ser, mesmo que a contragosto, a medida de todas as coisas?

Convém aqui lembrar o que foi apresentado na parte sobre o mobilismo de Heráclito, para entender que ele entra nessa história precisamente porque o movimento, para estar na origem e não ser apenas uma característica derivada de um substrato que permanece imóvel, advém do fato de que o fenômeno se dá na relação. **Por exemplo**, *o branco não está nem na coisa vista como branca nem no olho que vê o branco, mas no encontro de ambos*. De fato, se o branco estivesse na coisa, qualquer olho deveria vê-la como branca, o que não acontece. Se estivesse no olho, este deveria ver o branco em tudo, o que também não é o caso. O encontro como tal não é senão um movimento, um lançamento (*prosbolé*) de um para outro. É nesse contexto, na vizinhança do relativismo de Protágoras, que aparece o enunciado mor do mobilismo, a negação do ser em favor do devir: “**nada nunca é, sempre vem a ser**” (*ésti mèn gàr oudépot'oudén, aeì dè gígnetai*). Vê-se assim que o mobilismo não se reduz à constatação vaga de que “todas as coisas se movem”. Essa constatação aparentemente catastrófica para as pretensões da ciência seria facilmente “domesticada” à moda aristotélica pela distinção dos vários modos segundo os quais o movimento é dito: movimento segundo substância (geração e corrupção), movimento segundo qualidade (alteração), movimento segundo quantidade (aumento e diminuição) e movimento segundo o lugar (deslocamento), que faz com que, na maior parte dos casos, haja antes uma substância que não se move, à base da qual movimentos

“de superfície” sejam possíveis. Não. A essência do mobilismo está no relativismo, o qual, por sua vez, também não consiste na constatação não menos vaga de que cada um pode pensar e fazer o que quiser, pois não há um critério absoluto que se imponha a todos, mas no fato de que não há ser antes do aparecer e que o aparecer se dá numa relação de agir e padecer, isto é, só se diz que “uma coisa é” porque ela já atuou sobre outra e nela fez efeito, sendo o próprio efeito atuação sobre outra e assim por diante.

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

O relativismo protagórico, porém, se desdobra em outros níveis, além desse ontológico (de uma ontologia não do ser, mas do devir e do fenômeno). Atribui-se a ele também outra frase que, apesar de ser ainda de teor ontológico, tem claras implicações políticas: **“acerca de cada coisa há dois discursos opostos um ao outro”** (*dýo lógous eînai perì pantòs prágmatos antikeiménous allé-lois*). Diz-se que ambas as frases são de teor ontológico porque ambas falam das “coisas”, embora valha assinalar que, em nenhuma, o termo seja *tà ónta*, isto é, as coisas abordadas pela contemplação filosófica que delas retém o simples fato de que são, mas que, na primeira, seja *tà chrémata*, as coisas de uso (*chrêsis*), e, na segunda, *tà prágmata*, as coisas do universo da ação (*práxis*). Isso é, em todo caso, bem sofístico, como se verá mais adiante. Por ora importa constatar que essa última frase, se destrói mais uma vez o “um em si e por si” (*hèn autò kath'auto*), não o faz em favor simplesmente do múltiplo, mas do dois, e isso, por sua vez, é bem grego. Afinal, por mais que os múltiplos povos e os múltiplos exércitos nutram entre si múltiplas hostilidades, no campo de batalha são só dois que guerreiam por vez. Os pequenos inimigos que se aturem momentaneamente, quando se trata de combater o grande inimigo.

O mesmo nas assembléias: que se esqueçam as desavenças do primeiro turno; se não é possível escolher entre o bom e o mau, que se escolha entre o menos mau e o pior.

Seria bem “pós-moderno” dizer que para cada coisa há múltiplos, quiçá infinitos, discursos. Mas os sofistas são genuínos representantes da Grécia clássica. É possível que essa época tenha haurido o princípio do terceiro-excluído como princípio de uma racionalidade universal, por ser a expressão do seu espírito. É possível até que os sofistas sejam os mais genuínos representantes da Grécia clássica. Afinal de contas, “se a imparcialidade veio ao mundo com Homero”, como se disse mais acima, e se isso significa o reconhecimento do outro como partícipe igualmente digno de uma humanidade universal, então é normal que se conclua que qualquer homem, grego ou bárbaro, seja medida das coisas; é normal que, lá onde os gregos, acerca de um assunto, dizem A, os bárbaros digam não-A, e que ambos os discursos sejam reconhecidos como legítimos desdobramentos da coisa.

A tese protagórica da *antilogía*, isto é, dos discursos antitéticos, ainda que tenha raízes em solo complexo, só pode ser alçada ao primeiro plano numa ambiência secularizada, como era, em certa medida, a do século quinto. Não é à toa que Protágoras também tenha dito: “acerca dos deuses não sei nem como são, nem como não são, nem que aspecto têm, pois muitas coisas impedem que o saiba, seja a obscuridade do assunto, seja a brevidade da vida humana” (*peri mèn theòn ouch écho eidénai, oúth’ hos eisìn oúth’ hos ouk eisìn oúth’ hopoioí tines idéan; pollà gàr tà kolýonta eidénai hé t’adelótes kai brachùs òn ho bíos toû anthrópou*). Ora, esse agnosticismo é fundamental para que o espírito democrático triunfe sobre o espírito teocrático característico das épocas e povos “enclausurados” em suas perspectivas, isto é, que tomam suas medidas das coisas pelas coisas mesmas. É fundamental também para que se reconheça que os discursos humanos se movem sempre no plano da *dóxa*, isto é, da aparência e da opinião, e que toda verdade é de ordem “doxástica”.

Assim é que o discurso jurídico (*dikanikòs lógos*) surge nesse século pelas mãos de um sofista. Antifonte de Atenas escreveu as chamadas *Tetralogias*, peças que simulam a situação de tribunal, em que a um primeiro discurso de acusação se segue um primeiro

discurso de defesa, seguido de um segundo discurso de acusação, ao qual, finalmente, se segue um segundo discurso de defesa. É “a *antilogía* de Protágoras elevada ao quadrado”, diz Barbara Cassin, importante estudiosa contemporânea do pensamento sofístico. O significado do *dikanikòs lógos*, porém, não se reduz a um endosso da tese da *antilogía*, já que pela mesma pena surgem argumentos contrários igualmente verossímeis, mas inclui a posição que insinua que as querelas humanas, na falta de um observador onisciente, se resolvem no plano da verossimilhança e não no da verdade, e que, como na tragédia, ninguém detém sozinho toda a razão e todos têm dela alguma cota parcial.

Conta-se que outro expoente da sofística, Górgias, da cidade de Leontini, na Itália, chegou em embaixada certa vez a Atenas, a fim de angariar a simpatia dos atenienses à causa de sua cidade numa disputa com Siracusa. Seus discursos impressionaram de tal maneira os ouvintes, que ele passou a ali ensinar retórica. Em certa ocasião proferiu, acerca de Helena de Esparta, um discurso, cujo teor já tinha se tornado lugar comum: adúltera, não teria sido levada por Páris se não quisesse, e, não bastasse isso, ainda afastou os melhores varões gregos de suas terras e famílias e jogou-os numa carnificina que durou uma década. Ao final, disse aos ouvintes que se reunissem no dia seguinte, naquele mesmo lugar, na mesma hora, que ele faria outro discurso. Pois bem, esse outro foi conservado.

Trata-se do célebre *Elogio de Helena*, no qual Górgias se empenha em retirar toda culpa das costas da espartana. Independentemente do conteúdo desse segundo discurso, a simples contraposição dos dois já é outra ilustração da *antilogía*. Mas, além disso, outros elementos característicos da sofística aí aparecem. Górgias diz que ou bem Helena foi levada a força, ou bem a necessidade do destino ou o desígnio dos deuses determinou que fosse levada, ou bem caiu sob o domínio de Eros, ou bem foi seduzida pelas palavras do raptor. Em qualquer desses casos, a culpa não foi sua. Afóra a idéia implícita, de suma importância, de que o livre-arbítrio não é uma instância primordial e que a origem é da ordem do padecimento, idéia essa que bem ilustra a ligação da sofística com a experiência trágica e pré-socrática (se de fato está em Sócrates, conforme se afirmou mais acima, a gênese da subjetividade), está

encerrada na última hipótese o ponto central da posição gorgiana. Se Helena foi arrastada pelo torpor sedutor das palavras de Páris, a culpa não foi sua. Afinal, *lógos dynástes mégas estín*, “o discurso é um grande senhor”, pois, continua ele, “através do menor dos corpos e do mais inaparente”, o simples som que entra pelos ouvidos, “**leva a cabo as obras mais divinas: é capaz de fazer cessar o medo, diminuir a dor, realizar a alegria, despertar a piedade**”.

Essa última afirmação de Górgias vai ao encontro daquela tentativa de definição da sofística apresentada anteriormente. Porém, que o *lógos* seja produtor (do ser) e não simples instrumento (para descrever e transmitir um ser pré-discursivo), isso se materializa em outro texto do mesmo sofista, o *Acerca do não-ser* (*Peri tou mè óntos*), ([me-ontologia](#) explícita já no título, e, como tal, antiontologia. Trata-se de uma réplica à ontologia parmenidiana.

Em seu Poema, Parmênides diz: 1) o ser é (e o não-ser não é), 2) o ser é o mesmo que pensar (logo o ser é pensável) e 3) o não-ser não pode ser dito (mas o ser pode). Pois o *Acerca do não-ser* diz: 1) coisa alguma é (nem o ser, nem o não-ser), 2) mesmo que algo fosse, não poderia ser pensado, 3) mesmo que algo fosse e pudesse ser pensado, não poderia ser comunicado a outrem. Portanto, tomado como réplica ao Poema, e não isoladamente, esse texto de Górgias produz de novo o efeito da *antilogia*. Mas a réplica não é uma mera inversão arbitrária, ela usa as mesmas armas da ontologia. É por isso que o título *Peri tou mè óntos* é só uma alternativa ao primeiro título, *Peri phýseos*, *Acerca da natureza*, o mesmo título das obras dos filósofos pré-socráticos. A primeira das três teses se funda numa argumentação aparentemente tão “racional” quanto parece ser o truísmo “o ser é, o não-ser não é”. Se algo fosse, diz o texto, este ou bem seria o ser, ou bem seria o não-ser, ou bem seria o ser e o não-ser ao mesmo tempo. A eliminação das duas últimas possibilidades vai por si, desde os [princípios da não-contradição e do terceiro-excluído](#). Problemático parece afirmar que sequer o ser é. Mas, se o ser fosse, continua, ou bem seria eterno, ou bem seria gerado. Se fosse eterno, não teria começo, meio e fim, não teria limite, não teria termo, mas nenhum ente é infinito, ilimitado e indeterminado, logo o ser não é eterno. Se fosse gerado, ou bem o seria desde o ser ou bem o seria desde o não-ser, mas, se o não-ser

Meontologia é o discurso sobre o não ser.

O princípio da não-contradição e do terceiro-excluído foram formulados por Aristóteles em seus estudos sobre lógica.

O primeiro diz que: uma proposição não pode ser falsa e verdadeira ao mesmo tempo, ou seja, uma proposição verdadeira não pode ser falsa e uma proposição falsa não pode ser verdadeira. A lei da não-contradição é representada do seguinte modo: $\neg (P \wedge \neg P)$.

Exemplo: Não é o caso de a bola ser redonda e não redonda.

Uma proposição não pode ser verdadeira e falsa, para obedecer ao princípio da não-contradição.

Já para o princípio do terceiro-excluído, para qualquer frase F , ou F é o caso ou F não é o caso, representada da seguinte maneira: $P \vee \neg P$.

Exemplo: ou a bola é redonda ou não é. Popularmente pode ser enunciado da seguinte maneira: “O que é, o que não é não é e não há uma terceira opção”.

pudesse gerar algo, não seria não-ser, seria antes ser, e, se o ser fosse gerado desde o ser, isso não seria uma geração, pois o ser já seria antes, logo o ser não é gerado. E, se não é nem eterno nem gerado, não é absolutamente. Górgias ainda opera seu jogo destrutivo manipulando as noções de uno e múltiplo, mas o espírito do jogo é este. Simples brincadeira? Ou desmascaramento da brincadeira encerrada na seriedade da ontologia?

As outras duas teses falam mais diretamente da posição gorgiana propriamente dita. Ora, se nem tudo que se pensa existe, como sustentar a identidade entre ser e pensar? Se a linguagem diz palavras e não as coisas, como a onto-logia seria mais que logo-logia? Veja-se o próprio texto (*in: Sexto Empírico Adversus Mathematicus*, VII, 65 seqq. Tradução: Fernando Santoro):

Górgias de Leontini de um lado fundamentou e pertenceu à mesma legião dos que refutam o critério, porém, não com o mesmo propósito dos seguidores de Protágoras, pois na obra intitulada **Acerca do não-ser ou Acerca da natureza** demonstra três proposições capitais. Uma e também primeira é que “nada existe”, a segunda que “e se existe, é incompreensível aos homens, e a terceira que “e se é compreensível, é, no entanto, realmente impossível de ser divulgado e interpretado para o próximo”.

Ora, que realmente nada existe ele argumenta desse modo: se existe algo, ou bem é o ser que existe ou o não-ser, ou tanto o ser existe quanto o não-ser. Porém, nem existe o ser, como se vai sustentar, nem o não ser, como se emendará, nem o ser e o não-ser, como se ensinará; portanto não existe coisa alguma.

E com certeza o não-ser não existe. Pois se o não-ser existisse, existiria ao mesmo tempo que não existiria: enquanto for pensado que não é, não existirá; mas enquanto existir um não-ser, ao contrário, existirá. Então resulta um completo absurdo: o de existir algo e ao mesmo tempo não existir; portanto não existe o não-ser. E se, pelo avesso, o não-ser existisse, o ser não existiria: pois frente a frente eles são avessos um ao outro, e, se para o não-ser tivesse coincido o existir, para o ser teria de coincidir o não existir. Mas, por outro lado, não é o ser o que não existe, e, assim, também não é o não-ser que existirá.

E ainda nem o ser existe. Pois, se o ser existe, ou é eterno, ou é gerado, ou é eterno e gerado ao mesmo tempo. Mas não é eterno, nem gerado, nem ambos, como demonstraremos: então não existe o ser. Pois, se o

ser é eterno (começamos por aqui), não tem começo algum, pois tudo que nasce tem algum começo, enquanto o eterno, estabelecido como não gerado, não tem começo. Não tendo começo é então ilimitado. Se é ainda ilimitado, não está em nenhum lugar. Pois, se está em algum lugar, é diferente de si aquilo onde está, e assim não mais será ilimitado o ser, se for contido em algo. Pois é próprio do continente ser maior do que o contido, mas nada é maior do que o ilimitado, de modo que o ilimitado não está em nenhum lugar.

E também nem em si mesmo está contido, pois o mesmo existiria sendo o “em quê” e o “em si mesmo”, e o ser se repartiria em dois, lugar e corpo: de um lado, o lugar, o “em quê”, de outro lado, o corpo, o “em si”. Mas isso é certamente absurdo. Com efeito, nem em si mesmo está o ser. De modo que, se o ser é eterno, é ilimitado, e, se é ilimitado, não está em nenhum lugar, e, se não está em nenhum lugar, não existe. Com efeito, se o ser é eterno, nem no princípio o ser é.

E o ser também não pode existir sendo gerado. Pois, se foi gerado, com certeza foi gerado de um ser ou de um não-ser. Porém não foi gerado do ser: pois, se é um ser, não foi gerado, mas já existia; nem tampouco do não-ser, pois o não ser não pode gerar algo, porque necessariamente aquele que gera deve participar da existência. Portanto o ser não é nem gerado.

Por isso mesmo nem é as duas alternativas juntas, eterno e ao mesmo tempo gerado: pois elas se ato-destroem e, se o ser fosse eterno, ele não seria gerado, e, se gerado, não existiria eternamente. Portanto, se o ser não é eterno, nem gerado, nem ambos, não poderia existir o ser.

E ainda, se existe, então é uno ou múltiplo; mas nem é uno, nem é múltiplo, como será sustentado, então não existe o ser. Pois, se é uno, então é uma quantidade, ou uma continuidade, ou uma grandeza, ou um corpo. Mas que seja algum desses e não será uno, porque, se for estabelecido como quantidade, será divisível, e, sendo uma continuidade, seccionável; semelhantemente, também, se pensado como grandeza, não existiria como indivisível. Como corpo, porém, ocorrerá de existir tríplice em dimensões, pois terá tanto comprimento, quanto largura e profundidade. Mas é absurdo dizer que o ser não é nada disso, portanto o ser não é uno.

Nem tampouco é múltiplo. Pois, se não é um, também não é múltiplo: pois o múltiplo é uma união de uns, e, como o um foi refutado, refutou-se junto com ele o múltiplo.

E com isso fica então manifesto que nem existe o ser, nem o não-ser.

Que também não existem juntos, tanto o ser, quanto o não-ser, é fácil de deduzir. Pois, se o ser e o não-ser existem, serão o mesmo quanto à existência o ser tanto quanto o não-ser, e, quanto a isso, nenhum dos dois existem. Pois, que o não-ser não existe, já concordamos; foi explicado também que o ser se apresenta do mesmo modo e como tal não existirá.

Além disso, sendo o não-ser o mesmo que o ser, não podem existir juntos, pois, se os dois existem juntos, não são o mesmo, e, se são o mesmo, não existem ambos ao mesmo tempo.

Conclui-se com isso que nada existe. Se, pois, nem o ser existe, nem o não-ser, nem ambos juntos, e, como fora disso, nada é pensável, nada existe.

Que algo sequer existisse, o mesmo não seria cognoscível, como também não seria pensável pelos homens, é o que deve ser demonstrado em seguida. Se, pois, as coisas pensadas, afirma Górgias, não são coisas existentes, o ser não é pensado. E, segundo a linguagem: do mesmo modo que, se coincidissem nas coisas pensadas de existir o branco, também no branco coincidiria o ser pensado; assim, se às coisas pensadas coincidir de não existirem, necessariamente coincidirá de não existir algo em que se pensa.

Por isso nosso resultado, que “se as coisas pensadas não existem, então o ser não é pensado”, estará são e salvo. Mas certamente as coisas pensadas (antecipando, pois) não são existentes, como sustentaremos, portanto o ser não é pensado. Mas que as coisas pensadas não são existentes é evidente.

Pois, se as coisas pensadas são existentes, tudo o que é pensado existe por onde quer que se pense, o que é inverossímil. E que o é é fácil demonstrar, pois ninguém pensa num homem voando ou em carros correndo em pleno mar, e em seguida um homem voa ou carros correm em pleno mar, de modo que as coisas pensadas não são existentes.

Paralelamente, se as coisas pensadas são existentes, as não existentes não serão pensadas; pois para os contrários coincide o contrário, e ao ser é contrário o não-ser. Por tudo isso, se ao ser coincide o ser pensado, ao não-ser coincidirá o não ser pensado. Mas isso é absurdo: pois Scyllas e Quimeras e muitas coisas que não existem são pensadas. Portanto, o ser não é pensado.

Como as coisas visíveis, pela visualização mesma são ditas que são vistas, e as coisas audíveis, pela audição mesma que são ouvidas; e, de um

lado, não descartamos as coisas visíveis pelo fato de não serem audíveis, nem repudiamos as coisas audíveis pelo fato de não serem vistas (pois é vantajoso distinguir cada coisa pela sensação que lhe é peculiar e não por outra), também as coisas pensadas, mesmo se não são vistas pela vista, nem ouvidas pelo ouvido, existirão, pelo fato de serem apreendidas pelo critério apropriado.

Se, com efeito, alguém pensar que carros correm em pleno mar e no entanto não avistar o mesmo, deve acreditar que existem carros correndo pelos mares. Mas isso é absurdo: portanto o ser não é pensado nem compreendido.

E, mesmo se for compreendido, não pode ser comunicado a outrem, pois, se as coisas que existem são visíveis e audíveis e perceptíveis por sensações comuns como coisas que subsistem de fora, do mesmo modo que, de um lado, as coisas visíveis devem ser compreendidas se vendo e, de outro lado, as audíveis, se ouvindo, e não o inverso, como alguém poderá revelá-las para outrem?

Pois o meio pelo qual nós revelamos é a linguagem, mas a linguagem não é o subsistente e o que existe realmente. Portanto o que existe realmente não é revelado aos vizinhos, mas a linguagem é que é revelada, ela, que é um outro solo subjacente; do mesmo modo que aquilo que é o visível não se tornaria audível e vice-versa. Assim, pois, já que o ser se fundamenta de fora, não se tornaria uma linguagem nossa.

Mas não sendo linguagem, não se manifestará para outrem. De um lado, ele diz, a linguagem certamente vem ao nosso encontro se unir desde as realidades externas [vale dizer, das sensações], pois, desde o encontro com o sabor nasce em nós a palavra feita representando o mesmo sentido, e, desde a impressão da cor, a palavra de acordo com a cor. Mas, se é assim, não é a palavra que exprime a realidade externa, mas a realidade externa é que torna a palavra reveladora.

E, de um lado, nem é possível dizer que aquela modalidade que fundamenta as coisas visíveis e audíveis, do mesmo jeito fundamente também a linguagem, de modo que seja possível, desde um mesmo solo subjacente, tanto ser os fundamentos do ser quanto as coisas reveladas do ser. Mais, diz, e se a linguagem se fundamenta em algo que difere dos demais fundamentos, os corpos visíveis serão muito mais distantes ainda da linguagem, pois o objeto visível será apreendido através de uns instrumentos, e a linguagem, através de outros, de modo que um não revelará a natureza do outro.

Portanto, de acordo com as aporias de Górgias, vão-se, pelo que depende delas, os critérios de verdade: pois algo nem existe, nem é possível de ser conhecido, nem para outros sustentado, e naturalmente não pode haver nenhum critério.

Destarte a sofística completa a exploração do terreno parmenidiano, como já o fizera com relação a Heráclito. De um lado, a conclusão “tudo é verdade”, arrancada do interdito anunciado no Poema: “jamais obrigarás os não-seres a ser, antes afasta teu pensamento desta via de investigação” (se não existe absolutamente o não-ser, não é possível pensá-lo, nem dizê-lo, logo tudo que se pensa e diz é verdade). De outro lado, a conclusão “nada é verdade”, por ser tudo aparência e opinião, por serem o real, o pensamento e a linguagem solos subjacentes irreduzíveis uns aos outros. É por isso que o grande desafio de Platão e Aristóteles é estabelecer um nexos entre linguagem e realidade que não seja aderência total, para que um terceiro termo possa se insinuar entre o nada mudo e o discurso pleno de ser, o falso, que contém certa positividade, pois é discurso e não silêncio, mas “erra o alvo”. Na jaula do falso é que a metafísica clássica pretende aprisionar a sofística. Mas esse é outro capítulo. Agora está em causa não o espantinho da sofística forjado por Platão e Aristóteles, que certamente não é arbitrário, mas aquilo que os sofistas pensaram e disseram numa época em que aqueles dois sequer haviam entrado em cena.

Diga-se mais uma vez: a sofística era a genuína filosofia de sua época. A secularização que retira definitivamente o homem da clausura das **teocracias**, da comodidade da heteronomia, e o joga sobre si mesmo, no risco da autonomia, chega à explicitação filosófica pelas mãos, ou antes, pelas bocas, dos sofistas. Eles são as testemunhas da tomada de consciência da diferença irreduzível entre *phýsis* e *nómos*, entre natureza e lei, entre o âmbito daquilo que brota espontaneamente por si e não pode não ser como é (e, portanto, diante do qual cabe apenas aceitação resignada) e o âmbito daquilo que é convencionado abertamente pelos homens e que pode ser de outro modo, se eles assim instituírem. Mas que coisas exatamente estão no interior de cada âmbito? Nesse último certamente as leis propriamente ditas, mas também os valores em geral, e as palavras – a multiplicidade de línguas está aí

• **Teocracias**

- Do Grego *theós*, deus +
- *krateía* < *kratós*, poder, força.
- s.f. – governo em que os
- chefes da nação pertencem à
- classe sacerdotal.

para prová-lo – e não apenas os significantes (como se as próprias coisas, conforme dirá mais tarde Aristóteles, fossem “as mesmas para todos”), mas também, aquilo que só vem à tona pelos recortes dos significantes, isto é, os significados, isto é, as próprias coisas. Ora, se o âmbito da natureza é o da matéria, do devir, da mistura, do cadinho de átomos agitados ao acaso, qual é, então, o estatuto ontológico das formas? Resposta: *nómos*, convenção. Aqui mais uma vez é preciso dizer que o empenho de Platão e Aristóteles em garantir um caráter *katà tèn phýsin* (segundo a natureza) para as formas (*eíde*) é reativo. Sobre isso, Aristóteles diz do sofista Antifonte (*Física*, 193a 9):

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

Numa primeira visada, parece que Antifonte está minimizando o ser da cama, mero artifício accidental, em favor da madeira, essência necessária. Até porque quem conhece Antifonte sabe que ele também disse (*Oxyrhynchus Papyri* XI n. 1364 ed. Hunt):

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

Lei: grilhão da natureza. Enunciado de um anarquista? De um individualista que se esconde no privado para aí gozar despudoradamente do fluxo amoroso do prazer? Pode até ser que a lei seja apenas um mal necessário para garantir a vida em rebanho, fresta ínfima sobre o mar infinito da natureza, mas é naquela frestinha que se vive, não neste mar. É num mundo de camas e estátuas que se vive, não debaixo da terra. Nesse ponto os sofistas separam-se dos pré-socráticos, com os quais caminhavam juntos até então. É que em física eles concordam, mas trata-se agora exatamente de fazer política, não física. Trata-se de laborar no domínio do artifício, trata-se de recortar aqui e não ali para obter essa e não aquela coisa: política como criação ontológica. Assim, a fresta domina até o mar: segundo Crítias, outro sofista, sendo a força a realidade última e dependendo a justiça do controle público, o sábio inventou o medo do olhar onisciente dos deuses, para que, mesmo no privado, os indivíduos se sentissem observados e preservassem o pudor diante dos valores legais. E quando Trasímaco, sem papas na língua, faz equivaler o justo por natureza ao útil do mais forte, ele também faz equivaler o útil do mais fraco ao justo por lei (deixando-lhe a possibilidade de, pela lei, compensar sua inferioridade).

A definição de justiça como a conveniência do mais forte não é em si um ato de força. Os tiranos, aliás, não costumam lançar mão dela para justificar sua tirania, ainda que em seu íntimo bem o saibam. Os tiranos preferem dizer que agem em nome do bem ou de qualquer outro valor transcendente. Nesse caso, a metafísica é que é o sofisma, e a frase do sofista, uma honesta expressão da verdade, como também a tese do homem-medida não é humanismo nem antropocentrismo, mas consciência da finitude e desmascaramento preventivo de qualquer posição meramente humana que pretenda se impôr como espelhamento fiel das coisas. Antropocêntrica é a frase de Platão, “deus é a medida de todas as coisas”, pois é porque o homem age teleologicamente que, por transferência para todas as coisas, todas as coisas são experimentadas como efeito de uma providência, de uma causalidade teleológica.

Se, portanto, ninguém mais detém previamente o saber quanto ao que é e o que não é, se é nas assembléias que, pelo entrecchoque de opiniões se há de chegar a um consenso, instância da unidade

(política) feita inteiramente de multiplicidade, então que se eduque os homens para as assembléias, que se os ensine muitas coisas, os conteúdos coligidos pela tradição cultural, mas sobretudo a falar por si, a defender o que lhes parece ser o caso. E é isso que os sofistas fazem. Por isso Hegel diz: “os sofistas foram os mestres da Grécia”.

2.2 SÓCRATES COMO SOFISTA

Apesar de Platão e Xenofonte terem carregado nas tintas para pintar um Sócrates maximamente anti-sofístico (vide as citações desses dois autores na parte relativa aos pré-socráticos), o fato é que Sócrates viveu como um refutador, mestre de virtude, a entreter com seu discurso a juventude de elite de Atenas que participava dos assuntos políticos, e morreu como um corruptor da juventude e um adulterador da teologia vigente – vale dizer, Sócrates viveu e morreu como sofista. O que Cícero diz de Sócrates, que ele trouxe a filosofia dos céus a terra, o deslocamento do interesse por questões físicas para o interesse por questões relativas à virtude (cívica), se aplica antes aos sofistas.

No diálogo platônico *Sofista*, escrito exatamente para definir essa personagem tão grega e distingui-la das não menos gregas figuras do filósofo e do político, o mais célebre discípulo de Sócrates insiste em imagens que revelam o sofista como uma presa difícil de ser agarrada, por ser polimorfo, cambiante, escorregadio, como se insistisse em se refugiar no múltiplo, recusando a unidade da definição. Pois bem. Que dizer de Sócrates, professor, direta ou indiretamente, de praticamente todos aqueles que viriam a ser os fundadores das escolas pós-socráticas, defensoras das teses mais díspares entre si, cada qual reivindicando para si a boa compreensão das lições do mestre?

Em primeiro lugar, Sócrates foi professor de Antístenes, fundador da escola cínica, da qual deriva diretamente a escola estóica (Zenão de Cício, seu fundador, encantado com a figura de Sócrates através da leitura dos *Memoráveis* de Xenofonte, passou a seguir Crates de Tebas, que foi discípulo de Diógenes de Sinope, que, por sua vez, fora discípulo de Antístenes). Também foi seu discípulo

Aristipo de Cirene, fundador da escola cirenaica, cujo hedonismo característico foi depois apropriado por Epicuro, fundador da escola que provém de seu nome. Além desses, cujo destaque é evidente pela projeção do estoicismo e do epicurismo na época helenística, cabe mencionar: Euclides de Mégara, fundador da escola megárica, Fédon de Élis, fundador da escola elíaca e mestre de Menêdemos, fundador da escola eretiana. Destes, os discípulos diretos de Sócrates foram chamados, na modernidade, de socráticos menores, título que não esconde o juízo favorável a Platão e Aristóteles, que, implicitamente foram considerados os “socráticos maiores”. Em resumo, e deixando de lado a lista dos admiradores entusiasmados de Sócrates que não fundaram escolas, como Êsquines, Xenofonte, Críton, Gláucon, Símiás e Cebes, derivam de Sócrates as seguintes escolas: cínica, cirenaica, megárica, elíaca, eretiana, estoica, epicurista, acadêmica e peripatética. Ademais, a tradição cética (o ceticismo, obviamente, não se constitui em escola), fundada por Pirro, que tomou lições do megárico Stílpon, também deve ser remontada a Sócrates.

É de se imaginar, nesse caso em que fisionomias tão díspares são vistas no semblante do mesmo homem, que esse homem, de alguma maneira, dê, por si mesmo, a ver essa disparidade. E, no entanto, Sócrates não se apresentava como um “reservatório” de múltiplas doutrinas, donde cada um retirava, a sua vez, a que mais lhe aprouvesse. Ao contrário, dizia não trazer nada em seu interior, sequer uma doutrinazinha. Dizia freqüentemente que a única coisa que sabia era que nada sabia. Mas talvez exatamente nessa negatividade esteja toda fecundidade da filosofia, a ponto de Sócrates, para além de todos os sábios e físicos, ser considerado, enfim, o primeiro filósofo. No diálogo platônico *Apologia* ou *Defesa de Sócrates*, ao tentar explicar a origem do ódio que os poetas, políticos e artífices, representados por Meleto, Ânito e Lícon, que redundou no seu processo, o próprio Sócrates explica esse paradoxo, que o que menos sabe, desde que o saiba, seja o mais sábio (tradução: Jaime de Bruna):

Por favor, atenienses, não vos amotineis, mesmo que eu pareça vos dizer uma enormidade; a alegação que vou apresentar nem é minha; citarei o autor, que considerais idôneo. Para testemunhar a minha ciência, se é

uma ciência, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos. Conhecestes Querofonte, decerto. Era meu amigo de infância e também amigo do partido do povo e seu companheiro naquele exílio de que voltou conosco. Sabeis o temperamento de Querofonte, quão tenaz nos seus empreendimentos. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao oráculo – repito, senhores, não vos amotineis –, ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu; respondeu a Pítia que não havia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu.

Examinais por que vos conto esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: “Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá, então, ele significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo, porque isso lhe é impossível”. Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação, que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: “Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!” Submeti a exame essa pessoa – é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era. Meti-me, então, a explicar-lhe que supunha ser sábio, mas não o era. A consequência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes.

Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: “Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei”. Daí fui ter com outro, um dos que passam por ainda mais sábios, e tive a mesmíssima impressão; também ali me tornei odiado dele e de muitos outros.

Depois disso, não parei, embora sentisse, com mágoa e apreensões, que me ia tornando odiado; não obstante, parecia-me imperioso dar a máxima importância ao serviço do deus. Cumpria-me, portanto, para averiguar o sentido do oráculo, ir ter com todos que passavam por senhores de algum saber. Pelo cão, atenienses! Já que vos devo a verdade, juro que se deu comigo mais ou menos isto: investigando de acordo com o

deus, achei que aos mais reputados pouco faltava para serem os mais desprovidos, enquanto os outros, tidos como inferiores, eram os que mais visos tinham de ser homens de senso. Devo narrar-vos os meus vaivéns nessa faina de averiguar o oráculo.

Depois dos políticos, fui ter com os poetas, tanto os autores de tragédias como os de ditirambos e outros, na esperança de aí me apanhar em flagrante inferioridade cultural. Levando em mãos as obras em que pareciam ter posto o máximo de sua capacidade, interrogava-os minuciosamente sobre o que diziam, para ir, ao mesmo tempo, aprendendo deles alguma coisa. Pois bem, senhores, coro de vos dizer a verdade, mas é preciso. A bem dizer, quase todos os circunstantes poderiam falar melhor que eles próprios sobre as obras que eles compuseram. Assim, logo acabei compreendendo que tampouco os poetas compunham suas obras por sabedoria, mas por dom natural, em estado de inspiração, como os adivinhos e profetas. Estes também dizem muitas belezas, sem nada saber do que dizem; o mesmo, apurei, se dá com os poetas; ao mesmo tempo, notei que, por causa da poesia, eles supõem ser os mais sábios dos homens em outros campos, em que não o são. Saí, pois, acreditando superá-los na mesma particularidade que aos políticos.

Por fim, fui ter com os artífices; tinha consciência de não saber, a bem dizer, nada, e certeza de neles descobrir muitos belos conhecimentos. Nisso não me enganava; eles tinham conhecimentos que me faltavam; eram, assim, mais sábios que eu. Contudo, atenienses, achei que os bons artesãos têm os mesmos defeitos dos poetas; por praticar bem sua arte, cada qual imaginava ser sapientíssimo nos demais assuntos, os mais difíceis, e esse engano toldava-lhes aquela sabedoria. De sorte que perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se preferia ser como sou, sem a sabedoria deles nem sua ignorância, ou possuir, como eles, uma e outra; e respondi, a mim mesmo e ao oráculo, que me convinha mais ser como sou.

Dessa investigação é que procedem, atenienses, de um lado, tantas inimizades, tão acirradas e maléficas, que deram nascimento a tantas calúnias, e, de outro lado, essa reputação de sábio. É que, toda vez, os circunstantes supõem que eu seja um sábio na matéria em que confundo a outrem. O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: "O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é

verdadeiramente desprovida do mínimo valor”. Por isso não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja forasteiro, eu tiver na conta de sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio. Essa ocupação não me permitiu lazeres para qualquer atividade digna de menção nos negócios públicos nem nos particulares; vivo numa pobreza extrema, por estar ao serviço do deus.

Esse trabalho no “campo do negativo” talvez seja o ponto que melhor caracterize positivamente a lida socrática. Para alguns, como Kierkegaard (que via o substancial em Sócrates na ironia, e a ironia como conceito eminentemente negativo), a negatividade era tal que fixar uma imagem de Sócrates seria como “pintar um duende com o barrete que o torna invisível”. E provavelmente era essa competência para desfazer as verdades prontas, e conseqüentemente abrandar toda a arrogância dos que pretendem ter a verdade, que cativava tantos discípulos. Exatamente o fato de cada um ter tomado um rumo diferente é a prova de que a lição do mestre fora devidamente aprendida. Autonomia é o seu nome. A remoção de toda heteronomia, sua condição. Heteronomia significa: superstição, preconceito, modismo, adesismo, irreflexão. A parte do professor é a remoção, porque a outra, obviamente, por definição, é do discípulo (se alguém pudesse ensinar autonomia a outrem, isso não seria autonomia). O melhor resumo da prática socrática, curiosamente, aparece no supramencionado diálogo *Sofista*, pela boca do Estrangeiro de Eléia, não como descrição de Sócrates, mas do sofista em geral, o que corrobora a presente perspectiva que assimila as duas figuras (Coleção Os pensadores. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural):

Propõem (os sofistas), ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas com as outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por esse tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte

encontra o maior encanto, e o paciente, o proveito mais duradouro. Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam esse método purgativo; o mesmo que diz ao médico do corpo que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por essa refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.

Interessante é a relação entre fato lógico, a contradição, e um fato moral, a vergonha. Na *República*, há um diálogo entre Sócrates e Trasímaco, emblemático na tentativa de distinção da figura do filósofo e do sofista, no qual o primeiro conduz o segundo à vergonha da contradição. Mas no começo está a irritação do sofista diante desse “colocar nada” de Sócrates, já que, àquela altura do diálogo, de todas as definições de justiça propostas por outrem, Sócrates só fizera desbancá-las. Nesse caso, o reconhecimento de ignorância de Sócrates é flagrado por Trasímaco como a velha ironia socrática. Realmente, *eironéia* em grego significa “ignorância simulada”, o que parece assinalar que não só no campo do negativo se move o irônico, mas também que é sábio, o que, por sua vez, é só decorrência do sentido do oráculo, afinal, saber que não sabe é saber (*República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian):

Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorear-se da argumentação, mas logo os circunstâncias o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim. Assim que paramos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar.

Tanto eu quanto Polemarco ficamos tomados de pânico. E ele, voltando-se para todos, exclamou: – Que estais para aí a falar há tanto tempo, ó Sócrates? Por que vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça. E vê lá, não me

digas que é o dever (*tò deón*), ou a utilidade (*tò ophélimon*), ou a vantagem (*tò lysiteloûn*), ou o proveito (*tò kerdaléon*) ou a conveniência (*tò symphéron*). Mas o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei.

Ao ouvir isto, fiquei estarecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e parece-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder. Disse, pois, a tremer: – Ó Trasímaco, não te zangues conosco. Se cometemos qualquer erro ao examinar os argumentos, tanto ele como eu, fica sabendo claramente que o nosso erro foi involuntário. Pois não julgues que, se estivéssemos a procurar ouro, cederíamos voluntariamente o lugar um ao outro na pesquisa, arruinando a descoberta. Ora, quando procuramos a justiça, coisa muito mais preciosa que todo o ouro, seríamos tão insensatos que cedêssemos um ao outro, em vez de nos esforçarmos por a pôr a claro? Acredita-me, meu amigo. Mas parece-me que não temos forças para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritação.

Ao ouvir estas palavras, desatou num riso sardônico e exclamou: – Ó Hércules! Cá está a célebre e costumeira ironia de Sócrates! Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante, e que farias tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse.

A reclamação de Trasímaco parece prefigurar já a oposição, que Platão irá desenvolver, entre o método socrático de perguntas e respostas curtas, o método do diálogo, da dialética, e o método dos sofistas e oradores de um longo discurso monológico, a retórica. Trasímaco fala. E de fato seu discurso é altamente convincente. Mas após definir a justiça como “a conveniência do mais forte” (*tò toû kreïtonos symphéron*), Sócrates o faz responder às suas perguntas. Até que, após copioso caminho argumentativo, e valendo-se de uma analogia com as artes (*téchnai*), que como a justiça são conhecimento (não deixa isso de ser uma tese positiva tipicamente socrática: “a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância”), e nas quais ocorre de o artífice cuidar da conveniência de seu objeto, e da sua (como o médico, da do doente), Sócrates força Trasímaco a reconhecer que a justiça não era menos a

conveniência do mais fraco. Ou melhor, Trasímaco não reconhece, mas sente vergonha mesmo assim. Sócrates teve êxito mais uma vez (República. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian):

Trasímaco, então, concordou com tudo isso, não com a facilidade com que agora estou a contá-lo, mas arrastadamente e a custo, suando espantosamente, tanto mais que era no verão. Foi então que vi uma coisa que nunca antes vira: Trasímaco a corar.

Bem outro é o sentimento despertado em Ménon no diálogo platônico homônimo, que trata da virtude (*areté*), mas não menos estranho, não menos oriundo do negativo socrático. Diz Ménon após a enxurrada de objeções levantadas por Sócrates (Ménon. Tradução: Maura Iglésias 79e7-80d4, São Paulo: Loyola):

Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levars também 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.

A feiúra de Sócrates também foi jocosamente retratada no Banquete, pela voz do embriagado Alcibíades, que desta vez o compara, “flautista” que é de discursos, a uma estátua do sátiro Mársias (215a-216e, tradução: José Cavalcante de Souza):

Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade, não do ridículo. Afirmo eu então que ele é muito

semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas dos deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. Que na verdade, em teu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar; que porém também no mais tu te assemelhas, é o que depois disso tens de ouvir. És insolente! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias – pois as que Olimpo tocava são de Mársias, digo eu, por este ensinadas – as dele então, quer as toque um bom flautista quer uma flautista ordinária, são as únicas que nos fazem possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu porém deles diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. Nós pelo menos, quando algum outro ouvimos mesmo que seja um perfeito orador, a falar de outros assuntos, absolutamente por assim dizer ninguém se interessa; quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturdidos e somos empolgados. Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos desse homem, e sofro ainda agora. Quando com efeito os escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes, bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles, porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil; mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas. E isso, ó Sócrates, não irás dizer que não é verdade. Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria

haver em mim, o envergonhar-me de quem quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho. Com efeito, tenho certeza de que não posso contestar-lhe que não se deve fazer o que ele manda, mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público. Safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo, envergonho-me pelo que admiti. E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem.

De seus flauteios então, tais foram as reações que eu muitos outros tivemos desse sátiro; mas ouvi-me como ele é semelhante àqueles a quem o comparei, que poder maravilhoso ele tem. Pois ficai sabendo que ninguém o conhece; mas eu o revelarei, já que comecei. Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo e nada sabe. Que esta sua atitude não é conforme à dos silenos? E muito mesmo. Pois é aquela em que por fora ele se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio? Sabei que nem a quem é belo ele tem a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos – é o que vos digo – e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida.

Esse relato permite introduzir duas noções que justificam o nome de Só-crates, “aquele que salvaguarda (*sózo*) o poder (*krá-tos*)”. Quais sejam: *en-kráteia*, contenção, domínio-de-si, e *kartería*, firmeza, robustez. No mesmo Banquete, o mesmo Alcibíades diz: “Quanto se lhe mandar (a Sócrates), tanto ele beberá, sem que por isso jamais se embriague”. E também: “durante a expedição militar a Potidéia, não só a mim superava nas fadigas, mas a todos os outros”. E também: “durante o inverno, ele saía com um manto do mesmo tipo que antes costumava trazer, e descalço sobre o gelo marchava mais à vontade que os outros calçados”. Isso é o que de mais evidentemente socrático sobreviverá nos cínicos e nos estóicos, mas também em Platão, claro, em Xenofonte, até nos hedonistas cirenaicos, para os quais, afinal, “o sábio, mesmo nas festas báquicas, não se corromperá”. O domínio-de-si é a condição para a

autonomia, pois é ele que garante a *autárcheia*, a auto-suficiência, o depender o mínimo, na medida da condição humana, de qualquer outra coisa que não de si mesmo.

Mas, à parte do que os outros diziam de Sócrates, o que dizia Sócrates dele mesmo? Nem arraia-elétrica, nem Mársias, mas parteiro de almas. Com isso, mesmo não trazendo nenhuma sabedoria consigo, ele conseguia arrancar do seu interlocutor a sabedoria que o próprio eventualmente encerrasse em si. O depoimento do Sócrates platônico do *Teeteto*, ao explicar em que consiste a arte de partejar, *maieutiké* em grego, maiêutica, alude também a outra imagem recorrente da consciência moral introduzida por Sócrates, a de seu *daímon* (148e-151d. Tradução: Carlos Alberto Nunes):

S(ÓCRATES): – São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz

T(EETETO): – Isso não sei, Sócrates; só disse o que sinto.

S: – E nunca ouviste falar, meu gracejador, que eu sou filho de uma parteira famosa e imponente, Fanerete?

T: – Sim, já ouvi.

S: – Então, já te contaram também que eu exerço essa mesma arte?

T: – Isso nunca.

S: – Pois fica sabendo que é verdade; porém não me traias; ninguém sabe que eu conheço semelhante arte, e por não o saberem, em suas referências a minha pessoa não aludem a esse ponto; dizem apenas que eu sou o homem mais esquisito do mundo e que lanço confusão no espírito dos outros. A esse respeito já ouviste dizerem alguma coisa?

T: – Ouvi.

S: – Queres que te aponte a razão disso?

T: – Por que não?

S: – Basta refletires no que se passa com as parteiras, para apanhares facilmente o que desejo assinalar. Como muito bem sabes, não servem para exercer o ofício de parteira as mulheres que ainda concebem e dão à luz, mas apenas as que se tornaram incapazes de procriar.

T: – Perfeitamente.

S: – Dizem que a causadora disso é Ártemis: por nunca haver dado à luz, recebeu a missão de presidir aos partos. Às estérteis de todo ela não concede a faculdade de partejar, por ser fraca em demasia a natureza humana para adquirir uma arte de que não tenha experiência. Às que já passaram de idade foi que ela concedeu esse dom, para honrar nelas sua imagem.

T: – Compreende-se.

S: – E não é também compreensível, e até mesmo necessário, que as parteiras conheçam melhor do que as outras quando uma mulher está grávida?

T: – Perfeitamente.

S: – Sim, por meio de drogas e encantamentos, elas conseguem aumentar as dores ou acalmá-las, como queiram, levar a bom termo partos difíceis ou expulsar o produto da concepção quando ainda não se acha muito desenvolvido.

T: – Isso mesmo.

S: – E não observastes, outrossim, que são casamenteiras muito hábeis, por conhecerem a fundo qual é a mulher mais indicada para este ou aquele varão, por que possam ter filhos perfeitos?

T: – Disso nunca ouvi falar.

S: – Pois fica sabendo que elas se envaidecem mais desse conhecimento do que de saber cortar o cordão. Basta refletires. És de parecer que compete à mesma arte cultivar e colher os frutos e também conhecer que planta ou semente irá melhor neste ou naquele terreno? Ou será diferente?

T: – Não; é a mesma.

S: – E para a mulher, amigo, és de opinião que uma arte ensinará isso, e outra a colher os frutos?

T: – É pouco provável.

S: – Não; o certo seria dizer: nada provável. Mas por causa do comércio desonesto e sem arte de acasalar varão com mulher, denominado lenocínio, abstêm-se da atividade de casamenteiras as parteiras sensatas, de

medo de no exercício de sua arte incorrerem na suspeita de exercerem aquelas práticas. Nada obstante, só às verdadeiras parteiras é que compete promover as uniões acertadas.

T: – Parece.

S: – Eis aí a função das parteiras; muito inferior à minha. Em verdade, não acontece às mulheres parirem algumas vezes falsos filhos e outras vezes verdadeiros, de difícil distinção. Se fosse o caso, o mais importante e belo trabalho das parteiras consistiria em decidir entre o verdadeiro e o falso, não te parece?

T: – Sem dúvida.

S: – A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém, os que tratam comigo, suposto que alguns no começo pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu a divindade como parteira. E a prova é o seguinte: Muitos desconhecedores desse fato e que tudo atribuem a si próprios, ou por me desprezarem ou por injunções de terceiros, afastam-se de mim cedo demais. O resultado é alguns expelirem antes do tempo, em virtude das más companhias, os germes por mim semeados, e estragarem outros, por falta de alimentação adequada, os que eu ajudara a pôr no mundo, por darem mais importância aos produtos falsos e enganosos do que aos verdadeiros, com o que acabam por parecerem ignorantes aos seus próprios olhos e aos de estranhos. Foi o que aconteceu com Aristides, filho de Lisímaco,

e a outros mais. Quando voltam a implorar instantaneamente minha companhia, com demonstrações de arrependimento, nalguns casos meu demônio familiar me proíbe reatar relações; noutras o permite, voltando estes, então, a progredir como antes. Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei para Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados. Se te expus tudo isso, meu caro Teeteto, com tantas minúcias, foi por suspeitar que algo em tua alma está no ponto de vir à luz, como tu mesmo desconfias. Entrega-te, pois, a mim, como a filho de uma parteira que também é parteiro, e quando eu te formular alguma questão, procura responder a ela do melhor modo possível. E se no exame de alguma coisa que disseres, depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo, mas de algum fantasma sem consistência, que logo arrancarei e jogarei fora, não te aborreças como o fazem as mulheres com seu primeiro filho. Alguns, meu caro, a tal extremo se zangaram comigo, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante. Não compreendiam que eu só fazia aquilo por bondade. Estão longe de admitir que de jeito nenhum os deuses podem querer mal aos homens e que eu, do meu lado, nada faço por malquerença, pois não me é permitido em absoluto pactuar com a mentira nem ocultar a verdade.

A consciência moral, conforme foi acima insinuado, é a grande questão para Sócrates, em torno da qual ele elabora sua filosofia e concretiza seu legado histórico milenar sem ter escrito palavra. Mas é importante entender devidamente este ponto. Não se trata de um feito histórico restrito ao “campo da ética”. Trata-se de um feito metafísico. O homem arcaico não era ainda um “si” distinto da trama em que estava enredado. Em Homero, as almas dos homens estão todas voltadas “para fora”, para o mundo da natureza e da história, e mesmo os pensamentos íntimos são “objetivos” como os fatos, pois pensam a mesma história que vivem. Mas esse “si”, o *autó* dos gregos, é a palavra-chave de Sócrates. Presente em autonomia, em aut-arquia, mas, sobretudo, no preceito do oráculo de

Delfos de que Sócrates faz principal preceito seu: “**conhece-te a ti mesmo**” (*gnôthi s'autón*). Claro. Como alguém poderia pretender conhecer qualquer coisa, se antes não conhece a si mesmo? Que tremenda ingenuidade seria tal conhecimento?

Note-se, entretanto, que Sócrates não capta essa subjetividade que se apresenta como livre-arbítrio; a imagem do *daímon* e associação de Sócrates ao delírio divino dos inspirados mostram que isso ainda é dom. Não obstante, é claro que a constante reclamação por que os indivíduos prestem contas de suas palavras e obras, introduz uma velada primazia da razão discursiva sobre a grandeza, às vezes irracional, do feito épico ou do feito trágico. Desembaraçar um sujeito da ação e responsabilizá-lo por ela, eis a operação que mata a tragédia por moralização, por petição de causa final, mas que, em troca, faz nascer a metafísica, que não é senão tratar as coisas como sujeitos, subjacentes, substratos, e elevar a identidade do *autó* e o interdito à contradição à condição de princípios supremos. Segundo relato coligido por Diógenes Laércio, Platão queimou suas tragédias quando conheceu Sócrates (e com ele se encantou), dizendo: “**Avança, Hefesto, Platão precisa de ti**”.

LEITURA COMENTADA

AS NUVENS

Aristófanes

Como Sócrates nada escreveu, as principais fontes para o conhecimento de seu pensamento são as legadas por três de seus contemporâneos: Aristófanes, Xenofonte e Platão. Aristófanes é o mais célebre dos comediógrafos gregos. Em *As Nuvens*, faz comédia de Sócrates, pintando-o como a encarnação do filósofo naturalista e sofista, imagem bem diferente daquelas legadas pelas duas outras fontes. O testemunho de Aristófanes, entretanto, é importantíssimo, pois ele era não só contemporâneo, mas coetâneo de Sócrates, e, diferentemente de Xenofonte e Platão, que eram discípulos mais novos, testemunhou a trajetória de Sócrates desde cedo.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução: Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

O MOVIMENTO SOFISTA

G.B. Kerferd

Excelente estudo sobre a sofística do século quinto numa linguagem clara e agradável.

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

DEFESA DE SÓCRATES

Platão

Como Sócrates nada escreveu, as principais fontes para o conhecimento de seu pensamento são as legadas por três de seus contemporâneos: Aristófanes, Xenofonte e Platão. No diálogo *Eutífron*, Platão já havia apresentado a cena em que Sócrates recebe a notícia de que está sendo processado. Nesse diálogo *Defesa de Sócrates* (até mesmo num discurso de tribunal Sócrates arranja um jeito de dialogar), Sócrates fala de si aos que haveriam de condená-lo posteriormente à morte por corrupção da juventude e por inventar outros deuses em desrespeito aos da tradição. O diálogo *Crítion* apresenta Sócrates na prisão, instado pelo discípulo que dá nome ao diálogo a fugir, convencendo-o de que não deveria fazê-lo. Já o *Fédon* mostra Sócrates no último dia de vida, em conversa com seus discípulos a respeito precisamente da imortalidade da alma. Na verdade, todos os diálogos que Platão escreveu na juventude, não por acaso chamados “diálogos socráticos”, são uma boa fonte para o estudo da filosofia de Sócrates. Na maturidade, Platão continuou usando Sócrates como seu principal personagem, mas pondo em sua boca teses de sua metafísica posterior, apesar de, na velhice, Sócrates começar a ceder o papel de protagonista, até desaparecer nas *Leis*. Esse fato, aliado a que Platão nunca se apresenta em primeira pessoa nos diálogos, torna compreensível a tendência da tradição de interpretar Sócrates à luz de Platão.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores).

OS SOFISTAS

G. Romeyer-Dherbey

Uma excelente introdução à vida e à obra dos sofistas. Sua linguagem introdutória não é, porém, insípida.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Tradução: João Amado. Lisboa: Edições 70.

HISTÓRIA DA GUERRA DO PELOPONESO

Tucídides

É nesse livro que está aquela famosa passagem (livro II, capítulos 35 a 46), conhecida como a “oração fúnebre de Péricles”, em que o elogio aos atenienses mortos em combate torna-se o mais importante (e belo) testemunho do espírito do século quinto, através de cuja compreensão, compreende-se também que nele tenham vivido os sofistas, a última geração de pré-socráticos, a tragédia, a comédia e a democracia.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1982.

DITOS E FEITOS MEMORÁVEIS DE SÓCRATES

Xenofonte

Como Sócrates nada escreveu, as principais fontes para o conhecimento de seu pensamento são as legadas por três de seus contemporâneos: Aristófanes, Xenofonte e Platão. Esse texto, apelidado de *Memoráveis*, apresenta vários diálogos entre um Sócrates absolutamente pio e bom educador (contra a acusação que o condenou) e diversos outros interlocutores.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução: Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- Em que sentido os sofistas permanecem pré-socráticos.
- Em que consiste a principal ruptura operada pelos sofistas com relação à *physiologia* dos pré-socráticos.
- Por que Sócrates pode ser visto como um sofista e como o anti-sofista por excelência.