JOSEANE PREZOTTO

DISSOÌ LÓGOI: SOFÍSTICA E LINGUAGEM

CURITIBA
2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

JOSEANE PREZOTTO

DISSOÌ LÓGOI: SOFÍSTICA E LINGUAGEM

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Estudos Lingüísticos, linha de pesquisa em História e Filosofia da Lingüística, Universidade Federal do Paraná, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. José Borges Neto
Co-orientador: Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior

CURITIBA
2009

Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an
und können diesen Kopf nicht abschneiden;
während doch die Frage übrigbleibt,
was von der Welt noch da wäre,
wenn man ihn doch abgeschnitten hätte.

Nietzsche,
Menschliches, Allzumenschliches.
Ein Buch für freie Geister, 1. 9

Olhamos todas as coisas com a cabeça humana,
e é impossível cortar essa cabeça;
mas permanece a questão de saber
o que ainda existiria do mundo
se ela fosse mesmo cortada.
(Trad. Paulo César de Souza)

DEDICADO

a minha *manhêê*, Marli Badotti Prezotto, *mater generosa et optima*,
in memoriam.

AGRADEÇO

Aos professores da banca, por terem aceito compartilhar este trabalho (e os prazos...),
ao Rodrigo, pela amizade e apoio constante,
ao Borges, pela lucidez e tranqüilidade;
ao Alessandro, pela ajuda com o material;
ao Luiz Arthur, quem primeiro aceitou o projeto;

ao Gustavo o amor,
o apoio logístico,
por falar tanto quanto eu, e quase nunca ao mesmo tempo;

à Eloana e ao Júnior, o carinho familiar;
à Norma, porque ela existe;
ao Índio, amigo leal;
à Carla, mãe *genérica*, pelas comidinhas, pelo cuidado;

ao Bhakta, ao Daniel, ao Luiz, ao Elias, à Maria Cecília, ao Guilherme, ao Sandro, à Anna pela disposição em ajudar;

aos amigos e professores da UFPR, à Gissele, ao Maurício, pelas conversas, pelo interesse;

e, por que não, à Barbara Cassin, pelo estilo *"tô te confundindo, pra te esclarecer,..."*;

Ao meu pai querido, Luiz Carlos, pela minha infância, adolescência e juventude, pela liberdade, pelo amparo incondicional, por ser tão humano;

Aos meus irmãos, Zinho e Juliano, pela nossa vida juntos, pela amizade, respeito, amor, carinho e confiança, e... pelo crédito.

RESUMO

Este trabalho consiste na tradução e estudo do *Dissoì Lógoi*, tratado sofístico datado de 404 a.C. A tradução do texto é antecedida de uma contextualização histórica que situa a sofística como fenômeno social e movimento intelectual. A apresentação do texto foi construída a partir de leituras correntes significativas da obra e discute a orientação das caracterizações propostas. As notas e comentários que acompanham a tradução analisam passagens importantes, buscam também formar um panorama das interpretações possíveis e sugerir questões e inter-relações. Norteia o estudo o objetivo de levantar informações que colaborem para o entendimento da visão sofística da linguagem. Considera-se o *Dissoì Lógoi* exemplar do ensino sofístico de retórica. O estudo de técnicas argumentativas era parte central da formação oferecida pelos sofistas, e o tratado analisado apresenta-se como um repositório de estratégias lógico-discursivas.

Palavras-chave: *Dissoì Lógoi*. Sofística. Sofistas. Retórica. Antilogia. Relativismo.

ABSTRACT

This work consists in the translation and study of *Dissoi Logoi*, a sophistic treatise dated of 404 B.C. The translation is preceded by a historical context which situates sophistics as a social phenomenon and intellectual movement. The text presentation was build starting from significant current lectures of the work and discusses the orientation of the proposed characterizations. The notes and comments that follow the translation analyze important passages, in order to form a panorama of the possible interpretations and suggest subjects and interrelations. The study is directed to raise information that collaborates to the understanding of the sophistic view of the language. *Dissoi Logoi* is considered an example of the sophistic instruction of rhetoric. The study of the argumentative techniques was central part of the formation offered by the sophists, and the treatise presents itself as a repository of logical-discursive strategies.

Key words: *Dissoi Logoi*. Sophistic. Rhetoric. Antilogia. Relativism.

SUMÁRIO

1 SOFÍSTICA 08
2 *DISSOÌ LÓGOI*: APRESENTAÇÃO 30
2.1 O TEXTO..... 30
2.1.1 Estrutura..... 31
2.1.2 Data..... 33
2.1.3 Autor..... 34
2.1.4 Dialeto..... 34
2.1.5 Influências..... 36
2.1.6 Teses..... 38
2.2 INTERPRETAÇÃO..... 41
2.2.1 A leitura de Taylor (1911) 41
2.2.1.1 Comentários..... 46
2.2.2 A leitura de Robinson (1979) 48
2.2.2.1 Comentários..... 51
2.2.3 A leitura de Solana Dueso (1996) 51
2.2.3.1 Comentários..... 57
2.2.4 Considerações..... 63
3 *DISSOÌ LÓGOI*: TEXTO E TRADUÇÃO 64
3.1 NOTAS DE TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS..... 86
REFERÊNCIAS 111

1 SOFÍSTICA

Os sofistas atuaram na Grécia durante a segunda metade do século V a.C. e começo do século IV a.C. como professores de retórica, pensadores, oradores, intelectuais. Não formaram uma escola, não atuaram em conjunto, não se comprometiam com iguais objetivos ou opiniões[1]; itinerantes, estavam normalmente de passagem. Viveram, contudo, uma mesma época de conflitos e transformações, e traduziram um mesmo encontro entre tradição e inovação, entre o vigente e o possível. Às questões de sua época mais que formular respostas, pelo contrário, modificaram-nas, acrescentaram perguntas, incitaram dúvidas, abriram possibilidades - polemizavam. Exerceram fascínio, mas também desagradaram, alguns tomaram sua atuação controversa como sintoma de decadência e consideraram-na instigadora de conflitos indesejáveis e atitudes perniciosas; suas contribuições foram questionadas, suas obras não só se perderam como foram deliberadamente abandonadas e alguns nomes provavelmente foram esquecidos[2]. Porém, mesmo postos de lado, permaneceram[3], e, ainda que fosse para criticá-los, seria preciso mencioná-los. E assim ficamos nós, com menções e testemunhos, um acesso indireto e fragmentário.

O período de atuação dos sofistas é uma época conturbada, de profundas transformações sociopolíticas na Grécia. As guerras são constantes. Na primeira metade do século V a.C., as cidades-estados gregas uniram-se no combate ao exército persa que após

---

[1] Como se expressou Dueso (1996, p. 10): "basta uma leitura atenta dos fragmentos para comprovar que cada sofista defende suas próprias doutrinas e que, à parte sua profissão e alguns procedimentos metódicos compartidos, é bem pouco, se não nulo, o núcleo teórico comum. Dizer, por exemplo, que os sofistas são defensores do direito do mais forte, que são partidários do convencionalismo jurídico e legal, que são relativistas, etc., é, no mínimo, inexato." Dado o caráter introdutório deste capítulo o leitor talvez sinta não encontrar muitas informações individualizadas, e portanto, mais exatas, mas como o objetivo é traçar um panorama, a exposição privilegiou uma leitura generalizante, evitando, contudo, mascarar esta questão.

[2] Para Kerferd (2003, p. 75), "conhecemos os nomes de mais de vinte e seis sofistas do período entre mais ou menos 460 a 380 a.C. [...], no século IV eles foram efetivamente substituídos por escolas mais organizadas, mais sistemáticas, [...] talvez oito ou nove eram muito famosos, e a esses deveríamos acrescentar os autores de duas obras anônimas, o *Dissoì Lógoi* e o chamado *Anônimo Iâmblico*." A lista de nomes dos sofistas mais famosos, cujos testemunhos e fragmentos foram compilados por Diels e Kranz (1960), inclui: Protágoras, Górgias, Pródico, Hípias, Antifonte, Trasímaco, Licófron e Crítias, a esta lista Kerferd (*op. cit.*) acrescenta: Cálicles, Eutidemo e Dionisodoro; e Guthrie (1995): Antístenes e Alcidamas. Destes chegaram até nós fragmentos mais extensos apenas de Górgias (bastante completos) e Antifonte, além dos tratados anônimos *Dissoì Lógoi* e *Anônimo Iâmblico.* De Protágoras há relatos (DK80 A3) de que, por ter sido condenado em um julgamento, seus livros foram queimados em praça pública após terem sido recolhidos mediante proclamação do arauto.

[3] Lesky (1995, p. 371) chegou a fazer a seguinte afirmação: "nenhum movimento intelectual pode-se comparar com ele [o movimento sofista] na permanência de seus resultados, e as questões propostas pelos sofistas nunca se permitiram repousar na história do pensamento ocidental até nossos dias."

subjugar cidades gregas da Ásia Menor atravessou o Egeu em direção à Ática. Em grandiosas batalhas travadas em território grego durante os anos de 490 a 479 a.C., período no qual a própria cidade de Atenas foi tomada e saqueada pelos persas duas vezes, os gregos obtiveram uma atuação brilhante, derrotaram os persas e os fizeram recuar. Nos anos seguintes, sob a liderança da cidade-estado de Atenas, a Liga de Delos continuou combatendo os persas na Ásia Menor e Egito até o fim das hostilidades por volta de 449 a.C. A criação da Liga de Delos após as memoráveis vitórias gregas sobre o temível exército persa acontece num momento de grande euforia; os atenienses consideravam-se heróis das guerras persas e cientes de seu poderio bélico granjearam-se o direito de cobrar das cidades aliadas tributos em troca de proteção. Atenas consolidou seu poder ao reprimir duramente as tentativas de algumas cidades de romper com a Liga. Gradualmente a Liga de Delos se transforma no império de Atenas. O fortalecimento do império ateniense e a implantação da democracia radical são facetas de um mesmo processo; à frente deste empreendimento está a figura de Péricles. Por volta de 462 a.C., ele colabora com Efialtes na diminuição dos poderes legislativos e jurídicos do antigo Conselho do Areópago (não representativo), aumentando a importância dos Tribunais[4] e do Conselho dos Quinhentos[5]. Péricles se esforçou para concretizar a igualdade política entre os cidadãos pobres e os ricos, que, em teoria, existia desde a extinção da classificação baseada na renda, criada por Sólon. Em 461 a.C., institui o pagamento de uma pequena quantia aos que trabalhavam nos júris. O pagamento pelos cargos, pelo serviço no júri e até pela assistência à *ekkl<u>e</u>sía* ("assembléia") viria a tornar-se um dos traços mais característicos da democracia radical (JONES, 1997, p. 23). Com a democracia, o êxito político passa a depender da capacidade de persuasão sobre a multidão reunida nas assembléias e da habilidade de defender-se ou acusar alguém diante dos tribunais, quando necessário, de forma que as habilidades oratórias tornam-se indispensáveis àquele que almeja ascensão social e reconhecimento público. Assim, há uma demanda crescente, neste período, por *manuais* de retórica e também por especialistas que escreviam discursos mediante encomenda, os logógrafos. Em outro nível, o da formação do homem político, enquadra-se a atividade profissional dos sofistas.

---

[4] Cada tribunal normalmente compunha-se por quinhentos e um membros. Dependendo da gravidade da causa reuniam-se dois tribunais, ou três, e assim por diante. O número total era sempre ímpar para evitar o empate. O número elevado de jurados evitava a prática do suborno e acabou por valorizar a retórica forense.

[5] Cada uma das dez *tribos* era representada por cinqüenta homens escolhidos por sorteio. Este conselho servia de comitê diretivo da *ekkl<u>e</u>sía*, além de administrar transações financeiras e outras e supervisionar funcionários do governo.

Neste momento, Atenas é a cidade-estado mais importante da Grécia, vivendo um momento de grande prosperidade econômica. A par da nova configuração política a cidade vive um período de intensa reestruturação física; diversos templos, edifícios, teatros e ginásios são construídos. A cidade começa a atrair muitos arquitetos, artistas, poetas, pensadores e intelectuais. Entre eles os sofistas, que encontram ali homens ricos, principalmente os chamados novos ricos (não aristocratas), dispostos a recebê-los, serem seus discípulos e pagarem pelos seus préstimos. Especula-se também que tenham recebido proteção do próprio Péricles e, após sua morte, de seus partidários. Dos sofistas mais famosos desta época, apenas Antifonte[6] (ap. 480-411 a.C.) parece ter sido ateniense; Protágoras (ap. 490-420 a.C.) era de Abdera[7] (na costa da Trácia), Górgias (ap. 485-375 a.C.) de Leontinos (na Sicília[8]), Pródico (ap. 465-390 a.C.) de Céos (em território jônico) e Hípias (ap. 465-390 a.C.) de Élis (nordeste do Peloponeso). Todos eles estiveram em algum momento de suas vidas em Atenas, pois por uns sessenta anos, na segunda metade do século V a.C., era o verdadeiro centro do movimento sofista. De fato, tanto isso é verdade que, sem Atenas, é provável que o movimento dificilmente teria vindo a existir (KERFERD, 2003, p. 31). Também não se pode ter qualquer dúvida de que a sofística como tal é impensável sem a noção de democracia (MÜLLER, 1986, p. 192) [9]. Mas tampouco a cidade grega teria existido sem esses estrangeiros ruidosos (CASSIN, 2005, p. 66).

A par do conjunto de cidades aliadas a Atenas, configurou-se neste período outro agrupamento sob a liderança de Esparta, a chamada Liga do Peloponeso. A disputa pelo domínio de cidades estratégica e economicamente importantes levou as duas potências a diversos confrontos entre 459 e 446 a.C. (Primeira Guerra do Peloponeso). Após estes conflitos houve um pequeno período de trégua, em que a tensão contudo só aumentava. Por volta de 431 a.C., iniciam-se novos conflitos, a Segunda Guerra do Peloponeso, que se mostrará trágica para os gregos. A estratégia concebida por Esparta são sucessivas e regulares invasões ao território ateniense no período da colheita, saqueando a produção e devastando os campos. A população rural de Atenas é persuadida por Péricles a refugiar-se na cidade. Além de a cidade não comportar o afluxo de pessoas, a idéia se mostra funesta quando Atenas é

---

[6] Há uma controvérsia acerca da identidade de Antifonte Teria havido dois, um sofista e outro orador. Acreditoque o *corpus* remanescente pertença a um mesmo escritor. *Cf.* Ribeiro, 2008 e bibliografia citada.

[7] Mesma cidade natal de Demócrito, os dois foram coetâneos.

[8] Segundo a tradição, a retórica iniciou-se na Sicília com Córax e Tísias, estimulada pelo grande número de processos judiciais existentes no início da democracia, após a queda dos tiranos de Siracusa em 467 a.C.

[9] Todas as traduções presentes neste trabalho, salvo indicação em contrário, são minhas.

acometida por uma feroz epidemia de peste. Entre as inúmeras vítimas está o próprio líder democrata Péricles. Nos anos que se seguem as duas cidades-estados combatem por toda parte na Grécia, ambos os lados acumulando sucessos e derrotas. A guerra civil (*stásis*) toma conta de várias cidades; oligarcas e democratas disputam o poder buscando apoio, respectivamente, de Esparta e Atenas. Em 421 a.C., celebra-se um acordo de paz. A guerra parece não poder ser vencida por nenhum lado. No entanto as hostilidades acirradas pela cobiça e autoconfiança das cidades-estados não cessam. Atenas envolve-se em conflitos desastrosos em Mantinéia e na Sicília, enquanto isso os oligarcas tentam um golpe para tomar o poder na cidade. Na última década do século V a.C. a guerra assume feições trágicas. Em 409 a.C., Atenas vive um dos seus piores momentos políticos, tendo já perdido a maioria de seus grandes líderes, inúmeras vezes surpreendida pelo ataque inimigo, pela traição, perdido alianças de outras cidades, que de alguma forma garantiam sua hegemonia, *vivendo também a efervescência da relatividade do discurso trazido à baila pelos sofistas* (SANTOS, 2008, p. 26, grifo meu), a cidade-estado que havia gozado de fortuna e prosperidade vê-se abalada também pelos gastos excessivos necessários para custear os conflitos. Em 404 a.C., Atenas é derrotada por Esparta e subjugada. Instaura-se o governo dos Trinta, um período de terror em solo ateniense. Exilados democráticos conseguem, no entanto, voltar à cidade e restaurar aos poucos todas as características da democracia radical. Entre aproximadamente 395 a 387 a.C. Atenas entrou novamente em guerra com Esparta, dessa vez aliada a Tebas, Corinto e Argos. A guerra continuou sendo o estado normal das coisas na Grécia até a consolidação do domínio macedônico em 322 a.C. que conseguiu instaurar uma paz relativa, pondo fim, porém, à experiência da democracia.

O movimento sofista floresce, então, no chamado período áureo da civilização grega clássica e vivencia seu declínio. Os representantes da chamada primeira geração são tratados com alguma consideração por Platão (ap. 427-348 a.C.). Os últimos são mais claramente identificados pelos conservadores com a decadência da cultura grega e, caricaturados, são alvo de escárnio e repúdio por algumas das novas escolas filosóficas. Os sofistas são relacionados à imoralidade, ao pessimismo e abandono dos valores e crenças tradicionais, atitudes que ganham terreno nas cidades transtornadas por custosos conflitos, invasões e doenças. Do ponto de vista conservador e popular, que encontramos, por exemplo, na obra do comediógrafo Aristófanes (séc. V-IV a.C.), sofista é sinônimo de impostor, toda desconfiança é pouca. Os sofistas foram acusados de venderem um conhecimento imoral e pernicioso, ensinando os jovens a justificarem más ações com argumentos retóricos, livrando-se assim de suas conseqüências. Os ricos e conservadores consideravam-nos uma ameaça

pelas mudanças e discussões que incitavam; os mais pobres, que não tinham acesso ao seu ensino, viam-nos com preconceito, como os detratores dos bons e velhos costumes. A antipatia dirigida a estes pensadores insere-se num intrincado contexto histórico e cultural de reestruturação social. É preciso lembrar, no entanto, que os sofistas foram, com toda a probabilidade, parte notável e importante do progresso da Atenas de Péricles (KERFERD, *op. cit.*, p. 297), assim como os tragediógrafos Ésquilo (525-426 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) e Eurípides (ap. 480-406 a.C.) e o historiador Tucídides (ap. 460-400 a.C.), cujas obras partilham a inquietação intelectual atiçada pelo movimento sofista, suas experiências discursivas e o compromisso de admiração e estudo da natureza humana. O contexto do qual fizeram parte tem sido descrito como uma *revolução*, cultural e intelectual; o *homem* torna-se o centro das atenções, o grande transformador. Também cabe mencionar, conforme Müller (*op. cit.*, p. 193), que embora o *dêmos* ("povo") tenha se indisposto com atitudes individuais, isso não põe em dúvida a contribuição essencial dada por importantes representantes da sofística à consolidação teórica da democracia no século V a.C. Para Dueso (*op. cit.*, p. 61 n.):

> se os milésios são os iniciadores da reflexão sobre a *phýsis* (ser, realidade) e os pré-socráticos posteriores (Xenófanes, Heráclito e Parmênides) iniciam a teoria do conhecimento (verdade), são os sofistas e, em primeiro lugar, Protágoras, os pioneiros da teoria política e moral (bem). Com este último avanço, fica constituída conceitualmente a reflexão filosófica, tal como foi e é entendida na tradição ocidental.

Cassin (*op. cit.*, p. 7) salienta os "três grandes gestos característicos do efeito que a sofística faz junto à história do pensamento: da ontologia à *logologia*, do físico ao político, e da filosofia à literatura".

Reuní-los sob o nome de *sofistas* foi tarefa já da antiguidade, e também aí a intenção é controversa. Élio Aristides (séc. II d.C.) (DK79 1) disse pensar que *sofista* fosse uma designação genérica, tendo sido usado por Platão, porém, prioritariamente em sentido pejorativo. Também Xenofonte (séc. V-IV a.C.) (DK79 2a) e Aristóteles (séc. IV a.C.) (DK79 3) usaram-no nesse sentido. Os modernos dirão que o termo que os designa estava associado ao que é muito hábil, ao sábio, ao poeta, mas revestir-se-á da ambivalência e polêmica provocada pela reputação que adquirem, pois foram a um só tempo criticados e admirados (SOUSA; PINTO, 2005, p. 52-53). Nas *Vidas dos Sofistas*, Filostrato (séc. II-III d.C.) apresenta oradores, retóricos e filósofos desde Pitágoras (séc. VI-V a.C.) até sua época, momento no qual ocorre o movimento denominado *Segunda Sofística* ou *Nova Sofística* - um reavivamento da retórica *consciente* - usando, então, o termo em sentido genérico. Protágoras

se autodenomina sofista no diálogo homônimo escrito por Platão, em 317b, e acrescenta "educo homens"; sua exposição revela não só o uso positivo do termo, derivado de *sophía* ("sabedoria"), como a consciência do caráter ambivalente da recepção, em qualquer época, do que tem este papel, qual seja: formar homens, divulgar o saber; admitindo ainda que, no exercício de tal função, merece receber pagamento. Assim, o termo parece adquirir três nuances conforme seu contexto de enunciação: 1. positiva, está ligado ao conceito de *sophía*, e se adequaria aos que são honrados por terem demonstrado capacidades incomuns; 2. genérica, designa alguém que produz e transmite conhecimentos; 3. pejorativa, de duas maneiras: popular (reflete animosidade contra o que demonstra capacidades intelectuais *ambíguas* e/ou exerce influência *duvidosa* sob seu ponto de vista); engajada (acusa, questionando o caráter e o conteúdo, do homem e de sua obra). Este último uso foi comum em Platão, isso, porém, não o livrou de ser ele próprio *acusado* de sofista por Lísias (séc. V-IV a.C.), segundo Élio Aristides (DK79 1). Entretanto, a identificação d*os* sofistas inicia-se de fato com a classificação platônica, que exclui alguns que popularmente eram vistos dessa forma, como o próprio Sócrates (469-399 a.C.), assim retratado na comédia *As nuvens*, de Aristófanes. No diálogo *Sofista*, Platão nos apresenta os seguintes critérios de inclusão (DK 79 2):

> Em primeiro lugar, verifica-se que [o sofista] é um caçador remunerado de jovens ricos [...]; em segundo lugar, um comerciante por grosso dos saberes relativos à alma [...]; em terceiro lugar, não se mostra também um comerciante a retalho dos mesmos saberes? [...] Em quarto lugar, aparece-nos como um vendedor dos saberes por ele próprio produzidos [...]; em quinto lugar, [...] é um atleta da arte agonística relativa aos discursos, apropriando-se da arte erística. [...] O sexto ponto é susceptível de contestação, no entanto, aceitamos que ele, em relação à alma, é o purificador das opiniões impeditivas do saber. (Trad. Sousa; Pinto, 2005, p. 52)

E, conforme salienta Kerferd (*op. cit.*, p. 15),

> no final do diálogo, depois de uma longa digressão, chegamos ao ponto em que (7) o sofista é visto como o falsificador da filosofia, construindo, de maneira ignorante, contradições baseadas mais em aparências e opiniões do que na realidade.

Daí a questão: trabalhar com esta denominação e, por conseguinte, com a classificação platônica, que se perpetua, não seria aceitar seus critérios? Durante muito tempo isso não só *não* foi um problema, como foi realmente a orientação considerada a mais adequada para a leitura dos sofistas, isto é, lê-los pelo viés platônico (a isso, principalmente, deve-se o

desprezo deliberado mencionado acima[10]). Há algum tempo no entanto problematizou-se tal orientação. A caracterização platônica dos sofistas é claramente tendenciosa e visa marginalizar os pensadores ligados ao movimento e desacreditar suas idéias, relegando-os ao plano de *pseudofilosofia*. A crítica platônica, em linhas gerais, recai sobre duas acusações: os sofistas não são pensadores sérios e eles são indivíduos imorais. A primeira acusação diz respeito ao empreendimento platônico que busca ridicularizar as proposições ou as possíveis conclusões advindas da reflexão sofística, negando às suas *doutrinas* valor filosófico. A energia gasta por Platão neste empreendimento, por si só, já é indício da influência exercida por estes pensadores. A segunda acusação envolve as críticas direcionadas à atividade profissional dos sofistas, visando desmerecer o valor da educação que ofereciam e seus métodos, frisando principalmente o fato de que eles vangloriavam-se de serem mestres em assuntos que não entendiam *realmente;* seus conhecimentos, no entendimento platônico, seriam apenas *aparentes*. Embora Platão tenha manifestado respeito pelos sofistas mais importantes, diferenciando-os de homens medíocres ligados mais tardiamente ao movimento, ele transmite um entendimento fundamentalmente equivocado (ou conscientemente distorcido) do pensamento sofista, que, no entanto, convém a sua delimitação filosófica. Platão considera, tachando, que os sofistas substituíram realidade por aparência e verdade por persuasão; usavam deliberadamente falácias para enganar uma audiência deslumbrada; e reivindicavam a habilidade de derrotar qualquer um pelo poder da retórica em assuntos em que eram totalmente ignorantes (WOODRUFF, 1999, p. 291). De qualquer forma, a obra platônica é uma das principais fontes de informação sobre os sofistas, pois quase nada restou de suas obras; é necessário, contudo, abordá-la de forma crítica e ponderada, pois sua exposição é uma interpretação pessoal. Desvencilhar-nos de Platão não é uma solução, mas explicitar a questão, estarmos conscientes dela é fundamental para compreendermos nossos pensadores. É Platão quem nos conta, mais próximo deles, bem ou mal, sua história. É preciso encontrar na crítica platônica e para além dela uma definição positiva. Tal empreendimento vem sendo realizado, com objetivos e resultados diversos, desde o século XIX[11].

Dos elementos descritivos convergentes, o mais exterior, em princípio, portanto, o menos problemático, seria sua atuação profissional, isto é, sua atividade pedagógica. Exceção

---

[10] Convém no entanto mencionar, com Dueso (*op. cit*., p. 35), que alguns modernos, apenas conhecendo uns poucos fragmentos, superaram os antigos em anátemas e vitupérios ao movimento.

[11] Ao leitor que queira conhecer algumas facetas desse empreendimento, recomendo os trabalhos, diferentemente orientados, de G.B. Kerferd e Barbara Cassin.

feita a Crítias[12], que não foi professor, os sofistas tinham por ocupação remunerada o ensino de jovens e adultos geralmente com pretensões políticas. Que Platão tenha incidido suas críticas mais ácidas justamente neste ponto, o da remuneração, diz mais sobre sua própria concepção de ensino que sobre nossos sofistas. A educação que ofereciam estava destinada a jovens que já haviam passado pela educação básica, isto é, jovens de quatorze anos ou mais que já haviam terminado a etapa inicial de sua preparação e estavam, então, aptos a iniciarem estudos direcionados. Os sofistas, no sentido amplo de sua atuação, foram os promotores da *nova educação*. Até sua época, uma educação para além do nível básico oferecido às crianças pelos professores de ginástica, música[13] e gramática, que ensinava a ler e escrever[14] era privilégio de umas poucas famílias aristocráticas. O acesso ao saber era, de fato, um legado familiar, e por isso acreditou-se ser um bem hereditário, próprio da nobreza. O mesmo com os cargos importantes: num regime oligárquico eles eram um direito de nascimento. As instituições democráticas criaram o espaço para a educação sofística e possibilitaram que ela fosse um instrumento de promoção social. Mesmo sendo destinada às elites e não às massas[15], a ação educativa dos sofistas suscitou a discussão sobre as conseqüências da democratização do saber. Até este momento a educação juvenil, restrita aos membros das famílias nobres, acontecia numa relação de amizade entre o jovem e seu mestre. Que a instrução estivesse acessível a todos que pudessem pagar por ela forçava a reconsideração de estruturas internas da sociedade. A divergência tem o duplo mérito de pôr em questão não só a si, mas ao que era esperado, o padrão.

Assim como os antigos *aedos*, ou os *rapsodos*, os sofistas eram itinerantes. Viajavam pelo mundo grego, visitando várias cidades, transmitindo os seus conhecimentos em palestras, em *epídeixeis* ("exibições"), a pequenos ou grandes grupos, em seminários, em cursos, em lições particulares. Também se apresentaram em festivais e em outras ocasiões públicas. Esta característica assegurava-lhes independência de pensamento e também lhes

---

[12] Incluído por Filostrato nas *Vidas dos Sofistas*, e mencionado por Platão (*Protágoras* 315e) como um dos presentes à reunião de sofistas em casa de Cálias.

[13] A tarefa do professor de música, ou gramática, ou ambos, continha normalmente, além da orientação prática, um elemento moralizante: o estudo dos textos edificantes dos poetas, os alunos deveriam memorizá-los e recitá-los.

[14] Esquines (*In Tim*. 9-12) atribui a Sólon a lei que tornou obrigatório, no século VI a.C., o ensino da leitura e da escrita para os meninos nascidos livres.

[15] Geralmente, apenas tinha acesso ao ensino sofista quem podia pagar seu preço. "Os recursos transmitidos, os conhecimentos especializados, bem como a aptidão dialética e retórica, parecem tão importantes ao sofista e aos seus ouvintes, que, regra geral, aquele exige uma retribuição que pode chegar a ser bastante elevada." (LESKY, *op. cit.*, p. 373)

facultava influenciar a política das cidades por que passavam, mesmo sendo estrangeiros. Já que, para o bem ou para o mal, suas habilidades não só logravam impressionar como angariavam a estima de cidadãos importantes, ou ainda tornavam importantes aqueles aos quais haviam influenciado. Acerca de terem ou não acumulado muito dinheiro as informações são demasiado controversas.

Alguns pontos de seu ensino são consensuais, em geral os que dizem respeito a técnicas discursivas. De fato, uma preocupação que parece congregar os sofistas é a que se relaciona ao estudo da linguagem com vistas à composição de discursos adequados às diferentes situações da vida da *pólis* democrática. Os jovens que os procuravam pretendiam alcançar poder político através do domínio das técnicas do discurso persuasivo. Que alguns desses jovens fossem mal intencionados e utilizassem, futuramente, os ensinamentos sofísticos com fins inescrupulosos era um risco da profissão e algo pelo qual os sofistas foram muitas vezes responsabilizados[16]. O estudo de retórica orientado pelos sofistas provavelmente abordou desde detalhes gramaticais[17], escolha de palavras[18], figuras de linguagem[19], a assuntos de composição, estrutura e argumentação[20]. Ao que tudo indica, os alunos aprendiam

---

[16] "Estes jovens desejavam poder político. Satisfazer essa ambição era seu objetivo. Mas este era um propósito que os sofistas não introduziram. Eles o encontraram pré-existindo, […] e lidaram com isso como um fato." (GROTE, 1907, p. 320, c*f. Ibidem*, p. 319-322). Para Kennedy (1994, p. 34), conquanto os sofistas não fossem indivíduos imorais em busca de poder pessoal, seu entusiasmo pela retórica poderia acabar encorajando o oportunismo.

[17] Protágoras teria sido o primeiro a distinguir quatro tipos de discursos (pedido, ordem, pergunta e resposta), talvez chamando atenção para os modos verbais e atos de fala, e o primeiro a dividir os nomes em femininos, masculinos e neutros (DK80 A1). Para Casevitz e Charpin (1983, p. 50-51), "ao se constatar traços *regulares* numa língua, passa-se em seguida ao enunciado das regras, das normas. É desta época, com os sofistas como técnicos, que data a aparição de uma ciência gramatical, mais precisamente da gramática normativa." Para Dupréel (1980, p. 51), Protágoras não teria nenhuma intenção de mudar o uso, mas sim de ensinar, nos casos duvidosos, o "bom uso".

[18] Pródico foi famoso pelo estudo da distinção (*diaíresis*) de palavras consideradas sinônimas (DK84 A13-19).

[19] Górgias ficou conhecido pelos efeitos artísticos de sua prosa de que foi cunhado o termo "gorgianizar", falar a maneira de Górgias. "Segundo os estudiosos, mais do que inventar novos procedimentos, soube utilizá-los de forma adequada aos fins pretendidos [a originalidade é a aplicação de um estilo poético, já utilizado na prosa por alguns filósofos, a oratória cívica], tirando partido do ritmo e da harmonia formal, dos paradoxos e das antíteses, explorando as simetrias e as consonâncias" (SOUSA; PINTO, 2005, p. 95-96). Valeu-se também de eufemismos e metáforas (DK82 B5a, 15 e 16). *Cf.* a crítica de Aristóteles *Rhet*. III, 1, 1404a 24-29, acusando-o de não ter compreendido que o estilo do *lógos* é diferente do da poesia.

[20] Acontece, neste período, algo como uma autoconscientização retórica, a crescente compreensão de que entre discurso e fato real não se trata simplesmente da apresentação do fato em palavras, mas, antes, de uma representação que envolve, no processo, considerável grau de reorganização. A superioridade de um *lógos* sobre outro não é acidental; depende da presença de características específicas. O estudo delas é o estudo de retórica. O gosto pelos discursos e a valorização dos que obtinham êxito com as palavras já era, é claro, antigo entre os gregos, mas uma teoria da literatura e a arte da retórica foram, em grande parte, criações do período sofista. (KERFERD, *op. cit*., p. 135-142)

elementos capazes de tornar o discurso convincente, eram expostos a procedimentos específicos, buscando dominar, pela prática, técnicas tais como: uso do argumento provável (ou verossimilhante) (*eikós*)[21], probabilidade reversa[22], refutação, elogio, contra-argumentação e exploração de argumentos contrários (*antilogiké tékhne*)[23], inversões[24] e séries exaustivas de

[21] Platão erroneamente tratou *eikós* como um valor ofertado pelos sofistas em lugar da verdade (*Phaed*. 267a). Gagarin (1963, p. 51) afirma, depois de estudar as ocorrências do argumento da probabilidade na antiguidade, que os casos tratados abrangem desde uma falsidade evidente, uma verdade provável, até aqueles que não são questões de fato, mas de interpretação. Basear-se no *eikós* supõe a consciência de que as informações, os fatos apresentados, podem alterar a conclusão e modificar a expectativa. Todos os julgamentos sobre o que é *eikós* dependem dos dados disponíveis. Um bom uso do raciocínio da probabilidade demanda uma noção clara do que é *normal* (e relevante) para uma dada generalização, bem como em prever desvios inesperados que poderiam derrotar o argumento. (WOODRUFF, *op. cit*., p. 295-298). Kennedy (1994, p. 24) lembra que este argumento depende também da observação de características universais da natureza humana. "Os princípios de uma retórica valendo por uma análise geral do pensamento" (Victor Hugo, *Littérature et philosophie mêlées*, p. 14 *in*: Cassin, *op. cit.*, p. 215).

[22] "Argumento da probabilidade reversa" é como Gagarin (*op. cit*, p. 51) define o tipo de habilidade implicada num caso como o relatado por Aristóteles (*Rhet*. 1402a 17-28): numa briga entre um homem fraco e um homem forte, o fraco dá o argumento tradicional da probabilidade: não é provável que ele, um homem fraco, tenha atacado um homem forte. O outro opõe com a probabilidade reversa: não é provável que ele tenha atacado o fraco, já que ele, por ser o homem forte, seria imediatamente suspeito. O autor (*idem*) conclui: "o argumento da probabilidade reversa é um produto típico da experiência intelectual característica do 'iluminismo' sofístico. Um tipo de argumento inteligente, uma virada de mesa, deveria certamente causar impacto numa audiência reunida para um debate. Este tipo de argumento também encorajava a percepção de que se se fosse esperto o bastante, poder-se-ia encontrar argumentos para sustentar qualquer posição." Exemplo do emprego deste procedimento, tanto da probabilidade quanto da reversão, é a *Primeira Tetralogia* de Antifonte.

[23] Método das antilogias, dos discursos opostos, sobre o qual Protágoras teria escrito um livro. Na definição de Kerferd (*op. cit*., p. 110): "A característica essencial é a oposição de um *lógos* a outro, por contrariedade ou por contradição: partir de um dado *lógos*, digamos, a posição adotada pelo oponente, e passar a estabelecer um *lógos* contrário, ou contraditório, de maneira tal que o oponente terá de aceitar ambos os *lógoi*, ou pelo menos abandonar a sua primeira posição." Platão criticou o *abuso* desta técnica como uma capacidade mal intencionada (por exemplo, *Res*. 539b-d). No *Fedro* (261d-e), Sócrates define a antilógica como uma capacidade individual que se aplica a tudo o que se diz e que consiste em tornar semelhante a tudo todas as coisas. Nehamas e Woodruff (2007, p. 538) traduzem *antilogiké*, nesta passagem, por "*the practice of speaking on opposite sides*". No *Sofista* (232e), o Estrangeiro chega à seguinte definição: "A técnica de contradizer (*tês antilogikês tékhnes*) não parece ser, acaso, certa capacidade orientada ao questionamento (discussão) de todas as coisas (*perì pánton amphisbétesin*)?" A tradução de Santa Cruz, Vallejo Campos e Cordero (1988, p. 373) acompanha esta passagem da seguinte nota: "A imagem mais acabada desta técnica de 'questionar-se tudo' é o escrito anônimo conhecido como *Dissoì Lógoi*." Também Dueso (*op. cit*., p. 31) considera o *Dissoì Lógoi* exemplar das antilogias *protagóricas*. Para este autor o princípio antilógico protágorico - "em toda questão há dois argumentos reciprocamente contrapostos" (Trad. *ibidem*, p. 36) - é um princípio universal e constitui o fundamento de uma teoria filosófica geral. Cabe ainda a precisa colocação de Aguiar (*op. cit*., p. 20): "pensamos que a antilogia, que será posteriormente tratada como a 'contradição sofística', está aquém e além da classificação lógica, propriamente aristotélica, que opõe contrariedade a contradição. Na verdade, a antilogia abrange tanto os contrários (belo-feio), como os contraditórios (justo-injusto); sua especificidade consiste em postular que sempre se pode recusar as determinações dadas por um interlocutor, em favor de sua negação. Recusa que se isntaura e se desdobra pelo *lógos*. 'Contrária' ou 'contraditória', a antilogia é dinâmica, pragmática, pois abre perspectivas para a ação, tornando-a mais complexa e abrangente. Nesse sentido é que compreendemos que ela potencializa a ação, pois serve para ampliar seu alcance para além as determinções postas, de modo a obrigar aos interlocutores a considerarem os múltiplos aspectos de uma questão, com relação à qual se deve agir."

argumentos (pirâmides argumentativas)[25], estilos e adequação à ocasião (*kairós*), efeitos sobre o público (*psykhagogía*), entre outras[26]. A experiência democrática dos tribunais e assembléias; a existência de diferentes pontos de vista, igualmente defensáveis; a percepção da dificuldade de dizer quem, numa disputa, tem razão; o envolvimento emotivo que leva à parcialidade; a volubilidade das opiniões; além das potencialidades dos discursos *científicos* (físicos, geométricos, meteorológicos, filosóficos) e literários, tudo isso evidenciava o poder social, os efeitos de um discurso adequado e a complexidade da relação entre discurso e realidade. Para um orador era imprescindível (e possível) conhecer como desenvolver uma argumentação eficaz, dominar os meios pelos quais ela lograva persuadir - tanto para utilizá-los quanto para flagrá-los no discurso alheio. Uma faceta do projeto sofístico pode ser visualizada na análise desenvolvida por Tordesillas (1986, p. 31-61) acerca da noção de *kairós* ("ocasião"): a argumentação *deliberativa* visa o consenso, e uma certeza que depende apenas da adequação de suas proposições, prescinde de demonstração, atemporalidade ou universalidade e não pretende a verdade; deve ser produzida "*à propos*, sob medida para aquele que escuta e se adaptar ao lugar e ao momento" (*ibidem*, p. 31), lábil e metaestável constrói-se de asserções úteis aqui e agora; a apreensão da temporalidade é decisiva para seu êxito. Segundo o autor (*ibidem*, p. 34), o discurso se torna sofístico pela força de seu *kairós* discursivo, interno. Esta é a *medida* segundo a qual todas as opiniões são verdadeiras; exige um esforço artístico, uma valoração compositiva das proposições; "toda a arte da argumentação *kairônica* reside em uma inversão do paradoxal em *endoxal*." (*ibidem*, p. 40). Estas propriedades discursivas úteis não são, no entanto, criadas pelos sofistas, elas são reveladas por eles. O treino destas qualidades conquanto possivelmente, de acordo com as indicações que possuímos, dependesse da aquisição de conhecimentos específicos pelo estudo formal de detalhes (gramaticais, prosódicos, sinonímicos e outros) relacionava-se, de forma mais ampla, acredito, a um estímulo intelectual que tinha por objetivo levar à percepção, ao reconhecimento de estratégias encontráveis em discursos efetivos. Revelação e apropriação de

---

[24] Como na anedota transmitida acerca de Protágoras por Diógenes Laércio (DK 80 A1): "Conta-se que uma vez, depois de ter reclamado o pagamento ao seu discípulo Evatlo que dizia: 'mas eu ainda não alcancei uma vitória', ele retorquiu: 'mas se eu vencer [esta disputa] devo receber pagamento, porque a venci; se a venceres tu, devo receber pagamento, porque tu a venceste'." (Trad. Sousa; Pinto, *op. cit.*, p. 63). Na interpretação de Tordesillas (1986, p. 40-43), a habilidade é a de tornar forte o discurso fraco (DK 80 A21), o que vale é a força dos argumentos postos em cena no momento presente. A inversão priva os juízes de um referente extra-lingüístico. "A idéia de por dificuldades lógicas aos juízes não parecia absurda aos gregos." (KNEALE; KNEALE, *op. cit.*, p. 16)

[25] Como as desenvolvidas por Górgias, parecendo cobrir cada possibilidade.

[26] Obviamente estas habilidades se inter-relacionam.

táticas lógico-argumentativas, reproduzíveis pelo estudo de modelos[27]. Como testemunho, como argumento, apropriação minha do artifício de Górgias, cito suas palavras do *Elogio a Helena* (DK82 B11):

> (13) Para compreender que a persuasão, quando acrescentada ao discurso, molda a alma como quer, é preciso estudar, em primeiro lugar, os discursos dos astrônomos, que, ao substituírem uma opinião por outra ou ao criarem uma nova opinião, fazem o incrível e o obscuro parecerem evidentes aos olhos da opinião; em segundo lugar, os debates compulsórios conduzidos por meio de discursos, em que um único discurso, escrito com arte, mas não inspirado na verdade, encanta e persuade uma grande multidão; em terceiro lugar, os debates filosóficos, nos quais se mostra que a rapidez do pensamento também torna mutável a credibilidade da opinião. (Trad. Sousa; Pinto, *op. cit*., p. 130)

Também de Górgias[28] é outro de meus argumentos, o tratado *Sobre o não-ente ou sobre a natureza*, crítico e revelador do *Poema* de Parmênides, pois, nas palavras de Barbara Cassin (2005, p. 18), "torna manifesto que o poema ontológico já é em si um discurso sofístico, e mesmo - toda a *philosophia perennis* está aí para testemunhar isso - o mais eficaz de todos os discursos sofísticos possíveis", já que atento ao seu poder efetivo. Ainda Cassin (*idem*, grifo meu), "a sofística é uma outra espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforça em *desvelar* os mecanismos da graça eficaz da linguagem."

Os métodos de argumentação não foram, ao contrário do que quis fazer crer Platão, usados apenas com intuitos persuasivos desprovidos de interesse real, mas com propósitos sérios em questionamentos de todos os tipos, da metafísica à antropologia. Certo é que Platão reconheceu o poder da persuasão e mesmo a utilidade da antilógica. Sua objeção consiste numa rivalidade filosófica. Manter a revelação sofística não convinha à sua doutrina, pelo contrário, convém, acredita, onde um conhecimento inflexível não é possível, a situações *meramente* discursivas (para os sofistas, talvez, a tudo que é humano, porque intersubjetivo, comunicativo). E sua estratégia teórica é justamente erigir uma realidade imutável e apregoar o seu conhecimento, *autêntico*. Este conhecimento deveria guiar a linguagem e não dobrar-se a seus caprichos; a linguagem, como um instrumento, corroboraria a doutrina e vice-versa. "A

---

[27] Ao fim das *Refutações Sofísticas*, Aristóteles diz que professores como Górgias transmitiam aos seus alunos *lógoi* para que aprendessem de cor (183b). Esses *lógoi* a serem decorados eram, mais provavelmente, *loci communes*, argumentos e não discursos inteiros (*cf*. Natali, 1986, p. 105-116).

[28] Sobre Górgias, cito algumas interessantes observações a que Segal chega em seu estudo da obra do sofista (1962, 109-110): "Górgias está consciente da natureza peculiar do meio comunicativo *qua* meio. Assim, a comunicação mesma é uma área especial da atividade humana, uma invenção da sociedade baseada em convenções pré-arranjadas, e deve inevitavelmente envolver distorções e rearrranjamentos da mensagem. [...] Górgias descobriu a 'autonomia do discurso'; para ele 'o discurso não é um reflexo das coisas, nem uma mera ferramenta ou escravo da descrição, mas... é seu próprio mestre.' O *logos* está então livre de exigências de aderência mimética à realidade física (*apate* [engano] é, de fato, uma parte importante da arte do *logos*) bem como de uma função instrumental em uma esquematização filosófica da realidade metafísica."

visão platônica da retórica é que ela não pode ser separada de sua substância: um discurso deve ser sobre alguma coisa, a matéria é o mais relevante. A tese demonstrada deve ser moralmente válida e deve moldar o discurso." (KENNEDY, 1994, p. 39). Para ser platônico é preciso esta intenção. "A dialética platônica supõe como um postulado que a estrutura do *logos* corresponde ou provê acesso a estrutura do Ser verdadeiro." (SEGAL, 1962, p. 110) Não é fora de propósito lembrar que Platão precisou imaginar não só uma cidade ideal, onde seus conceitos morais fossem aplicados (impostos), como um mundo ideal, que encerraria os objetos do conhecimento autêntico. É interessante notar que, mesmo que se rejeitem os posicionamentos filosóficos platônicos, suas diretivas e implicâncias, permanece a virtuosidade retórica demonstrada por ele, em suas imitações, em suas sutilezas e manobras persuasivas, em sua sofisticada, contudo *autovelada*, refutação da sofística.

> Platão, apesar de toda sua ambivalência em relação à retórica, e de toda sua aparente rejeição da poesia na *República*, foi um retórico e um poeta prosaico completo. Sua habilidade retórica através dos diálogos o tornou de fato um dos mais perigosos escritores na história da humanidade, responsável por muito do dogmatismo, intolerância, e opressão ideológica que caracterizou a história do Ocidente. (KENNEDY, *op. cit*., p.. 41).

Ou, como se posicionou Élio Aristides, lido por Cassin (*op. cit*., p. 159), encontrando em Platão um "mau" sofista

> que não cessa de pretender ser o que não é, um filósofo, e que recusa ser o que é, um orador; ele que acusa os outros de gostar de convencer ou de agradar, enquanto ele mesmo retorna à Sicília para seduzir os tiranos; ele que, por fim, grande promotor da verdade, não cessa de fazer Sócrates falar em ficções dialogadas.

A atuação dos sofistas, porém, não se restringe à transmissão de técnicas e aptidões discursivas; alguns sofistas responsabilizavam-se também por uma espécie de educação geral. Nesse sentido, aproximam-se dos professores da educação básica, mantendo em seu *currículo*, por exemplo, o estudo da poesia. Esse vínculo não era apenas questão de *marketing* (certamente seriam mais bem aceitos enquanto mantivessem estudos tradicionais). Os primeiros deles, ao menos, estariam historicamente direcionados a considerar tal estudo imprescindível, encontrando grande utilidade em tópicos de cultura geral. A originalidade que lhes é atribuída reside em sua atitude: congregam conservadorismo e mudança, estudos tradicionais e orientação especializada. De um modo geral, alguns professores esclarecidos da geração anterior assemelhavam-se aos sofistas, como os preceptores de Péricles, que ensinavam astronomia, geografia e física e mantinham com seus alunos discussões dialéticas acerca de problemas diversos. No entanto, embora partilhassem com seus predecessores o

ofício de treinar os jovens para os deveres, as atribuições e os acontecimentos da vida adulta, privada ou pública, os sofistas distinguiram-se, no mínimo,

> por trazer à tarefa uma gama maior de conhecimento, com uma maior multiplicidade de tópicos científicos e outros - não só poderes mais impressionantes de composição e discurso, servindo como um exemplo pessoal ao aluno, mas também uma compreensão dos elementos da boa oratória, para poder transmitir os preceitos conducentes àquela realização - um tesouro considerável de pensamento acumulado em moral e assuntos políticos, destinado a tornar sua conversa instrutiva - e discursos prontos, sobre temas gerais ou 'lugares-comuns', para que os alunos aprendessem de cor. (GROTE, *op. cit*., p. 317)

A formação oferecida encontrava apelo no cenário político recente, contudo abordou também tópicos diversos que suscitavam interesse à época, de acordo com o testemunho de Platão (*Soph*. 232b-e): coisas divinas que são obscuras para a maioria das pessoas; tudo que é visível na terra e no céu; origem e existência de qualquer coisa; leis e tudo que diz respeito à política; o que se relaciona às artes (*tékhnai*), em geral e a cada uma em particular[29]. Conquanto Protágoras seja retratado por Platão no diálogo que leva seu nome dizendo:

> Quando Hipócrates vier a mim, não será tratado como seria se fosse a qualquer outro sofista. Pois os outros causam danos aos que são jovens; quando saem dos estudos especializados, eles os pegam outra vez contra a sua vontade e os lançam de novo em estudos especializados, ensinando-lhes cálculos matemáticos, astronomia, geometria, música e literatura - e ao dizer isso, olhou para Hípias -, mas se vier a mim ele não estudará nada mais além daquilo que veio aprender. E o assunto é boa política [*euboulía*]: em negócios particulares, como governar sua própria família do melhor modo possível; e nos negócios públicos, como falar e agir mais eficazmente nos negócios da cidade. (318d7 - 319a2) (Trad. Kerferd, *op. cit*., p. 68)

outros testemunhos (DK80 B3, A14, A11) atestam seu interesse por questões físicas. Mais adiante, no mesmo diálogo, ele defenderá a importância de estudar poesia:

> Considero a parte mais importante da educação do homem ser hábil na poesia; isto significa ser capaz de compreender as expressões ditas pelos poetas, as que estão

---

[29] Para comparar, uma longa lista moderna preparada por Kerferd (*op. cit.*, p. 10-12): "A modernidade da extensão dos problemas formulados e discutidos pelos sofistas no seu ensino é realmente espantoso, e a lista que se segue fala por si mesma. Primeiro, problemas filosóficos na teoria do conhecimento e da percepção - em que grau as percepções sensíveis devem ser consideradas infalíveis e incorrigíveis, e os problemas decorrentes nesse caso. A natureza da verdade e, acima de tudo, a relação entre o que parece ser e o que é real ou verdadeiro. A relação entre linguagem, pensamento e realidade. Depois a sociologia do conhecimento, que reclama por investigação, porque muito do que supomos conhecer parece ser socialmente na verdade etnicamente, condicionado. [...] crença no progresso e idéia de um constante desenvolvimento na história dos seres humanos. O problema de se alcançar qualquer conhecimento a respeito dos deuses, e a possibilidade de que os deuses existam apenas em nossas mentes, ou até que sejam invenções humanas necessárias para servir às necessidades sociais. Os problemas teóricos e práticos da vida em sociedade [...]. O que é justiça? Qual deveria ser a atitude dos indivíduos quanto aos valores impostos [...]? O problema do castigo. Natureza e finalidade da educação e o papel dos professores na sociedade. [...] Implicações da mudança social promovida pela educação. [...] a necessidade de aceitar o relativismo nos valores e noutras coisas, sem reduzir tudo ao subjetivismo, e a crença de que não há área da vida humana, ou do mundo como um todo, que seja imune à compreensão alcançada por meio do debate racional."(*cf.* Guthrie, 1995, p. 29)

> corretamente compostas e as que não estão, assim como saber distingui-las e, quando interrogado, explicá-las. (339a)

Para Kerferd (*op. cit*., p. 72-73), a questão entre ele e Hípias deve considerar a declaração atribuída a Protágoras (DK80 B11): "educação não brota na alma, a menos que se vá a uma profundidade maior"; e pode significar uma altercação acerca do conhecimento associado à compreensão *versus* a polimatia (relacionada ao ensino do último), que talvez apenas impunha o estudo de muitas coisas sem uma orientação abrangente.

Os sofistas, diferentemente dos professores das crianças, precisavam conquistar seus alunos, não só convencê-los de que eram bons, mas de que eram necessários. Para isso a discussão sobre as questões atuais tendia para o *potencial*, pois era preciso consolidar um espaço em que não só fariam sentido como se tornariam essenciais. Para Dueso (*op. cit*., p. 53-54):

> a moral da primeira sofística aparece como algo novo, sem sustento na tradição e, portanto, fraca enquanto pouco aceita socialmente. Esta debilidade é compensada pelas capacidades persuasivas dos sofistas: estes tratam de fazer parecer 'prováveis' os novos valores para convertê-los em fortes, isto é, para que sejam aceitos.

Normalmente, tende-se a considerá-los a favor da democracia, pois foi o tipo de governo que lhes facultou espaço de atuação. Todavia, isso não quer dizer que não se posicionassem criticamente, ou mesmo que nenhum deles viesse a defender a oligarquia[30]. As instituições democráticas, tal como se apresentam por volta da metade do séc. V a.C., após as medidas de Péricles, ao propiciar aos cidadãos que pudessem todos participar ativamente das decisões políticas, conferem-lhes grandes possibilidades de ascensão e reconhecimento social, baseadas não mais na prerrogativa do sangue, mas no êxito advindo da própria interação comunitária. Com isso, a antiga sabedoria que aconselhava aos homens nobres saber falar e agir, torna-se o imperativo da maioria. Todavia o ideal não é mais aquele da sociedade aristocrática do século VI a.C., mas o da sociedade da *pólis* do século V, a excelência pretendida é essencialmente uma excelência política (CLASSEN, 1976, p. 219). Os sofistas colocam-se então como mediadores e facilitadores de conquistas sociais. Através deles um cidadão poderia tornar-se *melhor*, em geral ou, pelo menos, com relação a suas habilidades retóricas. Conquistar esta nova classe de homens interessados em exercer influência política dependia do sucesso do próprio sofista como orador, da sua própria capacidade de persuadir. As habilidades que os alunos poderiam adquirir associando-se a eles deveriam ser demonstradas por eles. Suas exibições públicas pretendiam não só agradar, no sentido em que

[30] "Sabe-se que os sofistas não tinham todos uma boa opinião das instituições e dos ideais da democracia. E os adversários extremistas da democracia se serviram dos raciocínios e idéias sofísticas para justificar suas concepções radicalmente antidemocráticas." (MÜLLER, *op. cit*., p. 180-181)

as apresentações dos *aedos* agradavam, mas impressionar. Essa impressão era alcançada tanto através do domínio de diferentes técnicas ou detalhes discursivos como pelos assuntos abordados. Participavam ativamente da vida intelectual de sua época, propondo questões fundamentais sobre a natureza humana. Outro fator de convergência seriam então as questões pelas quais se interessaram, principalmente a questão *nómos* ("lei", "convenção", "costume") x *phýsis* ("natureza"), em suas mais variadas implicações. Neste grande debate, que não se encerra no período clássico, os sofistas manifestaram-se divergentemente. Aliás, os sofistas debateram e divergiram acerca de muitas outras questões que não deixaram de ser problemas por muito tempo e que são ainda hoje assuntos nossos. Como disse Guthrie (1995, p. 78): "é notável que muitos argumentos que se poderiam pensar éticos ou políticos, e, sendo assim, tratar de assuntos meramente práticos, dependam, de fato, de temas filosóficos mais profundos." Ao menos de Górgias, temos um exemplo de como habilidades argumentativas foram alçadas de seu emprego na oratória ao tratamento sofístico de temas filosóficos densos, ou, lembrando que foi discípulo de Empédocles, o contrário - pondo em foco a relação *inevitável* entre retórica e filosofia. Seus discípulos recebiam muito mais que uma educação instrumental; implícita ou explicitamente, eram introduzidos a um modo novo de ver o mundo e atuar sobre ele. Não podem ser meramente descritos como oportunistas que se incumbiram de ensinar competências valorizadas no seu tempo. Inflamaramo pensamento racional, trágico e agonístico, já do gosto dos gregos, mas mais que isso legaram à filosofia um desafio permanente. A recuperação de sua estima apoiou-se na evidência deste fato.

Uma das questões centrais, a que parece ser a principal causa de sua condenação pela geração imediatamente posterior (e assim pelas gerações seguintes), e ao mesmo tempo,um dos motivos da sua *reabilitação*, é o suposto relativismo dos sofistas. Tal posicionamento intelectual teria provocado repulsa nos pensadores que, na aurora do pensamento *científico*, se esforçavam (aparentemente) em delimitar matérias a serem examinadas e principalmente mecanismos de abordagem, lingüísticos e ontológicos, ou melhor, em estabelecer *a* ontologia. Um pensamento *relativista* poderia frustrar a necessária fixação de termos e princípios que guiassem as *pesquisas*. Tal embate culminou numa forte estratégia opositiva por parte dos filósofos posteriores[31]; ainda que fossem certamente

[31] "A primeira sofística perdeu a guerra filosófica. Como se sabe, foi em nome da verdade que ela foi de início e sempre condenada: a principal acusação formulada por Platão bem como por Aristóteles pode ser inscrita no termo *pseudos*. *Pseudos* objetivo, o 'falso': sofista diz o que não é, o não-ser, e o que não é verdadeiramente ente, os fenômenos, as aparências. *Pseudos* subjetivo, a 'mentira': o sofista diz o falso na intenção de enganar, utilizando, para obter um êxito rentável, todos os recursos do *logos*, simultaneamente lingüísticos (homonímia dos termos), lógicos (raciocínio falso, sofisma), e racionais propriamente ditos (inaptidão para o cálculo e para estratégia, tolice do outro)." (CASSIN, *op. cit.*, p. 216).

dependentes do trabalho sofístico, de suas próprias estratégias, nem sempre puderam reconhecer isto, e trabalharam no intuito de estabelecer as bases de um pensamento *absolutista*. Para tanto foi necessário desqualificar tendências contrárias e encontrar uma forma de expressão que não só satisfizesse suas concepções, mas que as explicitasse como soberanas. Nas palavras de Zeller (1957, p. 67), a continuidade da sofística (conquanto tenha acertadamente posto em dúvida o valor do que antes se tinha por verdade) significaria o fim da filosofia grega. Apenas Sócrates estava apto, graças a seu "princípio filosófico", a reformar a filosofia (embora tenham sido Platão e Aristóteles os responsáveis por esta realização):

> a vacilação das convicções morais requeria uma ética científica, a unilateralidade da filosofia natural uma investigação mais vasta, as contradições dos sistemas dogmáticos um procedimento dialético, a insegurança da observação sensível a filosofia conceitual, e a insuficiente cosmovisão materialista o idealismo.

Convém opor, me parece, as palavras de Kerferd (*op. cit*., p. 296), que são as da reabilitação:

> No mundo moderno, onde os especialistas, na maioria, não são platônicos e, de modo geral, nem mesmo querem procurar a realidade na direção em que Platão acreditava que ela devia ser encontrada, é algo paradoxal que a condenação platônica ainda permaneça em grande parte indiscutível. Já vai longe o tempo em que a rejeição de qualquer realidade transcendente podia ser tomada como indício de que a busca da verdade fora abandonada.

Ou, como disse Guthrie (*op. cit*., p. 154), "não se aceita absolutamente em geral que crença em valores absolutos seja mais madura que positivismo."

Porém, eu disse *suposto* relativismo, porque se questiona a atribuição deste ponto de vista ao movimento como um todo. Ele é admitido, em geral e até certo ponto, para Protágoras, por causa de sua frase do *homem medida*: em Platão (*Crat.*, 385 e): "*Sóc*.: Como Protágoras afirmava ao dizer que o homem é a medida de todas as coisas, tal como as coisas me parecem ser, assim são para mim; tal como te parecem, assim são elas para ti"; em Sexto Empírico (*Pyr. Hyp.* 1. 216): "também Protágoras pretende que a medida de todas as coisas é o homem: das que são, como são; das que não são, como não são". Bett (1989, p. 168-169) acredita que, com a possível exceção de Protágoras, não há evidência concernente aos sofistas, individual ou coletivamente, que sustente a atribuição de relativismo, não mais que num sentido trivial. Para ele, os sofistas manifestaram sim vários tipos de ceticismo, e poderiam ser relacionados a algum outro tipo de visão filosófica, como empirismo, por exemplo. A questão demandaria uma análise mais criteriosa e individual dos representantes do movimento. De qualquer forma, conquanto não tenham se comprometido com relativismo extremo, sua abordagem discursiva incita ao reconhecimento da multiplicidade, da

temporalidade, do conflito, e sugere uma lógica baseada na prioridade das relações *que se estabelecem* no e pelo discurso. Tal reconhecimento da *dependência* necessária poderia levar à constatação de que não há algo como o bem absoluto ou o mal absoluto, mas considera-se que isso não acarrete relativismo extremo. Talvez, então, a alcunha de perspectivistas coubesse melhor. Tal como se posiciona Woodruff (*op. cit.*, p. 300-304), um relativismo extremo, problemático por impossibilitar a contradição, principalmente em relação a tópicos morais, não pode ser atribuído aos sofistas e seria incompatível mesmo com algumas asserções *morais* protagóricas[32].

Eu volto à doutrina do *homem-medida*: tanto Woodruff (*idem*) quanto Kerferd (*op. cit.*, p. 143-188), apóiam uma leitura *objetivista*, isto é, para o exemplo mencionado no *Teeteto* (152b): às vezes quando o mesmo vento está soprando ele é frio para uma pessoa e, para outra, não; Protágoras provavelmente assumiria que o vento realmente *é* ambos, quente e frio; qualidades contraditórias co-existem, cada sujeito percebe uma, de acordo com sua disposição (que muda), porém o vento é o mesmo (é e não é frio) (isso parece salvá-lo de chegar a negar uma verdade absoluta). Para os autores, em vista do que conhecemos de Protágoras e de seu tempo esta seria a leitura mais provável (*eikós*). O problema não é o vento, mas uma de suas qualidades, cuja *medida* é o sujeito - "o que é medido não é a existência e não-existência, mas o modo como são e o modo como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os predicados" (KERFERD, *op. cit*., p. 148). As duas afirmações "o vento é quente" e o "vento é frio" podem ser verdadeiras, sem contradição, pois são sobre coisas *diferentes* - o quente no vento e o frio no vento; é impossível contradizer (*ibidem*, p. 159). A posição de Kerferd é que Protágoras aceitaria, *sem qualificações* (para uma pessoa, para outra pessoa), a asserção de que o vento em si mesmo é e não é frio, e que esta é *a* realidade: fenomênica, não há outra - uma pluralidade em todas as ocasiões (*idem*); voltamos para o âmbito da *existência*. A doutrina de Protágoras manteria que não há outras entidades além das entidades perceptíveis pelos sentidos, negando que houvesse quaisquer objetos não-fenomenais para o entendimento (*ibidem*, p. 187)[33]. Os julgamentos, contudo, sendo ambos

[32] Guthrie (*op. cit*., p. 164 n.) lembra que se a doutrina moral de Protágoras encerra contradição e inconsistência com sua premissa do homem-medida, partilha desta inconsistência com a maioria dos relativistas modernos, que como ele tentam combinar seu relativismo com doutrinas e preceitos positivos para ação humana.

[33] A leitura de Kerferd, evidencia Cassin (*op. cit*., p. 14-16, 213), coaduna-se com sua visão da sofística como o complemento da filosofia, uma posição alternativa, considerando o momento sofístico como um momento de lucidez da filosofia, anti-platônica antes mesmo de Platão, tributária, por isso mesmo, da condenação platônico-aristotélica. "Para Platão os sofistas rejeitavam o que ele considerava ser a realidade última e estavam tentando explicar o universo em termos de seus aspectos fenomenais apenas. Para Platão, o mundo fenomenal era um mundo falso, sem realidade e, portanto, sem o requisito essencial para ser um genuíno objeto de conhecimento". (KERFED, *op. cit*., p. 296).

verdadeiros, ainda assim diferem em "valor". Há questões em que um será melhor que o outro, conforme passagem do *Teeteto* citada mais adiante. Para Kerferd, cuja argumentação não é muito clara, em alguns casos (sobre o que é bom, vantajoso, etc.) não seria aplicada a doutrina do *homem-medida*; só há uma verdade (o melhor julgamento), em outros, ela depende do estado do perceptor, prefere-se a percepção do saudável à do doente (*ibidem*, p. 185).[34]

Dueso (*op. cit*., p. 36-46), por outro lado, considera que o fundamental na doutrina de Protágoras é justamente a *qualificação*, isto é, trata-se da atribuição de predicados dependentes de uma relação: sujeito-objeto (frio *para mim*), objeto-objeto ou pessoa-pessoa (mais pesado *que*), implicando num relativismo subjetivo. Do seu ponto de vista há um mal-entendido que advém da leitura em termos absolutos de uma linguagem que se quer relacional. Protágoras estaria colocando a seguinte questão: se o vento é quente *para mim* e frio *para você*, quente e frio são relações (não há contradição) ("a relação alcança no protagorismo prioridade ontológica; não é, portanto, nenhum acidente, mas é o conteúdo mesmo da substância" (*ibidem*, p. 39)); aqueles que pretendem usar uma linguagem monádica *terão* que assumir que uma mesma coisa é quente e fria e recairá sobre eles a obrigação de esclarecer tais frases à luz do princípio de não-contradição; sua intenção seria ressaltar a insuficiência da linguagem monádica. Ainda, que "o conflito, a *diafonia*, é consubstancial aos humanos e sua resolução só seria possível num ambiente de sujeitos que não podem renunciar a sua dupla realidade de juiz e parte" (*ibidem*, p. 46). Por outro lado, a relação estabelecida para a verdade e falsidade estaria, diz Dueso, numa asserção descritiva, entre esta asserção e os fatos, uma relação de correspondência, em muitos casos o predicado "verdadeiro" não poderia ser usado *diadicamente*: "verdadeiro para"; ainda assim é o sujeito que decide se há ou não correspondência: "não só o homem é a medida, como, *queiramos ou não*, estamos obrigados a sê-lo" (*ibidem*, p. 43). Segundo esta interpretação, não se poderia atribuir a Protágoras a negação do princípio de não-contradição (Aristóteles) nem a impossibilidade da contradição (Platão). A interpretação de Kerferd apresentada anteriormente, por outro lado, baseia-se justamente na tentativa de tornar estas duas acusações possíveis, consistentes. Dueso (*op. cit*., p. 32-33) lembra que a refutação necessita uma linguagem compartilhada, e não é o que acontece entre Protágoras e Platão ou Aristóteles: "não se trata somente de uma diferença com respeito a uma determinada teoria, mas diz respeito à concepção mesma de linguagem e, portanto, ao modo mesmo de argumentar" (*idem*). Este me parece o problema

[34] Ver adiante minha posição, de acordo com a interpretação de Barbara Cassin.

central com relação à sofística, enfrentada a crítica platônica-aristotélica; as conseqüências que Platão e Aristóteles tiram das *doutrinas* dos sofistas impõem ao seu pensamento um comprometimento que ele próprio não parece ter, e as leituras de Kerferd e Dueso me parecem referenciais das diferentes possibilidades de posicionamento moderno[35]: uma faz da sofística, como já mencionado na nota 33, uma teoria diferentemente orientada, comparada à de Platão e Aristóteles, em relação à natureza do ente; outra, conquanto veja na sofística um "edifício conceitual alternativo" (DUESO, *op. cit.*, p. 54), evidencia uma questão importantíssima: há uma linguagem compartilhada por Platão-Aristóteles e os sofistas? O diálogo entre eles é possível, co-extensivo? Por outro lado, é provável que os sofistas também pudessem dispor, discursivamente, de um método argumentativo como o de Sócrates ou Platão, se lhes fosse útil, isto é: seu posicionamento *logológico* lhes facultava reconhecer e utilizar também princípios norteadores de discursos *dogmáticos* que se queriam não-sofísticos. Neste caso, a modernidade da sofistica parece desconcertante a ponto de pensarmos se não estamos querendo demais dela, ou se os julgamentos comuns não estejam se valendo preconceituosamente da atribuição de puerilidade a um pensamento que só conhecemos em parte. A leitura de Barbara Cassin, semelhante em tendência à de Dueso, mas muito menos disposta a pagar tributo a Platão, tenta resgatar o espaço da sofística a partir da própria abrangência que ela se creditava: a retórica, a lógica, o discursivo, "mas, ao invés de assim cairmos na não-filosofia, creio que, pelo contrário, somos confrontados com uma tomada de posição tão forte acerca da ontologia e da metafísica em geral, que ela bem poderia revelar-se filosoficamente não-superável." (CASSIN, op. cit., p. 16). Assim situada, a intuição sofística pode muito bem ser comparada àquela moderna:

> Os estudos filosóficos, lingüísticos e críticos do século XX têm apontado à conclusão de que não há algo como um discurso não-retórico; mesmo escritos ostensivamente objetivos, científicos e filosóficos, contêm suposições sociais e políticas que podem ser questionadas e se valem de técnicas retóricas que carregam

[35] Os comentadores lidam com deslizes, anfibologias e paradoxos, aparentes ou supostos, procurando harmonizar informações escassas e discrepantes e chegar a uma imagem possível - além, é claro de ter que lidar com suas próprias expectativas e concepções. As tentativas de resolver as tensões são elas mesmas tensas e tortuosas; conciliar um sentido prático, mais prontamente verificável e afeito ao indeterminado, com um sentido conceitual, relevante para e dentro de uma teoria e que precisa ser determinado, se mostra por vezes embaraçoso; diante da sofística o conceito vacila. A interpretação de Dueso tem o mérito, em comparação com a anterior, de, no mínimo, viabilizar (priorizando o que considero essencial acerca da sofística: a linguagem e o uso) que ainda se reconheça a sofística como uma "exímia manipuladora do princípio de não-contradição" (RIBEIRO, 2008, p. 97) e de não diferenciar, em algum nível 'ser' de 'parecer'. De qualquer forma, como diz Rossetti (1986, p. 195): "o interesse dos sofistas trata menos da identificação do ser e do parecer, ou das características de uma realidade em si suscetível de dar lugar a percepções (e, conseqüentemente, a representações) muito diferentes, se não opostas, que das práticas verbais (ou discursivas) com a ajuda das quais se aborda o fenômeno do desacordo entre representações e valorações de um mesmo fato."

> conotações éticas e emocionais para argüir seu caso. [...] Falando, escrevendo, escutando, ou lendo, faríamos melhor se entendêssemos o processo. (KENNEDY, *op. cit.*, p.10)

Ainda sobre a doutrina de Protágoras, acerca da equivalência de todas as opiniões, verdade e falsidade, na seqüência do *Teeteto*, Sócrates mesmo faz a "apologia" do sofista, cito a leitura de Cassin:

> Protágoras não quer apenas dizer que o fenômeno é somente como aparece, para quem ele aparece, homem ou porco, mas também que não pode mais haver, consequentemente, qualquer distinção entre ser e parecer, opinião e verdade. Portanto, o sábio não estará no campo do verdadeiro, nem jamais fará alguém passar de uma opinião falsa a uma opinião verdadeira: mas saberá, como o médico por meio das drogas e o sofista, precisamente, por seus discursos, proceder a 'inversões' ou 'reversões', e fazer o outro passar de um estado menos bom a um estado melhor. É assim que 'os oradores sábios e bons fazem com que, ao invés de coisas nocivas, sejam as coisas úteis às cidades que pareçam e sejam justas' (*Teeteto*, 167c). Em perfeita consonância com o *Elogio de Helena* (14), o *logos* dos sofistas não é um *organon*, um instrumento necessário para mostrar ou demonstrar o que é, mas um *pharmakon*, um remédio para o melhoramento das almas e das cidades [...]. Assim, em lugar da bivalência do verdadeiro e do falso, se instala uma problemática do valor [...]. Diante do cálculo do melhor, 'a fronteira entre o bem e mal se apaga: eis aí o sofista' (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, 87-88). (CASSIN, op. cit., p. 66-67)
> 'Aquele que pensa sob o efeito de um estado penoso de sua alma coisas igualmente penosas, fazemos com que pense outras coisas, pensamentos que alguns, por falta de experiência, chamam de verdadeiros, mas que eu [Protágoras, por quem fala Sócrates] chamo *de melhores uns que os outros, em nada mais verdadeiros*' (167b). Enfim, na história sofística da filosofia, ficaria explícito que o melhor, a performance, é a medida do verdadeiro. (*ibidem*, p. 9).

Voltando para Dueso,

> os princípios morais devem ser entendidos a luz do momento (*kairós*). [...] A teoria ética protagórica: 1. tem como fundamento os comportamentos reais e concretos dos indivíduos concretos; 2. considera o bem e a justiça como relações e não como objetos ideais, e 3. reflete no nível da teoria das contradições da moral concreta em lugar de se limitar a uma pura teoria normativa. (DUESO, *op. cit.*, p. 60.)

A teoria de Protágoras, sugere Guthrie (*op. cit.*, p. 164), corresponderia a sua prática retórica, seria uma justificação epistemológica da importância da retórica. O ensino de Protágoras encontraria assim motivação, "pois na arena das decisões e ações humanas, onde conhecimento pode não prevalecer, ensinar *discernimento* [*euboulía*] e a arte das palavras adquire o mais alto valor prático." (WOODRUFF, *op. cit*., p. 309, grifo meu). E se ressalto o prático, a eficácia mundana, não é para, com Platão, denegrir a sofística, mas para que se reconheça esta orientação como uma consciente tomada de posição filosófica, tal como sugerido por Cassin (acima), e não como *erro desavisado*.

É principalmente através dos testemunhos do combate à sofística que seus pensamentos são reconstruídos[36], assim este caráter *adverso* pode ter afetado a questão no mínimo de duas maneiras: adulterando ou distorcendo por ênfase aspectos fundamentais. A leitura do movimento nos impõe o conhecimento de grande número de fontes, antigas e modernas, e parece não se esgotar em possibilidades e inter-relações. O trabalho com os pré-socráticos em geral tem se mostrado, aliás, fortemente dependente das possibilidades que cada estudioso, que cada época aventa. Não apenas o conhecimento mais acurado do contexto de produção, recepção, crítica e transmissão, mas a *receptividade* de cada momento histórico a esse material, a disposição (que seja o *Zeitgeist*) em melhorar, piorar, depurar, condensar, expandir (etc.) suas palavras, são decisivos para as leituras que tem recebido. Por tudo isso, meu texto segue sendo construído com muitas vozes, porque se o material de base é escasso, com certeza transborda em potencialidades, versadas ou por conversar.

Com isso, passo agora à abordagem do *Dissoì Lógoi*.

[36] Assim também meu trabalho, que, embora tenha como objetivo dar a conhecer um texto sofístico, ainda apresenta muito mais leituras dos oponentes que relações *dos* sofistas com outros sofistas (tragediógrafos, historiadores, romanos, modernos); isso se deve, acredito, principalmente a dois fatores: 1. a presença constante da história do combate e defesa dos sofistas nos textos de apoio; mesmo que julguem não ser mais preciso defendê-los, estão conscientes de que há muitas maneiras *diferentes* de contar a mesma história e de fazer a defesa, resultando em diferentes problemáticas; 2. a necessidade de expor esta construção *dialógica* de onde se parte e permitir que ainda outra leitura seja possível, para mim, para o leitor.

2 *DISSOÌ LÓGOI*: APRESENTAÇÃO

2.1 O TEXTO

O *Dissoì Lógoi* (DL) é um tratado anônimo cujo manuscrito foi transmitido[1] junto com obras de Sexto Empírico[2]. Ele foi publicado pela primeira vez em 1570, com o título *Dialékseis* ("discussões, conversas")[3], como apêndice à edição de Diógenes Laércio[4] elaborada por Stephanus (ou Henri Estienne). Este editor não anexou ao texto comentários ou notas, nem mencionou o Ms. ou Mss. consultados. Nos séculos seguintes, porém, foram produzidas edições comentadas e anotadas cujo aparato crítico foi propiciado pelo acesso a novos diferentes Mss.; Ernst Weber, por exemplo, que publicou sua edição em 1897, conhecia 18 Mss[5].

O texto padrão do *Dissoì Lógoi*, atualmente, é o de Diels e Kranz. Presente desde a primeira edição do *Fragmente der Vorsokratiker* publicada por Diels em 1903, na seção *Ältere Sophistik*, foi revisado por Diels nas edições seguintes e, a partir de 1912, por Kranz. Contudo, o texto utilizado neste trabalho é o proposto por Robinson em 1979, cuja opinião acerca do editado por Diels e Kranz é:

> Seu texto, dentre todas as edições, é, de longe, o mais respeitável do ponto de vista gramatical e sintático, e certamente o mais coerente filosoficamente, mas isto é alcançado, muitas vezes, por meio de grande número de reconstruções textuais e do

---

[1] Um trabalho completo sobre transmissão do texto, manuscritos e edições é o de Robinson, 1979.

[2] Não se sabe por que o texto foi atribuído a Sexto Empírico. Fabrício, em sua edição do tratado em 1724, afirma que isto ocorreu devido a uma confusão, e o autor seria, na verdade, Sexto de Queronea, um *anticético*. A hipótese, contudo, não foi aceita pelos críticos. Na opinião de Dueso (1996, p. 131), "a associação do tratado com Sexto Empírico deve-se a motivações teóricas: com efeito, os *Dissoì Lógoi* seriam uma boa confirmação do princípio (*arkhé*) do sistema cético, a saber, que 'a cada proposição se opõe uma proposição equivalente (*pantì lógoi lógon íson antikeîsthai*)' (*Pyr. Hyp.* I, 12)". Porém, o DL não se compromete com a afirmação de que os dois discursos apresentados sejam equivalentes.

[3] Aguiar (2006, p. 27) sugere que o título *Dialékseis* se deva a relação interna que se estabelece nos seis primeiros capítulos, como se fossem dois retores em disputa acerca do mesmo tema. O título pelo qual é conhecido atualmente, *Dissoì Lógoi*, são as palavras inicias do texto. Robinson (1979, p. 78) observa que este título pode ser infeliz, já que "é meramente uma frase de efeito baseada nas palavras inicias do texto *que chegou até nós*" (grifo meu), e reflete apenas a estrutura dos cinco primeiros capítulos, e não do texto como um todo. Também por isso eu me refiro ao texto no singular, o DL, porque me refiro à obra como um todo sem me comprometer com o significado da expressão.

[4] Isso leva a crer que ele não considerava Sexto Empírico o autor do texto, vale lembrar que ele também não atribui a obra a Diógenes Laércio.

[5] Todos eles encontrados como apêndice às obras de Sexto Empírico (*cf.* Robinson, *op.cit.*, p. 15). Segundo Floridi (apud Aguiar, *op.cit.*, p. 26), o DL está presente em vinte e dois dos cinqüenta e quatro manuscritos gregos de Sexto Empírico.

> preenchimento de hipotéticas lacunas, mesmo quando os manuscritos fornecem pouco ou nenhum suporte para estas soluções. (ROBINSON, 1979, p. 21).

Comparado a este, o texto de Robinson seria, então, menos drástico nas emendas, adições e supressões, pois este editor acredita que o DL seja "simplesmente uma série de anotações, sem acabamento, para uma fala" (ROBINSON, *op.cit*., p. x). Escolho seu texto por acreditar que é preciso minimizar as interferências, mesmo quando se nos parece *imperfeito*. Suas características devem estar acessíveis ao leitor, deixando em aberto a possibilidade de outras leituras. Em alguns momentos, no entanto, por discordar da interpretação de Robinson, ou por julgar que é preciso acrescentar maior clareza, eu sigo outras propostas, o que estará exposto em nota. De fato, o texto, além de estar corrompido em algumas passagens, o que dificulta ainda mais seu entendimento, apresenta uma escrita pouco aprimorada.

2.1.1 Estrutura

O DL é composto por nove[6] pequenos capítulos:

1) Sobre bom e ruim;

2) Sobre bonito e feio[7];

3) Sobre justo e injusto[8];

4) Sobre verdade e falsidade;

5) (sem título) sobre loucos e sensatos, sábios e ignorantes; viver e não viver, ser e não ser;

6) Sobre sabedoria e excelência (*aretê*): se podem ser ensinadas[9];

7) (sem título) críticas ao sorteio dos cargos públicos;

8) (sem título) competências de um homem público (?);

9) (sem título) sobre a memória, elogio.

Os quatro primeiros capítulos apresentam exatamente a mesma estrutura:

---

[6] Edições anteriores a de Diels e Kranz podem apresentar uma divisão diferente e, por isso, outro número de capítulos.

[7] Tomados moralmente, o capítulo fala de atitudes consideradas decentes (adequadas) e indecentes (inadequadas).

[8] Em sentido amplo, atitudes consideradas certas e erradas.

[9] Na edição de Robinson o capítulo 6 não apresenta título em grego, mas apenas tradução: "*On whether wisdom and moral excellence are teachable*". O título em grego está presente na edição de Diels e Kranz.

- um enunciado geral: “Na Grécia (1. 1), *dissoì lógoi* (“discursos duplos”) são proferidos sobre o bom e o ruim (1. 1), o bonito e o feio (2. 1), o justo e o injusto (3. 1), o verdadeiro e o falso (4. 1); uns dizem que o bom e o ruim (1. 1), o bonito e o feio (2. 1), o justo e o injusto (3. 1) e o discurso verdadeiro e o falso (4. 1) são coisas diferentes uma da outra[10]; outros dizem que a mesma coisa é boa e ruim (1. 1), bela e feia (2. 1), justa e injusta (3. 1) e que o mesmo discurso é verdadeiro e falso (4. 1)”[11];

- defesa da tese “a mesma coisa é ...”;

- antítese “... são coisas diferentes”.

O quinto capítulo não apresenta o enunciado geral, porém, seguem-se tese e antítese. Inicia-se com a exposição dos argumentos da tese, seguida pela réplica, que neste caso, diferente dos capítulos anteriores, é mais longa:

- tese (5. 1-5): loucos e sensatos, sábios e ignorantes dizem e fazem as mesmas coisas; o mesmo homem vive e não vive; as mesmas coisas são e não são (existem no Chipre e não existem na Líbia (5. 5)).

- antítese (5. 6-15): réplica a partir da afirmação de que “não falam corretamente” os que defendem os argumentos anteriores.

No capítulo 6, a estrutura de tese e antítese está diluída: provas que sustentariam a tese de que sabedoria e excelência não podem ser ensinadas ou aprendidas são citadas (6. 1-6) e, em seguida, refutadas (6. 7-12), concluindo-se pela insuficiência delas (6. 13).

O capítulo 7 levanta objeções ao método de distribuição dos cargos públicos por sorteio, prática da democracia ateniense[12], apresentando argumentos contra este procedimento.

Os capítulos 8 e 9, longe da controvérsia, tratam de forma positiva sobre, respectivamente, os conhecimentos que um orador (?) possui, ou deve possuir, (8. 1-13) e da memória (9. 1-6). O capítulo 8 é um dos mais complicados do tratado, apresentando lacunas, frases de difícil interpretação e divergentes posicionamentos críticos para a solução destas passagens. O capítulo 9 é o que, aparentemente, mais destoa dos demais, além disso, ao que tudo indica, está incompleto.

A falta de coesão estrutural entre os primeiros capítulos e os últimos, pois estes (7-9) não apresentam a estrutura antitética dos anteriores (1-5), é uma das muitas

---

[10] Antítese.

[11] Tese.

[12] Todas as magistraturas, exceto a de *estratego*, e todos os cidadãos entravam no sorteio.

características intrigantes do texto. Também não é possível estabelecer com segurança a natureza e, principalmente, o propósito do tratado; estruturalmente ele poderia ser: esboço de um discurso sofístico; anotações feitas a partir de leituras ou aulas (cursos); uma tarefa escolar incompleta; apontamentos para uma aula, um manual ou uma fala; anotações para uso privado; um tratado com *tópoi* retóricos que ficou incompleto ou teve partes perdidas; compilação de excertos de outros tratados sofísticos; resumo de um debate real ou escolar; entre outros. Em geral, acredita-se que não estivesse destinado à publicação, ou, ao menos, que ainda não estivesse pronto.

2.1.2 Data

Os estudiosos consideram legítima a interpretação da passagem 1, 8: "Na guerra (e falarei primeiro sobre os acontecimentos mais recentes), a vitória dos lacedemônios sobre os atenienses e seus aliados...", como uma menção ao fim da guerra do Peloponeso, que ocorreu em 404 a.C., concluindo que a data de composição do tratado deva ser situada por volta de 404-390 a.C.[13,14]. Corrobora esta datação o fato de todas as alusões e citações serem de autores e personagens anteriores a este período, assim como os acontecimentos a que se refere. A evidência mais favorável a esta data é, no entanto, o próprio conteúdo do tratado: ambientado à *mise-en-scéne* do fim do séc. V a.C., ele apresenta questões típicas dos debates pré-platônicos e, certamente, de debates estimulados pelo movimento sofista[15].

---

[13] Mazzarino (*apud* Robinson, *op.cit.*, p. 34) é o único que sugere uma data anterior, entre 457 e 429 a.C. Contra ele manisfetaram-se Untersteiner (1996) e Robinson (1979). Conley, em 1985, (*apud* Dueso, 1996, p. 133) argumentou que as evidências internas apenas sugerem um *terminus a quo*; também Kerferd (2003, p. 94) sustenta esta posição, argumentando que a passagem coloca em relação temporal apenas as guerras citadas, mas não o momento em que o texto é escrito. De qualquer forma, as demais evidências não são com isto descaracterizadas, o próprio Kerferd sugere o começo do século IV a.C., pouco tempo após o fim do século V.

[14] Provavelmente, no período entre o fim da Guerra do Peloponeso e o começo da Guerra Coríntia que durou de 394-387 a.C., pois esta guerra, na qual Corinto juntou-se a Atenas, Tebas e Argos contra Esparta, não é mencionada.

[15] Trieber (1892) (*apud* Dueso, *op.cit.*, p. 132) expressou-se da seguinte forma: "Até agora, das doutrinas dos sofistas, os representantes do período ilustrado da antiguidade grega, era conhecido somente aquilo que se depreendia das obras de seus grandes oponentes, Platão e Aristóteles. Isto era ainda pior se considerarmos que sobre Platão recaía a suspeita de que, como parte interessada, no ardor da disputa teria posto na boca de seus oponentes expressões infundadas ou ao menos exageradas. Agora, finalmente, através das *Dialékseis*, toma a palavra também o outro lado. Assim se está em condições de julgar objetivamente aqueles homens controversos."

2.1.3 Autor

Muito se tem especulado acerca da autoria do tratado, que nos Mss. é anunciado como "de um anônimo" (*anonúmou tinos).* Nenhuma hipótese, porém, foi ainda largamente aceita. Não havendo informações externas disponíveis, a matéria depende inteiramente da leitura do texto, que não oferece muitos dados confiáveis. Assim, as tentativas de atribuir-lhe um autor, a grande parte delas construída de suposição em suposição, são bastante questionáveis. Uma delas, no entanto, é suficientemente interessante para ser lembrada.

Blass[16] propôs, em 1881, que *mústas* ("iniciado"), em 4. 4, era uma corruptela e a leitura deveria ser *Simmías*, e este seria o autor do tratado, o mesmo Simmias que aparece no *Fédon* de Platão, e que fazia parte do círculo socrático. No diálogo platônico ele é associado ao pitagórico Filolau, o que explicaria sua tentativa de escrever em dórico. Diógenes Laércio (2. 124, 17) atribuiu-lhe trinta e três diálogos, dos quais preservou os títulos, e Blass supôs que o DL equivaleria: capítulos 1-3, ao diálogo *perì philosophías* ("sobre a filosofia"); capítulo 4, *perì aletheías* ("sobre a verdade"); capítulo 5, *perì didaskalía* ("sobre o ensino"); capítulo 7, *perì toû epistateîn* ("sobre o conhecer"); capítulos 8-9, *perì téchnes* ("sobre a arte"). A conjectura de Blass, no entanto, não pode ser comprovada; poderíamos, ao contrário, dizer que os assuntos tratados no DL eram bastante comuns na época para terem sido abordados em muitos outros tratados, assim, a semelhança seria uma coincidência previsível. Além disso, o DL dificilmente poderia ser classificado como *diálogos*, tendo em vista a estrutura dos diálogos platônicos, o exemplo mais antigo que possuímos. Na mesma linha e sujeita às mesmas críticas, temos a suposição de Teichmüller[17], para ele, o autor do DL seria Simon, o sapateiro do *Teeteto* de Platão. O DL seria parte da obra *Skutikoì Diálogoi* ("Diálogos de sapateiro"), mencionada por Diógenes Laércio (2. 122, 1).

3.1.4 Dialeto

O DL está escrito em um dórico com características ocidentais, mas, na verdade, não é um dórico *puro*, nem mesmo uma forma atribuída com precisão a alguma localidade

---

[16] BLASS, F. Eine Schrift des Simmias von Theben? *Jahrbücher für Classische Philologie*, p. 739-740, 1881. *apud* Robinson, *op.cit*., p. 10, 11, 44, 48 e 49.

[17] TEICHMÜLLER, G. *Litterarische Fehden Im vierten Jahrhundert vor Chr*. v. 2. Breslau, 1884. *apud* Robinson, *op.cit*., p. 12, 44, 45 e 49.

específica[18], mas um dórico com significativas interferências do jônico[19]. A solução encontrada por Robinson (*op.cit*., p. 51) para explicar o dialeto híbrido em que o DL está escrito, é supor uma origem jônica para o autor, um sofista, e imaginar que o texto seja resultado de uma tentativa inexperiente de tradução para o dórico, com o intuito de se dirigir a um público falante deste dialeto. O alvo poderia ser, conjectura Robinson, Mégara ou Tarento, cidades que possuíam ativas comunidades filosóficas, quais sejam, respectivamente, megáricos e pitagóricos. Ou, de maneira mais geral, a Magna Grécia. As características dialetais, de qualquer forma, podem indicar o público alvo e/ou a origem do autor. Entre os que acreditam que o autor seja oriundo de Mégara estão Kneale e Kneale (1968) e Ramage (1961). Kneale e Kneale (1968, p. 18) sugerem esta origem porque acreditam que o texto esteja influenciado pelo estudo das noções de verdadeiro e falso desenvolvido pelos primitivos megáricos[20]. Para Ramage (1961, p. 424), no entanto, o autor teria ido de Mégara, Esparta ou alguma outra grande cidade do Peloponeso até Atenas, onde poderia ter escutado o próprio Sócrates. Para este crítico, a proveniência do autor não necessariamente se reflete no conteúdo do tratado, que é de influência socrática[21], mas determina o dialeto em que foi escrito. Já Rostagni[22] acredita que a origem do autor seja a Sicília ou o sul da Itália, mais especificamente Tarento, que possuía uma significativa comunidade pitagórica, cujas idéias estariam refletidas no DL.

Todas estas colocações, no entanto, são apenas hipotéticas, as características dialetais são difusas e não é possível vincular com segurança o texto a uma ou outra localidade. Pela ausência de regularidade, talvez, a sugestão de que o autor tenha tentado escrever num dialeto que não era o seu, no intuito de dirigir-se a certa comunidade, soe mais interessante - lembrando que os sofistas eram itinerantes.

---

[18] As formas do particípio dativo plural tais como *poleûnti* ("os que vendem"), *astheneûnti* ("os que adoecem", *mistharnéonti* ("os que obtêm lucro"), por exemplo, não são reconhecidas como características de nenhuma cidade. Para Robinson (*op.cit*., p. 52), elas são um erro: "a troca *eo* > *eu* é comum a muitos dialetos dóricos, e assumindo - erroneamente – que, porque a terceira pessoa plural do presente em dórico termina em –*onti*, o dativo masculino plural do presente particípio teria (como em ático e jônico) um final idêntico."

[19] Por exemplo: *sophíe* ("sabedoria"), *kárta* ("demasiado"), *eîpai* ("diz-se"), *oîdas* ("tu sabes"), *dzóein* ("viver"), *diaireûmai* ("distingo"), *potititheî* ("toma o partido"), entre outros.

[20] Também Taylor (1911) relacionou o DL com os megáricos, ver resenha adiante.

[21] A influência socrática no tratado foi sugerida, além dos mencionados Kneale, Ramage e Taylor, por Gomperz (1965, p. 179) e Kranz (1976, p. 640), mas foi criticada por Pohlenz (*apud* Robinson, *op.cit*., p. 46).

[22] ROSTAGNI, A. Un nuovo capitolo della retórica e della sofistica. *Studi Italiani di Filologia Clássica*. n. 2, Florença, p. 148-201, 1922. *apud* Dueso, *op.cit*., p. 134 e Robinson, *op.cit*., p. 52.

2.1.5 Influências

Evidencia-se, a partir das colocações acima, que a busca pela origem do autor está intimamente relacionada à busca pelas influências filosóficas do texto, matéria que tem suscitado as mais diversas opiniões; segue-se, então, uma mostra desta diversidade[23].

Seguindo Rostagni que, além do dialeto[24, 25], baseia-se nas críticas ao sorteio das magistraturas (7. 1) e na autodefinição do autor como um iniciado (4. 4), Untersteiner (1996, p. 463-474) defende a origem pitagórica do texto, acrescentando que há uma influência sofística proveniente de Hípias[26] e que o tratado é escrito contra Górgias. Dupréel (1980, p. 190-200) aprofunda a argumentação a favor da influência de Hípias: ele compara os capítulos 8 e 9 do DL com os diálogos *Hípias Maior* e *Hípias Menor* de Platão, e conclui que devam ser entendidos, respectivamente, como um elogio ao conhecimento enciclopédico (polimatia) e um elogio à mnemotécnica, ambas as técnicas historicamente relacionadas ao ensino de Hípias. Ele também atribui a Hípias o papel de preconizador de debates em forma de pergunta e resposta, i.é., de iniciador da dialética (uma posição que os testemunhos tradicionais dificilmente sustentariam). Para Untersteiner e Dupréel (*apud* Robinson, *op.cit*., p. 59) o DL é basicamente composto de uma série de teses (relativistas) gorgiânicas, e uma série de antíteses (absolutas) à maneira de Hípias.

Relacionar o DL com Hípias deve-se, a princípio, à leitura do capítulo 9 que trata da memória. Hípias ficou famoso por valorizar sobremaneira a mnemotécnica, e foi considerado, inclusive, seu inventor[27], mas isso não significa que ele possa ser considerado o único detentor e/ou incentivador desta técnica àquela época. O capítulo 8 é de interpretação mais difícil e relacioná-lo com Hípias deve-se a um acúmulo de suposições feitas a partir de

---

[23] Para um estudo completo (até sua época) acerca das tentativas de atribuir autoria ao tratado e estabelecer suas influências filosóficas, incluindo as de seus editores dos sécs. XVII, XVIII e XIX, ver Robinson, *op.cit*., p. 41-73.

[24] "Trieber (1892) afirma que já na Antiguidade se acreditava que somente os pitagóricos haviam escrito em dórico e que, sem este erro, os DL teriam compartilhado o triste destino de outros textos sofísticos. A preferência da Idade Média por textos pitagóricos e místicos justificaria sua transmissão". (DUESO, *op. cit.*, p. 134)

[25] Contra a leitura de Rostagni ver também Aguiar, *op.cit*., p. 40-46.

[26] A relação do tratado com Hípias foi apontada já em 1889 por Dümmler. Trieber (1892) sugeriu que o autor seria o próprio Hípias ou um de seus seguidores, o mesmo pensa Pohlenz (1913) (*apud* Robinson, *op. cit.*, p. 45-47).

[27] Xenofonte, *Symp*. 4. 62; Platão, *Hipp. Mai.* 285e, *Hipp. Min.* 368d.

informações transmitidas por Platão, informações estas que não estão confirmadas por outras fontes.

Gomperz (1965, p. 138-179) encontra influências de Protágoras (principalmente), Hípias, Górgias e do círculo socrático. Para ele, a estrutura antilógica do tratado está relacionada ao método protagórico. Kranz (1976, p. 640), acredita que o autor do DL está igualmente influenciado por doutrinas sofísticas e socráticas. Taylor (1911, p. 93) sugere que o DL esteja influenciado pelo eleatismo: "temos no *dissoì lógoi* um exemplar de erística antiga que exibe ao mesmo tempo marcas de origem eleática e de considerável influência socrática." Para ele (*idem*, p. 128), "o escritor dá claras indicações de pertencer à classe de pensadores *semi-eleáticos* representados para nós no círculo socrático por Euclides e seus companheiros megáricos". Levi (1940, p. 294) refutou as posições destes três últimos autores: "todas as tentativas de explicar as diferenças de composição do texto e de determinar sua estrutura introduzem nele elementos que ele próprio não contém [...] é melhor admitir, com Diels, Pohlenz, e Nestle, que a obra é um conglomerado de partes desconexas". Segundo este autor (*ibidem, passim*), é possível encontrar no tratado influências de Protágoras, Demócrito, Heráclito, Hípias, Górgias, Zenão de Eléia e Sócrates.

Robinson (*op.cit*., p. 54-73), após discutir as proposições levantadas por seus antecessores, conclui que é mais provável que a principal influência sobre o autor do DL tenha sido Protágoras, com alguma influência menor de Hípias, e ainda menor de Górgias, e a possibilidade de alguma influência socrática.

Dueso (*op.cit*., p. 139-178), depois de apresentar, em um estudo muito interessante, os argumentos que sustentariam sua posição, conclui que o DL "oferece, no fundamental e em esboço, duas filosofias antagônicas [...], que correspondem a dois personagens chaves no último terço do séc. V, a saber, Protágoras e Sócrates".

O fato é que a complexidade do texto leva os críticos a encontrarem nele, muitas vezes, aquele aspecto da questão com que eles próprios estão mais familiarizados e infiram, com base nisso, sua procedência. O apego a vocábulos e pequenos indícios formais que guia tantos estudiosos certamente nos levaria à conclusão de Levi ("conglomerado de partes desconexas"), que não pode ser tomada senão como uma esquiva; uma leitura adequada do texto demanda, em sentido amplo, contextualização histórica. O texto em si provavelmente traria informação suficiente para caracterizá-lo, caso possuíssemos, das influências nomeáveis, material comparativo suficiente; no estágio atual temos de admitir serem vestígios; ele é, e disso não tenho dúvidas, fruto de um contexto específico que denominamos sofística, e como tal, multifacetado, mas para além de inter-relações, teríamos apenas

especulações mais ou menos proveitosas. Apegar-se a um nome, e então moldar o texto, resulta demasiado 'escorregadio', além do fato de que em uma argumentação deste tipo corre-se o risco de se imprimir homogeneidade ao texto em detrimento de suas características claramente polivalentes, porém conexas.

2.1.6 Teses

Além de todos os problemas interpretativos mencionados (estrutura, propósito, natureza, autoria, dialeto, influências filosóficas), e da nítida divergência entre os comentadores, têm provocado polêmica as tentativas de determinar o posicionamento do autor do DL, o que influi diretamente na caracterização de sua filiação filosófica. Isso porque as afirmações em primeira pessoa são contraditórias:

- a favor da tese: (1. 2); (2. 2 e 20); (3. 1 e 7); (4.1).
- a favor da antítese: (1. 11 e 17); (2. 26); (3. 15); (5. 6 e 11).

Esta situação levou alguns comentadores a considerarem o autor *sem talento*[28], incapaz de perceber a diferença entre as teses[29] e é, talvez, a grande responsável pela disparidade de opiniões, da qual dei uma amostra acima, acerca da(s) doutrina(s) filosófica(s) que influencia(m) o autor.

É importante observar como as teses são formuladas e apresentar a problemática que envolve sua compreensão. A caracterização de tese e antítese deve levar em conta uma significativa análise lingüística dos primeiros capítulos:

- no enunciado geral, os pares de conceitos em questão são apresentados *com* artigo:
  - *perì* **tô** *agathô kaì* **tô** *kakô*; *perì* **tô** *kalô kaì* **tô** *aiskhrô*; *perì* **tô** *dikaío kaí* **tô** *adíko*.
- no resumo da tese, estes termos aparecem sempre *sem* artigo:
  - *tò autó [esti _ agathón kaì _ kakón]*[30]*; toutò _ kalòn kaì _ aiskhrón; toutò _ díkaion kaì _ ádikon.*
- e no resumo da antítese, sempre *com* artigo:

---

[28] Diels e Kranz, 1960, p. 405 e Barnes, 1979, p. 215.

[29] Para Nestle (1940, p. 439), o autor se encontra completamente desamparado em sua opção entre as duas teses opostas e refuta a tese protagórica da relatividade dos valores de uma forma torpe e infantil. (*apud* Dueso, *op.cit.*, p. 136).

[30] Os termos não aparecem na sentença, mas é possível deduzir que eles aqui estariam sendo mencionados de forma predicativa, já que as sentenças seguintes, exemplificativas, expressam justamente este uso.

• *állo* **tò** *agathón, állo* **tò** *kakón; állo* **tò** *kalòn, állo* **tò** *aiskhrón; állo* **tò** *díkaion, állo* **tò** *ádikon.*

A sintaxe grega é, de fato, ambígua entre *x é y*, e *y é x*, porém, a regra geral é que o sujeito da frase será o termo definido *com* o uso do artigo. Assim, na tese, os termos *agathón* e *kakón* (bom e ruim) seriam, ao que tudo indica, predicados de ***tò*** *autó* (definido *com* o artigo) (forma contrata: *toutò* ou *toutòn*), de forma que estaria afirmando que

"a mesma coisa (***tò*** *autó* = sujeito) é boa e má" (termos predicados),

e não que "o bem e o mal (termos como sujeitos) são a mesma coisa" (*tò autó* = predicado).

Essa posição evidencia-se também nos exemplos oferecidos (1. 1-10), (2. 2-20), (3. 2-12), em que os termos *agathón* e *kakón* (bom e ruim) são sempre predicativos. A antítese, todavia, parece interpretar diferentemente este enunciado, e supõe que a tese se comprometa com a identidade dos termos "bem" e "mal", pois sua réplica será:

"uma coisa é *o* bem, outra distinta *o* mal",

os adjetivos (bom, ruim) aparecem substantivados (*com* artigo), no neutro singular, se referem, portanto, ao valor abstrato da propriedade (o bem, o mal), à sua característica *substantiva* e não *adjetiva*, são sujeitos da oração.

A maioria dos tradutores[31] enuncia a tese tal como a interpreta a antítese (supondo a identidade de bem e mal), o que parece ser uma tradução *cristalizada*. Indício disso é a tradução da passagem 5. 4: *toutòn ára kaì kouphóteron kaì barúteron.* Se seguissem um padrão, esperaríamos "o mais leve e o mais pesado são o mesmo (são idênticos)", mas Sprague (1968, p. 163), por exemplo, traduz por: "*therefore* the same thing *is both heavier*

---

[31] Gomperz (1912): *"die Andern aber, beides sei dasselbe" (1); "Die Einen erklären sie für identisch" (2); "die andere [erklären sie] für identisch" (3).* Untersteiner (1961): *"Altri, invece, (affermano) che (il bene e il male) coincidono" (1,1); "Altri, invece, sostengono che bello e turpe sono identici" (2. 1); "altri, invece, (affermano) che il giusto e l'ingiusto s'identificano" (3. 1).* Sprague (1968): *"but others say that they are the same" (1. 1); "and others say that the seemly and disgraceful are the same" (2. 1); "and others that the just and the unjust are the same" (3. 1).* Dumont (1969): *"Mais pour d'autres, honorable e répréhensible sont identiques" (2. 1) ; "Les autres que le juste et l'injuste sont identiques"(3. 1)*. Piqué (1985): segue os mesmos padrões. Sousa e Pinto (2005): "outros dizem que são o mesmo" (1. 1); "Outros, pelo contrário,dizem que decente e vergonhoso são o mesmo." (2. 1); "outros dizem que justo e injusto são o mesmo." (3. 1). Traduções por mim consultadas: Gomperz (1912), Sprague (1968), Sousa e Pinto (2005), as outras são citadas por Dueso, 1996, p. 179. Tradutores que, como eu, evidenciam a diferença entre as teses, distinguindo-as pelo uso ou não do artigo definido, são: Robinson (1979): "*Other say that the same thing is both seemly and shameful" (2. 1); "Others that the same thing is just and unjust" (3. 1)*; Gagarin e Woodruff (1995): *"while others say that the same thing can be both" (1. 1); "others say that the same thing is proper and shameful" (2. 1); "the same thing is right and wrong" (3. 1);* Dueso (1996): *"Otros mantienen que la misma cosa es bella y fea" (2. 1); "Otros, por el contrario, afirman que la misma cosa es justa e injusta." (3. 1)*; Mittmann, Ribeiro e Targa (2008): "outros dizem que a mesma coisa é boa e má" (1, 1); "outros dizem que o mesmo é belo e feio" (2. 1); "outros, que o mesmo é justo e injusto" (3. 1).

and lighter", e Sousa e Pinto (2005, p. 295) por: "o mesmo *talento*[32] é, portanto, simultaneamente mais leve e mais pesado". Em 2. 21, o enunciado é explícito: *tò autò* prâgma *aiskhròn kaì kalón estin*, "a mesma *coisa (ou ação)* é bela e feia". E também em 4. 1: *tòn autòn* [lógon *pseústan kaì alathê*], aqui, *tòn autòn* é masculino e só pode concordar com *lógon*, "o mesmo *discurso* é verdadeiro e falso". Ainda assim, alguns intérpretes repetem também aqui o equívoco possível apontado acima, é o caso de Aguiar (*op.cit*., p. 122-123): "defendem [...] *que o verdadeiro e o falso são idênticos*."

O uso aparentemente indiscriminado das duas formulações, com artigo: "bem e mal são a mesma coisa" e sem artigo: "a mesma coisa é boa e ruim", está freqüentemente presente na antítese. Algumas vezes ela explicitamente formula a tese como se o que ela afirmasse fosse a coincidência dos conceitos: em 1. 12 e 16; 2. 21. Na maioria das vezes (1. 14, 15, 16 e 17; 2.22 e 24; 3, 13 -duas vezes- e 15), porém, a cita tal como formulada no resumo, com os conceitos como predicados, sem artigo. Essa aparente eqüipolência, intercâmbio, das proposições na antítese tem valor argumentativo.

O entendimento da distinção das proposições modifica essencialmente a leitura do texto e converte-se numa questão fundamental para o reconhecimento do *problema* abordado no tratado. A interpretação que sugere que tese e antítese tratem, respectivamente, da identidade e diferença das *propriedades* (bem e mal), solução da maioria dos tradutores (desejando coerência), não pode, do meu ponto de vista, estar presente senão como uma ambigüidade *latente* - não evidente na tese, mas pressuposta pela antítese. Alçar este engano *possível* à categoria de matéria em debate empobrece radicalmente o texto, contamina-o com uma indesejável e inexata unicidade. Em princípio, a diferença entre os dois tipos de proposição seria facilmente perceptível, por isso a necessidade de, ao invés de modificar substancialmente o texto, *consertando* na tradução as ambigüidades que ele apresenta, procurar saber qual o motivo da presença delas. Entre as interpretações que reconhecem a distinção, procurando manifestar o que parece mais propriamente dever estar à superfície, há ainda muitos arranjos potenciais. Robinson e Dueso, por exemplo. O primeiro parece priorizar a emersão da *coisa*, situando a antilogia entre "o que é bom e o que é ruim são duas coisas diferentes" *versus* "são a mesma coisa"; outra desambiguação possível, uniformizando o objeto do debate. Teria ainda assim o mérito de ter expresso a formulação predicativa da tese. Quanto à antítese restariam muitas hipóteses de conteúdo subjacente: a coisa boa e a

[32] De fato, "talento", uma moeda grega, é o objeto em questão *na frase anterior*, mas esta frase tem a mesma estrutura lingüística das que são traduzidas como identificando os predicados. O "simultaneamente" é a solução das autoras para *kaì* ... *kaì*....

ruim diferenciam-se por *possuírem*, de antemão, estas qualidades, enunciadas, num segundo momento, na expressão? São elas coisas necessariamente diferentes no mundo, o predicado faria parte do que *é* a coisa? Serem diferentes implica em que o bem seja diferente do mal, ou o bem ser diferente do mal implica na sua diferença? De qualquer forma, se para Robinson o neutro singular pode ainda significar "a coisa boa", "o que é bom" (para *tò kalón*, por exemplo), a antítese defende uma distinção necessária: "o bem do mal", em outro nível, que a princípio pode parecer o secundário, mas que de acordo com os argumentos (como em 1.11 fim) seria ou tornar-se-ia primário; ou "a coisa boa da coisa ruim", simplesmente; que, aparentemente refutaria a tese. Uma mesma coisa só pode, para antítese, ser isto *ou* aquilo e não isto *e* aquilo, como afirma a tese. Para Dueso, no entanto, a questão envolve certamente um equívoco: a tese fala da *coisa* e a antítese confunde-se acreditando que sua posição acarrete outras conseqüências mais graves e na defensiva fala da propriedade, sustentando que o "bem é diferente do mal"; que seria em certo sentido uma idéia mais aprimorada, mais conceitual ou transcendental - de modo geral, mais tardia. Este equívoco pareceria tanto mais natural para este autor devido a sua hipótese de serem dois oradores *filosoficamente rivais* em disputa.

2.2 INTERPRETAÇÃO

Considero necessário, neste momento, que três leituras fundamentais do DL sejam apresentadas e comentadas no intuito de guiar a reflexão do leitor através de possibilidades interpretativas do texto[33].

2.2.1 A leitura de Taylor (1911)

Taylor, como mencionado acima, considera o DL um exemplar de erística antiga anterior à morte de Sócrates, possivelmente ligado à escola de Mégara, cujos raciocínios, de origem eleática[34], compõem séries de antinomias:

> eu sugeriria que seu propósito, ao construir tais antinomias, pode ter sido reforçar a doutrina eleática de que *tà pollá*, os conteúdos do mundo da experiência sensível,

[33] Talvez seja interessante o leitor conhecer a tradução do texto (capitulo **3**) antes das interpretações.

[34] "É verdade que a posse de *ámphoo tòo lógoo* ("ambos os discursos") era uma acusação comum contra todos os intelectuais, e que foi algumas vezes uma acusação especialmente dirigida a Protágoras. Mas a origem real da coisa toda era, até onde podemos julgar, eleática." (TAYLOR, 1911, p. 96)

> são incognoscíveis, e que nenhuma convicção acerca deles é mais verdadeira que a convicção contrária. (TAYLOR, 1911, p. 128)[35]

O autor acredita que o DL comprova que a erística, tal como combatida por Platão, deve ser relacionada às antinomias eleáticas e não a um posterior desenvolvimento da dialética a partir de Sócrates; os erísticos seriam uma classe reconhecida antes do fim do séc. V a.C[36]. O autor do DL seria "um membro de algum círculo 'filosófico' ou 'sofístico' contemporâneo aos últimos anos de vida de Sócrates" (p. 93), um neo-eleático imediatamente posterior a Zenão de Eléia e Melisso (p. 99), o que explicaria a similaridade de algumas passagens com pensamentos reconhecidamente socráticos. Taylor (p. 128) diz que o DL "deve ser seriamente considerado em qualquer tentativa de reconstruir a história do pensamento grego da geração imediatamente anterior a Platão."

As peculiaridades do dialeto remontam, julga Taylor (p. 94), à Argólida, ou talvez Mégara ou Phlio. E o texto, devido à "construção formal de antinomias", deve ter sido uma "conferência", tendo chegado até nós mutilado no começo e no fim (p. 94 e 122).

As argumentações desenvolvidas em cada antinomia são tratadas separadamente por Taylor tal como apresento abaixo, sua opinião geral é que:

> As visões confrontadas, ambas muito superficialmente concebidas, são: *a)* a distinção entre bem e mal [e entre os outros conceitos] é *absoluta*, e pressupõe uma norma universal e fixa, teoria que sempre foi atribuída a Sócrates por Platão; *b)* a teoria de que a distinção é meramente *relativa* aos fins particulares propostos, que é relacionada por Platão com a doutrina do *homo mensura* de Protágoras. (p. 99)

Primeira antinomia – Tese: Os argumentos da tese são, para Taylor (p. 100), "argumentos triviais do relativismo e todos irrelevantes, pois nenhum deles demonstra que *uma determinada* coisa pertença a ambas as classes de uma vez". Antítese: procede por *reductio ad absurdum,* e a conclusão ("e não digo o que é o bom..." 1. 17) lembraria o tipo de fechamento aporético de muitos diálogos platônicos[37]. O raciocínio apagógico desenvolvido menciona Taylor (p. 101), é de tipo eleático.

O autor reconhece que as antinomias observadas, pelo menos nos cinco primeiros capítulos, refletem o contraste *sofístico* entre *phýsis* ("natureza") e *nómos* ("convenção"):

---

[35] As passagens citadas são todas da mesma obra de Taylor, entre parênteses mencionarei somente as páginas.

[36] "O DL nos mostra que o tipo de coisa que Platão reproduziu de uma forma enaltecida nas *Hipóteses* do *Parmênides* poderia cair em mãos de um praticante medíocre da técnica". (TAYLOR, *ibidem*, p. 95)

[37] "Como no *Teeteto*, em que o resultado final é que nós não sabemos o que *é* o conhecimento, mas nos satisfazemos de ele não ser o mesmo que sensação, nem opinião correta." (TAYLOR, *ibidem*,, p. 101)

> A tese é, constantemente, que tal diferença, marcada na linguagem comum, é meramente uma distinção verbal (existe apenas *nómoi* ["por convenção"], ou, como nosso autor expressa, há apenas uma diferença no *ónuma* ["nome"], não no *prâgma* ["coisa"] = *phýsei* ["por natureza"]) [38]. A antítese assevera que a distinção é real, não meramente verbal (existe no *prâgma* = *phýsei*). (p. 101)

No entanto, ele acredita que a origem deste confronto deve ser buscada em Parmênides de Eléia com sua distinção entre *aletheíe* = *ón* = *phýsis* ("verdade = ser = natureza") e *brotôn dóksai* ("opiniões dos homens"), "na qual não há verdade alguma, apenas crença na realidade das distinções que são puramente verbais." (p. 101)[39].

Segunda antinomia – Tese: *kalón* e *aiskhrón* são idênticos, isto é, a diferença entre eles é puramente relativa. Antítese: *kalón* e *aiskhrón* são diferentes de fato, tal como no nome. Taylor observa que a antítese revela uma falácia de composição no argumento da tese, pois o que é "feio para os Lacedemônios" não deixaria de ser assim somente porque é "belo para os Macedônios" (p. 104)[40]. Também opina que não há nada particularmente socrático nesta antinomia, e que "a imagem da formação de um grande monte de *kalá* ou *aiskhrá* lembra o argumento do *kegkhríte*s de Zenão"[41] (p. 105).

Terceira antinomia – Tese: A argumentação procede por indução e Taylor (p. 106) acredita que os argumentos citados sejam socráticos, tal como relatados por Xenofonte

---

[38] A tese não chega a explicitar esta posição (nota minha).

[39] A argumentação de Taylor (p. 101-103) considera passagens do *corpus Hippocraticum* que julga igualmente influenciadas pelo eleatismo. Ali encontra a correspondência *idée* (ou *eídos*) : *ónoma = phýsis : nómos*; "as coisas são distintas uma da outra *nómōi* quando há um nome distinto reconhecido para cada uma delas; elas diferem *phýsei* ou possuem diferentes *phúseis* quando elas possuem cada uma um *eídos* especial, uma *qüididade* primária. [...] A *idée* é aquilo do que as qualidades sensíveis são signos, *proprietas occultas*, ou *natura naturans*, ou *substantia*, um *Ding an sich*, uma 'idéia' platônica muito antes de Platão."

[40] Na verdade, a tese não sugere que a coisa sofra uma *transformação*, apenas conclui a partir da constatação de que o que é feio *para alguns* pode parecer bonito *para outros*, que, reunidas as coisas feias, elas poderiam ser todas consideradas bonitas *por outros;* são *os sujeitos* que são diferentes: uns são os que as levam como feias, e outros os que as pegam como bonitas. Isso parece tão óbvio que a falácia estaria mais bem na antítese.

[41] Argumento do *grão de milho* atribuído a Zenão por Aristóteles (*Fís*., *H* 250a 20); usado, provavelmente, para desacreditar a percepção sensorial: "uma coisa, ou tem grandeza, ou não a tem. De modo semelhante, uma coisa, ou produz um som, ou não o produz. Como seu interlocutor havia respondido afirmativamente à pergunta: 'Somente um grão de milho produz algum barulho ao cair?' [tendo iniciado com a pergunta sobre se um monte de grãos de milho faz barulho ao cair], Zenão continuou a argumentação perguntando, por sua vez, se meio grão produz algum barulho e assim sucessivamente. Como a resposta era negativa, Zenão replicou que, dado que uma soma de zeros segue sendo zero, não existiria uma coisa semelhante ao barulho. Deste modo se sustenta a exortação de Parmênides de que não confiemos nos sentidos." (GUTHRIE, 1993, p. 109). Não consigo imaginar em que sentido haveria semelhança entre este argumento e a menção ao monte de "coisas feias" do DL; a comparação de Taylor parece totalmente despropositada.

(*Mem*. IV. 2, 14-18)[42]. Haveria também a concepção socrática de moralidade como técnica[43] (p. 107). Antítese: justo e injusto são diferentes na realidade como no nome, pois é absurdo que quem comete um crime esteja *eo ipso* fazendo uma ação justa. A observação de Taylor (p. 106) é que há aqui traços de uma polêmica contra a principal doutrina ética de Sócrates, manifestada na tese.

Quarta antinomia – Tese: não há diferença intrínseca entre o discurso verdadeiro e o falso, a diferença é extrínseca e reside na correspondência ou adequação com o fato (*prâgma*). Antítese: o discurso falso e o verdadeiro diferem intrínseca e absolutamente, pois de outra forma, quando alguém diz a verdade, estaria também dizendo uma mentira. A diferença, tal como a própria tese a expressa, é de *prâgma* e não de *ónoma*. A capacidade dos juízes de julgar como falsos ou verdadeiros eventos que não presenciaram mostra que a hipótese de que apenas o que presencia os fatos pode julgá-los é absurda. O raciocínio também aqui é apagógico.

Taylor (p. 108-111) chama a atenção para três fatores:

1) A tese consiste em considerar o discurso uma afirmação puramente "verbal". Tal falácia de ambigüidade teria sido percebida por Sócrates, que, para salvaguardar a referência, concebeu o conteúdo de uma proposição como um "discurso da alma *consigo mesma*" (*Soph*. 236e).

2) O discurso verdadeiro descrito como o lugar onde está *presente* a verdade (4. 5) remete-nos à doutrina platônica da participação tal como aparece no *Fédon*:

> o adjetivo *thermós* ["quente"] somente pode ser verdadeiramente predicado sobre mim, porque há uma relação logicamente anterior, que não é aquela do adjetivo com o substantivo, entre mim e *tò thermón* ["o quente"], e *tò thermón* não é um adjetivo, mas um termo substantival ou entidade. (p. 110)

---

[42] As passagens são extremamente semelhantes, não só nos exemplos, mas na própria linha argumentativa. Também há passagens semelhantes na *República* de Platão, 331 e 382d. Para Taylor (p. 106), nos três casos trata-se de resquícios de uma fala efetiva do Sócrates histórico. Contra a origem socrática dos argumentos apresentados pela tese nesta antinomia, ver Dueso, *op. cit*., p. 187 n. 16. Ele nos lembra que "o relativismo moral, mesmo tendo sido usado por Sócrates para a refutação propedêutica entre seus discípulos, não é uma doutrina sua. [...] O uso do relativismo por Sócrates com meros fins refutativos é freqüente tanto nos diálogos platônicos (*Prot*. 318d e 359c) como em Xenofonte (*Mem*. 3. 8. 2-4). É preciso distinguir entre refutar um adversário ou uma doutrina e expor a própria a fim de não sermos obrigados, como Taylor (1911, p. 100 n.), a considerar Xenofonte mais estúpido do que se supõe."

[43] Segundo Taylor (*idem*), "em Platão e Xenofonte o real objetivo da casuística de Sócrates é mostrar, a partir da ineficácia de concepções populares, a necessidade de uma 'arte' ou 'ciência' do bem e mal, através da qual pode ser determinado, por um homem treinado, que linha de conduta é 'justa' e qual 'injusta'".

A diferença entre *tò pseûdos* ("a falsidade") e *tò alathés* ("a verdade") não seria meramente verbal ou consensual, mas *essencial*, pois seriam entidades substantivas com uma *phýsis* própria determinada.

3) O argumento da antítese sobre a posição dos juízes estaria, de alguma forma, relacionado à distinção entre conhecimento e opinião correta, distinção que Platão ilustrou no *Teeteto* 201b e ss. com a mesma menção ao trabalho dos juízes[44]. Isso sugeriria, novamente, a ligação do autor com o pensamento socrático, no entanto, "a insistência na diferença entre *aletheíe* e *dóksa* pode vir diretamente de uma fonte eleática" (p. 111).[45]

Quinta antinomia – argumentos da tese estariam sob influência da filosofia heracliteana – "a mesma coisa é e não é" (em Aristóteles, *Met*. 1005b). Antítese: as qualificações inseridas pela tese em cada caso demonstram que não se fala mais do mesmo, são coisas diferentes. A insistência na visão de que toda negação é relativa ou qualificada, e sua afirmação de que "tudo é de alguma maneira" (5. 15) é, para Taylor (p. 114), claramente, uma marca de influência eleática.

Sexta antinomia – Tese: sabedoria e virtude não podem ser adquiridas pelo ensino; a mesma tese defendida por Sócrates nos diálogos *Protágoras* e *Ménon* de Platão. Antítese: contra-argumentação em defesa da possibilidade do ensino de sabedoria e virtude; os argumentos também são semelhantes aos levantados no *Protágoras* e no *Ménon*[46]. A coincidência destas obras, e a forma banal como são colocados os argumentos por ambos os lados no DL, sugeriria que eles já eram bem conhecidos no século V a.C., eles seriam, na verdade, lugares-comuns da retórica da época (p. 119). A semelhança, acredita Taylor (p. 119), não é suficiente para provar que o DL dependa de uma influência socrática, "o que ela prova é a exatidão dramática com que Platão reproduziu para nós a maneira de pensar e falar

---

[44] *Teeteto* 201b: "Sóc. Ou você pensa que há profissionais tão habilidosos que, no pouco tempo que possuem, podem instruir adequadamente pessoas que não testemunharam os fatos sobre a verdade do que aconteceu a alguém que foi roubado ou atacado? Teet. Não, de modo algum, mas eles poderiam persuadi-las. [...] Sóc. Mas, meu caro, isso não aconteceria se opinião correta fosse o mesmo que verdade [...], pois assim, o melhor juiz do mundo não poderia nunca ter uma opinião correta sem conhecimento. Neste caso, portanto, parece que são diferentes."

[45] Não percebo no DL tal insistência, que pode existir por sua vez no diálogo platônico mencionado.

[46] A única diferença, segundo Taylor (p. 115), seria que estão ausentes do DL os argumentos que citam fatos históricos ou modos de vida específicos de Atenas, como a menção a assembléia e a Péricles, Tucídides e Temístocles; para Taylor (p. 116), isto comprovaria que o DL não foi composto nesta região, ou para a instrução de estudantes atenienses. Contudo, apesar da ausência destes elementos mencionados no diálogo platônico, os exemplos e o contexto o DL estão visivelmente, principalmente nas considerações étnico-sociais do capítulo 2, vinculados ao modo de vida ateniense.

dos círculos filosóficos da geração anterior a sua". Além disso, o autor aventa a possibilidade de o DL ter sido, ao contrário, influenciado pelos diálogos platônicos mencionados (p. 119-121).

Capítulo 7: o argumento de que: "*epistêmē*, conhecimento especializado, é exigido como qualificação indispensável para o exercício de todas as funções administrativas" (p. 122) é socrático; porém, acrescenta Taylor, não o seria a exigência de lealdade ao *dêmos* (p. 123). Críticas à política democrática de Péricles faziam parte dos interesses correntes, por volta do fim da Guerra do Peloponeso, entre os intelectuais de Atenas (p. 124).

Capítulo 8: o objetivo deste capítulo seria claramente o de sustentar a visão socrática acerca da identidade entre o dialético e o político a partir do argumento de que aquele que entende a teoria de qualquer coisa deve ser o praticante mais eficiente (p. 124). A argumentação visaria concluir que "o *dialektikós* é o verdadeiro filósofo, e o verdadeiro filósofo é também o verdadeiro político e *rêtor* ["orador"]" (p. 127).

Capítulo 9: não há uma conexão óbvia entre o assunto deste capítulo, a mnemônica, com o que é discutido nos capítulos anteriores; Taylor apenas lembra que Hípias, a figura provável por trás desta arte, "era mais próximo de Sócrates que qualquer outro 'sofista' famoso" (p. 127).

2.2.1.1 Comentários

Atribuir o DL a um neo-eleático, ou seja, um megárico, é, por parte de Taylor, uma tentativa de enquadrar numa mesma linha argumentativa as posições supostamente contrárias apresentadas no texto; o objetivo do tratado, deste ponto de vista, seria desacreditar, através do raciocínio apagógico desenvolvido na antítese, as opiniões meramente aparentes e contraditórias apresentadas pela tese. Taylor parece acreditar que os argumentos relativos seriam mais fracos que os argumentos da antítese. Dessa forma, os traços sofísticos, socráticos e eleáticos presentes no tratado são, para ele, reflexos da posição megárica, escola que reconhecidamente recebeu influência destas três linhas filosóficas. Supõe então, como propósito do tratado, a defesa da doutrina eleática apoiada em posicionamentos socráticos e valendo-se de mecanismos erísticos desenvolvidos pelos sofistas. No entanto, a própria argumentação de Taylor deixa entrever que as posições claramente em confronto no tratado são mais prontamente relacionadas aos sofistas, nomeadamente Protágoras, e a Sócrates. Além disso, deve-se lembrar que não há, nos primeiros capítulos, tomada de posição, nem é

facilmente aceitável que os argumentos da antítese sejam mais convincentes que os da tese, lembrando também que a contra-tese supõe uma asserção não proposta.

Preocupar-se em atribuir a Parmênides a *origem real* de uma distinção de base para a discussão, entre verdade e opinião, pode desfocar a leitura. Obviamente, os pensadores envolvidos em discussões intelectuais à época do DL conheciam a doutrina de Parmênides, e estavam de alguma forma influenciados por ela, tendo de posicionar-se; encontrar esta relação, bastante previsível, não nos leva necessariamente ao vínculo com a escola de Mégara; certamente também os sofistas foram influenciados pelos eleatas, principalmente pelos paradoxos e as argumentações refutativas atribuídas a Zenão de Eléia. Este pensador refutava os adversários da doutrina eleática demonstrando que suas afirmações eram contraditórias e expressavam as coisas apenas como *pareciam* ser e não como *eram*, desqualificando, com base neste raciocínio, o valor dos sentidos para o conhecimento. Os sofistas teriam percebido que estes artifícios dialéticos refutavam *qualquer* asserção, inclusive as dos eleáticos. Dificilmente se pode sustentar que a obra vise desacreditar as opiniões sensoriais, nem há alguma passagem que possa ser claramente relacionada com doutrinas positivas ligadas aos megáricos. Os traços eleáticos presentes no tratado são mais bem enquadrados dentro de um esquema pedagógico sofístico de métodos argumentativos que em uma defesa da doutrina de Parmênides pela demonstração da invalidade dos juízos práticos ou em um treinamento erístico de construção de paradoxos. Os sofistas, considerando principalmente o tratado *Sobre o não-ente ou sobre a natureza* de Górgias, opuseram uma contestação radical ao pensamento eleata.

Discussões acerca dos tópicos que aparecem no DL certamente eram comuns e difundidas nesta época, por isso seria preciso uma indicação de que a argumentação se encaminhasse para a defesa de uma posição mais propriamente megárica para que se pudesse definir assim o tratado. Historicamente, o desenvolvimento da escola megárica é posterior ao *movimento sofista*, e as influências se dariam neste sentido. No período em que o tratado em questão foi composto, é possível afirmar que megáricos e sofistas convivessem em um mesmo ambiente intelectual e compartilhassem interesses e influências, principalmente acerca de técnicas argumentativas e refutativas; os sofistas, no entanto, não formavam uma escola, nem estavam necessariamente comprometidos com alguma doutrina ao contrário dos megáricos, que se valiam destas técnicas para fortalecer as convicções de sua escola. A Escola de Mégara toma corpo durante o séc. IV a.C., levando na bagagem, certamente, ensinamentos sofísticos. Discussões como a apresentada no DL interferiram decisivamente na expressão dos posicionamentos megáricos.

2.2.2 A leitura de Robinson (1979)

A edição crítica de Robinson publicada em 1979 nos oferece um exame exaustivo das questões de transmissão, manuscritos e edições do texto, no qual o autor justifica as preferências que o levaram ao texto grego apresentado. E também um estudo importantíssimo para a questão de dialeto e autoria do tratado, que traz um levantamento minucioso das suposições de autoria apresentadas pelos críticos até sua época considerando a plausibilidade delas. Ao longo desta apresentação já nos valemos de informações apresentadas por Robinson. Interessa-me aqui, então, expor suas visões acerca dos problemas interpretativos que considero mais interessantes.

Robinson afirma (p. ix)[47] que o tratado foi, ao que tudo indica, escrito por um sofista da geração de Sócrates, "inteligente e aparentemente sério" (p. 81). Acerca de sua natureza propõe (p. 54) que sejam anotações, bastante completas, mas não finalizadas, pois não estariam destinadas à publicação, sobre as quais o sofista comporia um discurso mais formal.

Ao tratar das influências filosóficas o autor se detém em quatro figuras que considera principais: Protágoras, Hípias, Górgias e Sócrates. A influência de Protágoras sobre a estrutura do tratado é bastante convincente, diz Robinson (56), se se tomam por base as informações transmitidas por Diógenes Laércio (9. 50 e ss.)[48]. Os quatro primeiros capítulos, com as repetidas afirmações de que há *dissoì lógoi* sobre várias questões morais, seriam exemplos de aplicação de seu método *antilógico* e talvez mesmo indiquem o modo como seus livros *Tékhnē eristikõn* ("Arte da erística") e *Antilogíai* ("Antilogias"), dos quais possuímos apenas os títulos[49], estavam estruturados (p. 55). O capítulo 6 do DL trata um assunto caro a Protágoras, embora ele, provavelmente, tal como retratado no *Protágoras* de Platão, possuísse "fortes opiniões pessoais acerca da possibilidade do ensino de *aretḗ* ["excelência"]" (p. 58). A

---

[47] As passagens citadas são todas de Robinson, 1979, entre parênteses mencionarei somente as páginas.

[48] Diógenes Laércio afirma que Protágoras foi o primeiro a: 1 – dizer que sobre qualquer questão há dois argumentos (discursos) opostos entre si (*dúo lógous eînai perì pantòs prágmatos antikeiménous allélois)*; 2 – questionar os argumentos (*sunērṓta*); 3 – expor a importância da ocasião *(kairoû dúnamin eksétheto*); 4 – organizar disputas oratórias (*lógon agônas epoiésato*), 5 – oferecer fórmulas lógico-argumentativas aos oradores (*sophísmata toîs pragmatologoûsi prosḗgage*); 6 – promover o tipo socrático de discursos (*tò Sokratikòn eîdos tôn lógon ekínese*); 7 – tratar do argumento de Antístenes de que não é possível contradizer (*os ouk éstin antilégein dieílektai*); 8 – apresentar técnicas de refutação contra as proposições (*katédeikse tàs pròs tàs théseis epikheirḗseis*).

[49] Diógenes Laércio, 9. 55, 2 e 13.

maneira como o capítulo 6 do DL é estruturado e o posicionamento do autor em 6. 13[50] refletiriam a preocupação protagórica de "questionar os argumentos"[51].

Robinson (p. 59-65) rebate as provas apresentadas por Untersteiner e Dupréel da influência de Hípias sobre o tratado: estes estudiosos estariam sobrepondo ao texto, persistentemente, um modelo argumentativo que não é encontrado nele. O crítico acredita que a influência de Hípias possa ser especificamente demonstrada apenas em relação ao capítulo 9.

Sobre Górgias, Robinson observa (p. 68) que as únicas passagens com alguma associação seriam: 3. 10, acerca do engano (*apáte*) na tragédia[52]; e o capítulo 6, segundo o *Ménon* de Platão[53].

Evidências de que o DL estaria influenciado pelo pensamento socrático são encontradas, indica Robinson (p. 69), basicamente, na estrutura e no tom de 1, 12-17; em alguns termos que lembram expressões socrático-platônicas; e em certas afirmações que parecem remeter a concepções socráticas. Para o autor, no entanto, é preciso cautela ao tratar estas evidências; ele próprio tende a considerá-las demasiado fracas. Exceção feita à coincidência dos termos *pareînai* ("estar presente"), em 4. 5, e *parousí*a ('presença"), usado por Sócrates no *Fédon* de Platão para expressar a relação entre sujeito e predicado e entre o particular e a *Forma*. Mesmo assim, Robinson (p. 71) levanta a possibilidade de a expressão ter sido tomada por Sócrates ao pensamento da época, talvez até mesmo do autor do DL.

Quanto à questão dos posicionamentos díspares em primeira pessoa, Robinson (p. 74) acredita que eles não devam ser tomados como indícios da posição do autor, eles seriam usados como "um elemento no conflito psicológico próprio deste tipo de tratado antilógico". O autor, diz Robinson (p. 76), ao contrário do que poderíamos supor, caso nos guiássemos por estas frases, está

> perfeitamente consciente da diferença entre sentenças de identidade e sentenças predicativas, e perfeitamente consciente de que a tese (moderada) proposta não é de forma alguma fraca, mas é de fato prontamente verificável e em si mesma incontestável. A pseudo-antítese, que é de fato uma contra-tese a uma tese nunca proposta, e é em si mesma uma confusão caótica de bons e maus argumentos, é

---

[50] "[...] e não estou dizendo que sabedoria e *aretē* podem ser ensinadas, mas que eu considero aquelas provas insuficientes".

[51] Ver nota 47.

[52] *cf*. B 11, B23 DK

[53] *cf*. 89e, 95b-96c.

> apresentada por seu valor propedêutico, para instruir os iniciantes na detecção de raciocínios falaciosos.

Parte do propósito do tratado seria demonstrar que a contra-tese (a antítese) está baseada em um equívoco acerca da tese original (p. 74). Ao supor que o equívoco da antítese se deva a uma intenção propedêutica, observa, no entanto, que não se poderia inferir disso que a visão filosófica do autor coincida com a tese e somente com ela (p. 76-77). Robinson aventa também a possibilidade de o autor querer chamar a atenção para o fato de tese e contra-tese não serem de fato contraditórias, "elas poderiam ser, em seu contexto de referência, ambas verdadeiras, pois cada uma irradia uma luz diferente sobre o real." (p. 77). Uma descrição positiva do autor poderia ser:

> um homem que, embora convencido que em muitos assuntos filosóficos visões supostamente antitéticas possam de fato ser sugeridas, não está totalmente convencido de que as visões supostamente antitéticas sejam realmente antitéticas, e ainda menos que estas visões possuam igual valor de verdade; um homem que, consequentemente, espera que sua *audiência* participe da disputa intelectual, diferindo por si mesma os argumentos válidos dos falaciosos, como um exercício filosófico básico e altamente instrutivo. (p. 160)

Caso esta fosse uma descrição mais correta que defini-lo como um erístico frívolo, o autor poderia estar visando "uma astúcia que muitos atribuem a Platão, particularmente nos chamados diálogos socráticos (um ou alguns deles seriam mesmo contemporâneos do DL)" (p. 160).

A unidade do tratado é sustentada por Robinson de acordo com os argumentos propostos por Kranz[54]. A estrutura antitética apareceria também no capítulo 6, embora não nos mesmos moldes dos capítulos anteriores. E a conexão deste capítulo com o anterior dar-se-ia naturalmente através do conceito de *sophía*, cujo vínculo com *aretḗ* estava presente na mente grega, "e no caso de um proeminente pensador contemporâneo - Sócrates - talvez fossem mesmo considerados idênticos" (p. 78). E assim também acerca dos tópicos abordados nos capítulos 7, 8 e 9.

> Qualquer um interessado em *sophía/ aretḗ* na vida pública, como podemos assumir que fossem os primeiros leitores do DL, acharia natural passar da questão sobre a possibilidade do ensino de *aretḗ* à questão da *sophía* ou não em se escolher os cargos públicos por sorteio (capítulo 7), à questão de o que constitui *sophía/ aretḗ* em um político-orador exemplar (capítulo 8), e o papel da memória na instrução deste político (capítulo 9). (p. 78-79)

Em seu entendimento o autor estaria "discutindo, da maneira que lhe parece mais apropriada, tópicos de moralidade pública e privada de interesse comum entre os pensadores, e o funcionamento justo e eficiente da *pólis*" (p. 79), e que, avançando em direção ao seu assunto,

---

[54] KRANZ, W. Vorsokratisches IV: Die sogennanten *Dissoì Lógoi*. *Hermes*, n. 72, p. 223-232, 1937.

tornaria suas próprias opiniões mais claras nos capítulos finais (p. 81). A exposição dar-se-ia em termos de tese e contra-tese nos seis primeiros capítulos pelo simples motivo de que as discussões sobre tais assuntos já estariam bastante articuladas em argumentos a favor e contra determinadas proposições, e o autor estaria se esforçando para "apresentar ao seu público, falante de dórico, um resumo das contendas intelectuais existentes em um importante centro cultural tal como Atenas." (p. 79). No caso do capítulo 8, o autor sugere que as ambigüidades ali presentes, no uso de termos como *pâs* ("todo, cada"), *orthôs* ("corretamente") e *deî* ("deve, é preciso"), poderiam ter o mesmo valor propedêutico que a técnica de tese e contra-tese dos capítulos anteriores, i. é, "elas poderiam estimular uma consideração séria sobre uma matéria importante" (p. 80). Aliás, Robinson constantemente opta por soluções que permitam preservar um tom filosófico sério ao tratado, e a inteligência do autor.

2.2.2.1 Comentários

A neutralidade e o bom senso demonstrados por Robinson em suas colocações tornam-nas dificilmente criticáveis; a visão de conjunto que procura transmitir, o não comprometimento com visões tendenciosas e a crítica a suposições pouco fundamentadas garantem o mérito de seu estudo. No entanto, ao tomar uma atitude mais neutra, o autor deixa transparecer pouco de suas próprias concepções acerca das idéias filosóficas presentes no tratado. Suas afirmações, em geral, são precedidas de um cauteloso: "se isso for correto"*;* ou são seguidas por comentários de desconfiança acerca da inevitabilidade delas - devido à condição do texto, pela falta de evidências - ou por notas de precaução.

Ainda, o respeito que manifesta pelo texto, no sentido de preservar suas características e propor soluções para as questões tais como se apresentam, e seu firme propósito de não tratar os problemas com leviandade, levam-no a uma de suas contribuições originais mais importante: a sugestão do valor propedêutico de equívocos e ambigüidades.

2.2.3 A leitura de Dueso (1996)

Dueso publicou sua tradução do DL, baseada na edição de Robinson (1979), no mesmo livro em que publica sua tradução dos testemunhos e fragmentos de Protágoras; para ele o DL exemplifica as antilogias protagóricas e ajudaria a recompor a doutrina relativista do sofista.

A contribuição mais original de Dueso (p. 136)[55] é considerar o DL o resumo de um debate que pode ter ocorrido em um concurso de oratória[56] real ou em ambiente escolar: o enunciado geral é a apresentação do tópico e das teses concernentes por um árbitro ou moderador; a seguir, dois oradores diferentes tomam a palavra, cada um por vez, para desenvolver sua argumentação. Ao supor isto, Dueso abre caminho para que as duas teses sejam analisadas em confronto, e sejam estipuladas características adequadas a cada uma, assim torna-se natural que os posicionamentos em primeira pessoa sejam conflitantes. Nos cinco primeiros capítulos, nos quais aparecem ambas as teses, teríamos "uma estrutura formal e teoricamente unitária e coerente, o que significa que as teses A e B [tese e antítese] resumiriam duas teorias filosóficas rivais no terreno da moral (1-3), da verdade (4) e da ontologia (5)." (p. 136). Estas teorias seriam a protagórica e a socrática.

Com isso em mente, Dueso argumentará no sentido de caracterizar as teses e estabelecer a unidade do tratado, supondo que as questões desenvolvidas nos últimos capítulos seguem a linha de uma destas posições rivais.

Definido, após a análise dos enunciados, que a tese A não identifica os predicados, Dueso afirma que, nos três primeiros capítulos, é proposto um *único* tipo de relativismo moral (p. 141), os pares de conceitos (bom/ruim; bonito/feio; justo/ injusto) são entendidos como *relações*, e os exemplos visam demonstrar esta riqueza relacional (p. 140):

- (1) "*x* é bom/ruim para *y*", onde *y* pode ser um indivíduo (em uma determinada situação: doente, saudável; vencedor, perdedor; etc), uma profissão ou um povo.
- (2) "*x* é bonito/feio para *y*", onde *y* pode ser um indivíduo (em uma determinada situação: apaixonado ou não; homem ou mulher; casada ou solteira) ou uma cultura.
- (3) "*x* é justo/injusto em circunstâncias *z*", i.é., "*x* é justo/injusto se *q*".

Os exemplos comprovariam que os valores são relativos, "uma mesma ação é bonita, boa ou justa em uns casos e para umas pessoas; e feia, ruim ou injusta em outros casos e para outras pessoas" (p. 144). A tese A negar-se-ia a usar os predicados éticos em sentido absoluto; uma sentença do tipo "*X* é injusto (*simpliciter*)" é incompleta[57]:

> Em minha opinião, não se trata de encontrar exceções a todo enunciado universal, mas de analisar moralmente as ações em um marco relacional o mais amplo

[55] Todas as passagens tiradas de Dueso, 1996, entre parênteses somente as páginas

[56] *cf*. nota 47.

[57] "Incompleta e não falsa, como afirma Barnes (1979). Dito de outro modo, antes de resolver a questão da verdade ou falsidade de uma sentença, é preciso decidir o *modelo de linguagem*, o que é uma condição prévia. Uma sentença incompleta não é nem verdadeira nem falsa." (grifo meu) (DUESO, *op. cit.*, p. 142).

> possível. Vejamos um exemplo (3. 2-4) escalonado: (a) 'roubar é injusto'; (b) 'roubar aos amigos é injusto, mas roubar aos inimigos é justo'; (c) 'roubar aos amigos em circunstâncias normais é injusto, mas é justo roubar-lhes a arma com que vão suicidar-se'. Qual a diferença entre (a) e (c)? A última considera o *que* e o *a quem* do roubo e a primeira não: é um conflito não entre *universal e particular*, mas entre *absoluto e relativo*. (grifo meu, p. 142)

Para Dueso, a condição estabelecida pela tese A não impede a generalização de um julgamento de valor[58], que ele seja universal, o que ela impede é que ele seja expresso como absoluto. A universalização – injusto em qualquer tempo, em qualquer lugar e para qualquer pessoa – não é suficiente para se afirmar o "injusto em si", absoluto[59]. "Portanto, o 'roubo' não pode ser objeto de valoração moral, mas que '*alguém* roube um determinado *objeto* a uma determinada *pessoa* em uma determinada *situação'*." (p. 144).

Do capítulo 4 depreende-se que, para a tese A, também a verdade é algo relativo[60]:

- "*x* é verdadeiro/falso se *q*"

Assim como não existem *a priori* dois grupos disjuntos de ações justas ou injustas, também não existem *a priori* dois grupos disjuntos de enunciados verdadeiros ou falsos (p. 145): um mesmo enunciado pode ser tanto verdadeiro quanto falso, depende de uma correspondência (ou adequação) do que ele diz com o que acontece, há uma condição a ser satisfeita.

> Para a tese A, portanto, os enunciados são, em princípio, indeterminados quanto ao seu valor de verdade e, neste caso, o problema está em propor um procedimento empírico de decisão, de maneira que os enunciados constituiriam duas classes disjuntas somente como resultado de se aplicar tal procedimento. Esta é a experiência dos tribunais. (p. 146)

Para Dueso, o capítulo 5 do DL deve ser entendido como "uma generalização da postura relativista (restringida à moral e à verdade) dos capítulos anteriores." (p. 147) A diferença entre sábios e ignorantes, ou loucos e sensatos, "não consiste na conduta em si mesma, mas em seu *kairós*, da mesma forma que o roubo e a mentira não podiam ser moralmente valorados independentemente das circunstâncias" (p. 147).

---

[58] "Segundo Barnes (1979), este relativismo impediria qualquer generalização sobre moralidade e as leis morais resultariam impossíveis. [...] Qualquer proposição monádica pode ser generalizada em alguma ou em todas suas variáveis. Tal possibilidade não está proibida no DL, mas sim usar os predicados morais em sentido absoluto" (DUESO, *op. cit.*, p. 140).

[59] "Além de serem dois procedimentos logicamente diferentes, ambos representam problemas teóricos diferentes: uma é a questão da diversidade dos valores (se são universais ou não) e outra a da dependência (se são absolutos ou relativos)." (DUESO, *op. cit.*, p. 143)

[60] Relativo e não subjetivo, não há nenhum exemplo do tipo "verdadeiro para..."

A postura relativista da tese A impõe um "esquema lingüístico no qual *todo* predicado monádico se converte em relação"[61] (p. 148), já que "toda predicação monádica origina um enunciado necessariamente incompleto" (p. 149). As afirmações: "as mesmas coisas são e não são (*tautà ésti kaì ouk ésti)*" (5. 5) e "as mesmas coisas são tudo (*tautà pánta*)" (5. 3), ao contrário do que a interpretação posterior[62] sugeriu, não negam necessariamente o princípio da não contradição, "como se expõe abundantemente em 1-5, o que a tese A enuncia é que de uma mesma coisa se predicam os opostos [...]. De um mesmo objeto, é possível predicar os contrários sem incorrer em contradição" (p. 149).

> Suposto isto, a tese A situa seu adversário diante do seguinte dilema: ou bem se deve renunciar à linguagem monádica e adotar uma linguagem de relações *ou* bem se deve negar o princípio de não contradição. A tese A adota a primeira opção, enquanto a tese B não aceita a disjuntiva ao mesmo tempo em que *interpreta* que a tese A se atém à segunda opção e que incorre, portanto, em contradição. (148)

Dueso não acredita que o problema tenha sido resolvido com a distinção feita por Aristóteles entre predicação absoluta (*simpliciter*) e relativa (*secundum quid*) nas *Refutações Sofísticas* (166b 38-167a 21 e 180a 24-180b 41), porque "o problema não reside nesta distinção nem se resolve com ela, mas [reside] na própria predicação absoluta, que a tese A exclui e a tese B considera irrenunciável." (p.149)

> Para comprovar que não é nenhuma teoria inócua[63], basta se perguntar o que ocorreria com a teoria platônica das idéias ou com a aristotélica da substância (inclusive com sua lógica) se a exclusão da predicação absoluta fosse aceita. Aristóteles estava consciente da gravidade da questão quando, na discussão destes problemas, afirma que 'aqueles que dizem isto destroem a substância e a essência.'(*Met*. 1007a 20-21). (p. 149)

A tese B (a antítese), por outro lado, "fala a linguagem das propriedades, dos predicados monádicos, o que corresponderá à linguagem platônica das idéias e à estrutura proposicional da lógica aristotélica solidária com sua teoria da substância." (p. 150). A argumentação de Dueso neste ponto (p. 150-159) visa caracterizar a tese B como uma

---

[61] Os procedimentos refletidos nos exemplos dos 5 primeiros capítulos são descritos por Dueso como: relativização conceitual, converter predicados morais em relações (1; 2, 2-6 e 9-17; 5, 5, 3-5) e relativização proposicional, converter proposições atômicas em moleculares (2, 7-8; 3, 2-12; 4; 5, 1-2).

[62] Por exemplo, Aristóteles, *Met*. 1007b 18-20: "Se as contradições são todas verdadeiras ditas de um mesmo, todas as coisas serão uma só (*ei aletheîs ai antipháseis hama katà toû autoû pâsai, dêlon hos hápanta éstai hen*)". A conclusão depende de uma interpretação talvez errônea da filosofia protagórica, a saber, que a frase do *homem-medida* implicaria na negação do princípio da não contradição.

[63] Observação feita por Robinson, *op. cit.*, p. 149-151 e 198. (nota minha)

"incipiente e vacilante resposta teórica ao relativismo nascida no ambiente socrático" (p. 151). Os elementos apontados pelo autor para sustentar sua suposição são:

1) influência socrática nos trechos em forma de diálogo (1. 12-14; 3. 13; 4. 6)[64];

2) passagens como: "parece-me, com efeito, que não seria evidente quais são as coisas boas e quais são as ruins, se um e outro (o bem e o mal) fossem o mesmo e não diferentes" (1. 11) lembram uma idéia socrática fundamental nos primeiros diálogos platônicos[65]: "para saber quais coisas são boas e quais são ruins, isto é, para saber se comportar corretamente, há que possuir com antecedência uma idéia clara do bem e do mal" (p. 153)

3) 1. 17: "E não digo o que é o bom, mas tento ensinar que a mesma coisa não é boa e ruim"; as indagações de Sócrates buscavam "definições universais absolutas", contudo, os primeiros diálogos platônicos que tratam destas questões concluem também aporeticamente, o que se explica pela *ignorância* de Sócrates (p. 154).

4) o argumento contra os poetas, em 2. 28 e 3. 17 lembra passagens das obras *Protágoras*, *Górgias* e *República*, de Platão.

5) 4. 6 mantém semelhanças com o argumento da *peritropé* (autorrefutação) que Sexto Empírico[66] associa a Demócrito e Platão[67] contra Protágoras, e com o paradoxo do

---

[64] "Parece admissível sustentar que a literatura filosófica em forma de diálogo tem sua origem na conduta pedagógica de Sócrates. Por outro lado, não temos prova de que a forma literária dialogada fosse usual entre os sofistas." (DUESO, *op. cit.*, p. 152)

[65] Por exemplo, *Eutífron*, 15d e *Hípias Maior*, 286c e 287c.

[66] "Assim escreve Sexto Empírico (DK 68 A114): 'Não se pode dizer que toda representação seja verdadeira, porque isso se refuta a si mesmo, como ensinaram Demócrito e Platão ao se oporem a Protágoras; pois, se toda representação é verdadeira, o juízo segundo o qual nem toda representação é verdadeira, sendo baseado numa representação, será também verdadeiro e, portanto, o juízo de que toda representação é verdadeira se torna falso'". (KERFERD, *op. cit.*, p. 183-184)

[67] "O objetivo de Platão [*Teeteto* 171 c] é refutar a tese de Protágoras segundo a qual o homem, entendido aí no sentido individualista, é a medida de todas as coisas, e raciocina assim: se essa tese é verdadeira, o próprio Protágoras tem de admitir que os que a rejeitam, considerando-a falsa, têm razão no seu ponto de vista, haverá, portanto, contestação entre Protágoras e os seus adversários; mas enquanto os seus adversários têm, do seu ponto de vista, o direito de considerar falsa a tese de Protágoras, este pelo contrário não tem, do seu ponto de vista, o direito de considerar falsa a tese dos seus adversários: em virtude da sua própria tese, deve ele próprio considerar verdadeira a tese dos seus adversários que a tem por falsa. Por outras palavras: se ela é verdadeira, é falsa, portanto, é falsa." (BLANCHÉ, 1987, p. 17)

mentiroso[68] atribuído por Diógenes Laércio (2. 108) à escola de Mégara ("ainda assim não nos afastamos das proximidades de Sócrates" (p. 156)).

6) a definição do enunciado verdadeiro como lugar em que se acha presente (*parêi*) a verdade (4. 5) está de acordo com a tradição socrática (*Fédon*, 100d 5), no entanto, esta afirmação é feita pela tese A. Para Dueso, isso possivelmente significa que a definição de verdade não estava em questão, e que, talvez, "uma definição de verdade como presença (que alcançaria pleno significado na obra platônica) podia fazer parte de noções familiares em outros campos do saber." (p. 157)

7) a refutação presente em 5. 15, que consiste em introduzir a distinção entre absoluto (*tà pánta*) e relativo (*tí* ou *pêi*), "sustém que as afirmações da tese A não se mantêm quando tomadas em sentido absoluto, [...] mas o peculiar da tese A reside justamente em excluir o sentido absoluto dos predicados." (p. 159)

A tese B é, portanto, caracterizada por Dueso como uma "contraproposta essencialista" (p. 176).

O estudo dos últimos capítulos empreendido por Dueso pode ser resumido da seguinte forma: o capítulo 6 traz uma contra-argumentação de inspiração protagórica à questão da impossibilidade do ensino de *areté* defendida por Sócrates (p. 159-166); no capítulo 7 a argumentação contra o sorteio dos cargos públicos[69] está amparada por um argumento tipicamente socrático[70], a saber, que para cada função é necessário o conhecimento de um saber específico (p. 166-171); o capítulo 8 defenderia o ideal socrático de sábio confrontado ao de retores e sofistas, defendendo a prioridade da ciência, isto é, do conhecimento da natureza e da verdade de todas as coisas, sobre as outras competências (p. 171-176); o capítulo 9 é considerado um elogio da memória e relacionado a Hípias, sem mais (p. 137). A ligação entre estes capítulos dá-se pela noção socrática de ciência, pela prioridade

---

[68] "Este raciocínio foi transmitido em diversas versões ligeiramente diferentes, principalmente por Cícero (*Acad. pr.* II, 29, 95: 'Isso é falso ou verdadeiro: se você diz que mente e que você diz a verdade, então você mente ou você diz a verdade?'), Áulio Gélio (*Noites at.*, XVIII, 2, 10: 'Quando eu minto e digo que estou mentindo, eu minto ou digo a verdade?'), e pseudo-Alexandre (*In Soph. Elench.*, 171, 17-20: 'Aquele que diz 'eu minto' mente e diz a verdade ao mesmo tempo. Então é falso afirmar que não é possível que o mesmo homem diga a verdade e minta ao mesmo tempo.')." (MULLER, 1988, p. 172)

[69] O sorteio, ao possibilitar que todos os cidadãos tivessem acesso as magistraturas, era considerado uma peça fundamental na democracia. "É muito provável que as motivações para o processo de Sócrates tiveram alguma relação com a difusão de doutrinas antidemocráticas como as que lemos no *Críton*, de Platão e no capítulo 7 do DL." (DUESO, *op. cit.*, p. 171).

[70] "Que o argumento seja socrático se mostra evidente a julgar pelas informações sobre Sócrates de Platão, Xenofonte e Aristóteles, bem como a própria literatura antisocrática. Que não pode ser protagórico se infere do texto comentado do *Protágoras*." (DUESO, *op. cit.*, p. 168)

da ciência sobre qualquer outra competência, insinuada pelas provas que se combatem no capítulo 6:

> Deve-se notar também que os argumentos do capítulo 6 contra a possibilidade do ensino da virtude encontram fundamento coerente nesta mesma noção de ciência. Dado que a sabedoria que ensinam os sofistas ou a que possuem os políticos atenienses de prestígio não é um verdadeiro conhecimento sobre *tàn alátheian tôn pragmáton* ["a verdade das coisas"], não se poderá justificar nem provar a possibilidade de ser ensinada. Somente a virtude platônica (e, temos de supor, a socrática) tem caráter de ciência e somente ela, portanto, pode ser ensinada. (p. 174)

estendida à crítica do sorteio em 7: "reforçada pela ênfase da ciência como primeiro requisito tanto para ser mestre de virtude como para ocupar um cargo público" (p.178), "o sorteio de cargos públicos desconhece a distinção entre o que sabe e o que não sabe, por isso deve ser rechaçado" (p. 174); exposta no capítulo 8 como o ideal de sábio da época:

> A conclusão é que somente o que conhece a verdade das coisas (*tàn alátheian tôn pragmáton)*, conhece tudo (12): conhecerá as leis e saberá, portanto, julgar corretamente; conhecerá os temas dos quais fala e saberá, portanto, aconselhar a cidade e falar corretamente. (p. 176)

e lembrada no capítulo 9 pela menção à sabedoria, para a qual a memória é um instrumento útil (p. 199).

O DL seria, então, a primeira expressão da disputa entre dois posicionamentos filosóficos profundamente divergentes – absolutismo e relativismo:

> uma expressão de suma importância pelo fato de que na história posterior haveríamos de conhecer diretamente somente uma de suas partes, a que podemos ler na obra de Platão e Aristóteles. Se isto é assim, temos no DL uma versão do relativismo (tese A) independente da que podemos obter a partir da refutação platônico-aristotélica. (p. 150).

2.2.3.1 Comentários

Dueso é totalmente claro acerca da postura engajada que assume: as passagens são conduzidas de forma a adequar-se aos fins propostos; assim comunica, também em sua tradução[71], uma leitura original do texto. No afã de definir com clareza as duas posições, ainda que contribua muito para a discussão do estado das contendas filosóficas no período platônico, acredito que a antítese (principalmente) seja moldada para realçar o caráter de rivalidade do texto. No sentido de preservar suas importantes contribuições, considero seu trabalho uma tentativa de nomear duas tendências de pensamento que certamente estão

[71] "O principal objetivo da tradução foi tentar perfilar as posições filosóficas das duas teses opostas." (DUESO, op. cit., p. 138)

presentes no texto, mas que, ao serem delimitadas em confronto (Sócrates x Protágoras), da forma como ele o faz, acabam por ter de carregar um peso histórico que não se adequa ao texto, tal como o possuímos, mas depende de uma extensão das informações considerando a caracterização platônica, que tipifica este embate. Encontrando no texto um debate entre absolutistas x relativistas, Dueso dá continuidade a encenação do combate platônico. Embora muitas vezes eu discorde de suas conclusões, seu propósito manifesto de traçar o perfil da visão socrática enfrentada à visão protagórica, encontrando no texto, ainda que esboçadas, as crenças fundamentais destas duas posições, incita a necessidade de se trabalhar com articulações mais profundas. Considerando a extensão do texto, rara para o que possuímos do período pré-platônico, o esforço do estudioso é totalmente justificável; o estado fragmentário das *idéias* pré-platônicas obriga a um trabalho de construção e reconstrução de influências e relações, nesse sentido, sua leitura do DL é, no mínimo, desafiadora.

Sua sugestão de que o DL seja o "resumo" de um debate é uma solução interessante para o problema dos enunciados em primeira pessoa, mas certamente não é necessária. A oposição dos argumentos é clara e introduzida pelos enunciados nos seis primeiros capítulos, e a opção por introduzir em primeira pessoa as passagens poderia, tal como observa Robinson, vincular-se a uma estratégia discursiva corrente, e conferiria à exposição maior realismo, cujo interesse seria instrutivo: caberia ao *público* da obra discernir, aprender, os estratagemas argumentativos utilizados nos raciocínios. Ou, ainda com ênfase na composição, poderia intentar demonstrar habilidade na técnica de contraposição e defesa de argumentos opostos (antilogia) sem mascará-la em uma segunda voz. Discursos duplos, como dois lados da mesma moeda. De qualquer forma, acredito no caráter pragmático da obra e de seus elementos, advenha este caráter do propósito de orientar a prática, de demonstrá-la, ou do treino[72]. Além disso, os capítulos finais não se classificam facilmente na estrutura de debate. Nem, talvez, na técnica das antilogias[73], mas demonstram outros métodos lógico-discursivos. O texto certamente vincula-se a um ambiente de disputas intelectuais e o reflete; porém, distinguindo suas potencialidades instrutivas, poderão ser-lhe atribuídas funções didáticas: mais que apresentar o produto de uma discussão de fato em que duas vozes rivais teriam tomado partido, seu intuito seria habilitar, estimular a reflexão e orientar a prática (sofística)

---

[72] Ao defender o cariz educativo do texto, mantenho estas três possibilidades. Seja a obra o rascunho de um manual instrutivo, de um discurso exibicionista, ou uma tarefa incompleta, o que me importa é vinculá-la ao ensino de uma técnica.

[73] "Pensamos que se levássemos às últimas conseqüências o que entendemos por antilogia, poderíamos dizer que toda asserção é antilógica, pois uma tese, se não é original, somente tem essa característica se é estabelecida como antítese. Logo os capítulo 7, 8 e 9 também seriam antilógicos." (AGUIAR, *op. cit.*, p. 66 n.)

ou promovê-la. Nesse sentido, seus elementos discursivos - os diferentes tipos de argumentos; distintos modos de conduzir um raciocínio; construção de falácias; presença de equívocos e ambigüidades; defesa ou ataque de posicionamentos ético-políticos; refutação em etapas de uma tese; exposição de opiniões filosóficas; sugestões - têm valor exemplificativo, referencial. A leitura que Dueso faz da *tese* contempla a discursividade sofística do texto e sugere mesmo uma orientação *retórico-filosófica*, mas tal leitura pode (para mim, deve) ser a do texto como um todo.

A análise dos últimos capítulos que leva Dueso a considerá-los como conceitualmente orientados pela noção socrática de ciência pode parecer suficientemente amparada (de fato muitos elementos poderiam ser vinculados ao ambiente socrático e indicar uma visão *essencialista*, encontrando eco, principalmente, na posição de Sócrates no *Fedro* de Platão, mas também em outros diálogos), no entanto, suas escoras são, de meu ponto de vista, frágeis. Penso ser imprescindível considerar que a contraposição radical entre Sócrates e os sofistas é uma tarefa levada a cabo por Platão[74], no intuito de resguardar a reputação do mestre e quebrar o vínculo estabelecido pelo senso comum entre este pensador e o movimento sofista. A principal arma de Platão será demonstrar a intenção *moral* de Sócrates e acusar sua ausência entre os sofistas, enfatizando negativamente a importância dada por estes últimos ao discurso e seu *desapego* em relação à verdade, ou melhor, seu apego ao falso; reservando para o mestre a preocupação contrária: a busca (moralmente intencionada) da verdade. Nesta definição platônica de Sócrates, necessariamente construída sobre a caracterização pejorativa dos sofistas, Dueso encontra extensão para sua leitura dualista (ou duelista) do DL. Minha opinião, contudo, é que o DL é obra da sofística, e que traços possivelmente ligados a Sócrates devem, na verdade, desfeitos da roupagem platônica, ser admitidos (de volta) como expressão deste ambiente. A caracterização da antítese por Dueso depende, do meu ponto de vista, do movimento efetuado por Platão para opor sofística e filosofia, definindo seus termos (lingüísticos mesmos) e seu espaço de atuação. Não é minha intenção *impor* Sócrates (mesmo o pré-platônico) ao movimento sofista para mantê-lo no DL, mas lembrar que se tivermos que

---

[74] "Sócrates [...] se engajou na *nova educação*, e seu trabalho tem muito em comum com o dos sofistas. Ele compartilha o interesse dos sofistas em ética e adotou algumas de suas idéias e métodos. Sua teoria da punição como educacional está próxima a que Platão atribui a Protágoras (*Prot.* 324b), e seu método de questionamento é uma variante da prática sofística. Seu interesse em definir conceitos como justiça está relacionado ao trabalho dos sofistas com a correção das palavras." (WOODRUFF, *op. cit.*, p. 293). "Diferentemente dos platônicos, diz Aristóteles, Sócrates não separava os universais ou as definições das coisas às quais se aplicavam. Mas isso também se ajusta muito bem ao retrato de outros, entre os sofistas, que também se ocupavam com a busca do *logos* mais forte ou o *logos* correto em relação às afirmações conflitantes de *logoi* aparentemente opostos. É deste ponto de vista que proponho que Sócrates deva ser tratado como tendo um papel a desempenhar *dentro* do movimento sofista." (KERFERD, *op. cit.*, p. 99-100).

olhar para ele, devemos vê-lo entre seus contemporâneos, rodeado de sofistas. Sob pena de sermos anacrônicos, o tratado não pode ser socrático-platônico, antes seria socrático-sofístico, e portanto (*noves fora*), sofístico. Em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para a maneira dúbia com que a argumentação se desenvolve no capítulo 8, mais suscetível de equivocidades: é realmente difícil definir com precisão, devido à ambigüidade dos termos e os *loopings* de raciocínio, o que é pré-requisito do quê, qual coisa implica em qual. Tal como percebe Robinson, o uso de termos ambíguos como *pâs* ("todo, cada"), *orthôs* ("corretamente") e *deî* ("deve, é preciso") lembra as artimanhas discursivas de Eutidemo e Dionisodoro no *Eutidemo* de Platão[75]. Talvez a intenção do capítulo seja, ao invés de trazer uma declaração positiva (socrática), (re)velar a circularidade das proposições e, ao invés de defender a prioridade do conhecimento da "verdade de todas as coisas" sobre qualquer outra competência, basear-se-ia na complementaridade das competências e na conexão entre elas, ainda que de maneira embotada e confusa. De qualquer forma, já que admito, com Robinson, a função pedagógica da presença dos elementos dúbios e/ou frouxos, sugiro que a argumentação não se ressente da aparente falta de nexo, mas que, justamente, tenta dar a perceber os giros e artifícios retóricos empregados e sua utilidade, ou desacordo. Os argumentos, além disso, estão, ao que tudo indica, *anotados* e poderiam ser desenvolvidos quando necessário. Se o DL estivesse destinado a ser uma ferramenta de persuasão no intuito de conquistar alunos, o capítulo 8 poderia, de acordo com esta leitura, ser mais uma amostra das *sutilezas* sofísticas de que era capaz o orador; ou, por outro lado, teria de fato o intuito de *mistificar* a platéia, convencendo-a de que o estudo com um sofista provê o conhecimento de "todas as coisas"; considerando ainda (sem preconceito) que o autor possa estar fazendo graça. Acreditar que tenha propósito propedêutico dá a estas possibilidades um matiz diferente: aprender as sutilezas para mistificar, ou para não ser, por sua vez, ludibriado ou derrotado, percebendo a manipulação do argumento e sendo capaz de invertê-lo a seu favor. O conhecimento de todas as coisas é a capacidade de tratar qualquer questão. Acredito que a ênfase esteja de fato no domínio da técnica de todos os discursos (8.1, 3, 4, 5, 6, 9 e 13). A questão de ser um conhecimento real ou aparente (distinção platônica) não embaraça o sofista, o conhecimento alardeado é um conhecimento *potencial* (8.8). Em segundo lugar, *deî*, que

[75] Muitas destas artimanhas não são apenas falaciosas, mas triviais quanto ao assunto e dificilmente perturbariam uma criança inteligente (Kneale; Kneale, 1968, p. 15). "Brincadeiras abundam desde cedo na oratória grega. O uso de falácias absurdas tal como as que tornaram Eutidemo famoso, está mais apto a deslumbrar uma audiência que tapeá-la ou persuadi-la contra sua vontade." (WOODRUFF, *op. cit.*, p. 300)

para Dueso indica a necessidade de um conhecimento *prévio*[76], e, por isso, estaria vinculado a doutrina socrática que defende a prioridade da ciência (*epistême*), pode sugerir a posse do conhecimento (dada sua necessidade, é inferido que ele exista). O capítulo 8 pode ser interpretado, considerando a data de composição do tratado, como um exemplo da sofística de como responder, não sem provocação (ou brincadeira), às críticas a este movimento, tal como as preservou Platão. Por outro lado, pode ser justamente um exemplo do tipo de pretensão (ou afetação) sofística que Platão julgou ser necessário combater (*cf. Sophista*). A presença do substantivo *tò díkaion* ("o justo", "justiça") (8.9), que foi considerado também por Robinson (*op. cit*., p. 233) um possível indício de influência socrática, pode ser entendida da mesma forma. É Platão quem pretende delimitar e qualificar a atuação dos sofistas, eles próprios teriam mais liberdade lingüística, o que deveria incomodar Platão. Górgias[77] afirma, no diálogo de Platão com seu nome, ser o objeto da retórica persuadir os tribunais e assembléias sobre o que é justo e injusto (*díkaia kaì ádika*) (454b) e concorda não ser ensinar (-lhes) o que é o justo e o injusto (*perì tò díkaion kaì ádikon*) (455a) e, levado por Sócrates, concorda que para se tornar um orador é preciso (*anágke*) ou que já se conheça as coisas justas e injustas (*tà díkaia kaì tà ádika*) ou que se aprenda com ele (460a). Górgias recomenda usar a retórica com justiça (*epì tôi dikaíos krêsthai*), como uma arte de combate (457c). O sofista parece embaraçar-se com a condução da conversa, usava os termos sem prever a inversão socrática (se o orador conhece a diferença entre o justo e o injusto, não pode haver algo como o uso injusto da retórica). A refutação de Sócrates depende de sua própria concepção do assunto (maneira de ver a linguagem e de argumentar), *a priori* válida (com Platão, Sócrates sempre refuta facilmente os sofistas)[78]. A passagem no DL pode ter relação com uma discussão como essa, que trata das competências sofísticas, nela, porém, é um sofista quem conduz as inferências, não há necessariamente implicações conceituais socrático-platônicas. Como

---

[76] *cf*. Platão, *Gorg*., 459e, em que os verbos para referir-se a um conhecimento prévio são pro*epístamai* e pro*eidénai*.

[77] Como seus colegas (Protágoras, Pródico e Hípias) Górgias parece simplesmente ter aceito as instituições sociais como um *framework* necessário no qual o homem civilizado pode viver e trabalhar. Ele provavelmente apenas concentrou-se mais na técnica que em suas implicações morais, sem contudo considerar que o professor estivesse inteiramente livre de toda responsabilidade moral, como Platão sugere. Preferir a prática não implica em amoralidade ou imoralidade, Górgias, que delatou o uso referencial ou ideacional das palavras, consciente da natureza artificial do *lógos*, foi censurado pelo ponto de vista da tendência generalizante moral ou lingüística do platonismo. (SEGAL, 1962, *passim*)

[78] "É difícl ter certezas acerca do ensino de Sócrates, mas aquelas passagens de Platão que pela sua qualidade dramática parecem poder servir como testemunho histórico, sugerem que Sócrates não era apenas um amante da conversação filosófica mas antes alguém que praticava uma certa técnica de refutação de hipóteses mostrando como estas implicavam conseqüências incompatíveis ou simplesmente indesejáveis." (Kneale; Kneale, *op. cit*., p. 11)

argumentou Aguiar (*op. cit.*, p. 115-121) o argumentos da antítese não são necessariamente anti-relativistas, mas antes apenas não-relativistas. Usei o exemplo de Górgias, mas em Protágoras há, a maioria dos estudiosos concorda neste ponto, uma preocupação prática com o ensino do justo: de "o que é justo". No *Protágoras* de Platão 325c, *tò díkaion* está para este nível pragmático: "a ama, a mãe, o pedagogo e o próprio pai se esforçam, por todos os meios, para que a criança seja a melhor; eles ensinam e mostram, na ocasião de cada gesto e de cada palavra, que isto é justo, aquilo injusto (*tò mèn díkaion, tò dè ádikon*)" (Trad. Cassin, *op. cit.*, p. 342). Assim também com *tàn alátheian tôn pragmáton* ("a verdade das coisas"), a crítica de que os sofistas não estavam preocupados com ela é tipicamente platônica (e portanto já carregada com *sua* idéia de verdade), e não é necessariamente correta (*cf.* Gagarin, 1962, p. 46-68), também não é definitiva para enquadrar a menção a este conhecimento no escopo de atuação socrática. Antifonte e Protágoras escreveram obras sobre a "Verdade" (ambos, B1 DK). E *prâgma*, tal como no capítulo 9, pode referir-se à causa em questão, ao assunto (objeto, matéria), ao fato, sem idealizações - sendo "música", em 8.11, um exemplo de *prâgma*. Certo é que no *Fedro* de Platão, Sócrates fala de maneira semelhante ao capítulo 8, ele dirá que "saber manipular o *eikós*, a verossimilhança retórica, e mesmo a *apaté*, essa 'decepção', 'ilusão', 'engano' sofísticos, exige o conhecimento da 'verdade' e dos 'entes': 'é preciso, se se deve enganar outrem sem ser enganado, conhecer a fundo com exatidão a semelhança e a dessemelhança dos entes' (262a); ou ainda: 'é, em toda a parte, aquele que conhece a verdade quem sabe a mais bela maneira de achar as semelhanças'(273d), mas na realidade diz que estes são alguns 'conhecimentos necessários' (269b) prévios à retórica plena (*tà prò tês tékhnes anankaîa* mathémata)" (CASSIN, *op. cit.*, p. 154) (que é como Platão separa *os seus* dos deles: conhecer apenas suas técnicas é insuficiente), mas tais são os conhecimentos que Sócrates diz *representar* a retórica sofística ("eles ensinam estas coisas", *taûta didáskontes*); conhecimentos estes alardeados e dados a conhecer, além de outros, no próprio DL.

A descrição de Dueso não deixa nos colocar algumas idéias muito interessantes e de nos lembrar de um conflito histórico importantíssimo, mas ela não é necessária para que tudo isso seja ainda relacionado ao DL. Não perfilar o que é dito no texto necessariamente, e impreterivelmente, de um ou outro lado de um combate, mantém as características de um lado só, um lado que não se atém a afirmações irreparáveis, pelo contrário, que considera as possibilidades, que se mantém controverso, como eram os sofistas, e que permanece arredio a um enquadramento em moldes posteriores. Embora uma atitude relativista, centrada na importância do contexto ou situação, concilie-se pouco com uma linguagem de propriedades,

o estudo das asserções essencialistas deveria estar incluso, como possibilidade discursiva, no repositório (sofístico) de colocações. Estudar os moldes de uma contra-argumentação possível amplia a margem de êxito na defesa ou refutação de uma tese.

2.2.4 Considerações

Enfim, tendo percorrido este longo e tortuoso caminho interpretativo, considero o DL exemplar do ensino sofístico, centrado na transmissão e apropriação de técnicas argumentativas, um desdobramento da *antilogiké tékhne* como arte da contradição. Dessa forma, o tratado é característico do momento sofístico e emblemático de seu entendimento da linguagem. O objetivo deste tipo de tratado vinculado ao ensino de uma técnica era transmitir preceitos de argumentação. Expostos a diferentes estratégias lógico-discursivas os alunos eram levados a perceber mecanismos subjacentes à construção da consistência de uma tese. Tal conscientização do método envolvido no processo persuasivo evidenciava a maleabilidade dos argumentos, criar um consenso dependia da habilidade em manejar as potencialidades combinatórias das *provas* apresentadas. A relevância de uma tese era resultado do *arranjo* das informações. Apenas em um momento o resultado é previsível, em todos os outro é potencial. Portanto, diversos modelos, adequados a diferentes situações, deveriam ser estudados e armazenados no intuito de tornarem-se úteis alguma vez.

3 *DISSOÌ LÓGOI*: TEXTO E TRADUÇÃO

ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ
(ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ)

1. Περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ

(1) Διισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῆι Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῶ ἀγαθῶ καὶ τῶ κακῶ. τοὶ μὲν γὰρ λέγοντι ὡς ἄλλο μὲν ἐστι τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν· τοὶ δέ ὡς τὸ αὐτό ἐστι, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἴη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ τῶι αὐτῶι ἀνθρώπωι τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν.

(2) ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖσδε ποτιτίθεμαι. σκέψομαι δὲ ἐκ τῶ ἀνθρωπίνω βίω, ὧι ἐπιμελὲς βρώσιός τε καὶ πόσιος καὶ ἀφροδισίων. ταῦτα γὰρ ἀσθενοῦντι μὲν κακόν, ὑγιαίνοντι δὲ καὶ δεομένωι ἀγαθόν.

(3) καὶ ἀκρασία τοίνυν τούτων τοῖς μὲν ἀκρατέσι κακόν, τοῖς δὲ πωλεῦντι ταῦτα καὶ μισθαρνέοντι ἀγαθόν. νόσος τοίνυν τοῖς μὲν ἀσθενεῦντι κακόν, τοῖς δὲ ἰατροῖς ἀγαθόν. ὁ τοίνυν θάνατος τοῖς μὲν ἀποθανοῦσι κακόν, τοῖς δ᾽ ἐνταφιοπώλαις καὶ τυμβοποιοῖς ἀγαθόν.

(4) γεωργία τε καλῶς ἐξενείκασα τὼς καρπὼς τοῖς μὲν γεωργοῖς ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἐμπόροις κακόν. τὰς τοίνυν ὁλκάδας συντρίβεσθαι καὶ

DISCURSOS DUPLOS[1, 2, 3, 4]

1. Sobre bom e ruim

(1) Duplos discursos sobre o bom e o ruim[5] são proferidos na Grécia[6] pelos pensadores[7]. Uns dizem que o bom é uma coisa, e o ruim, outra[8]; enquanto outros que é a mesma coisa[9]: ela pode ser[10] boa para uns, mas ruim para outros, e para a mesma pessoa ora é boa, ora é ruim[11].

(2) Eu[12], de minha parte, tomo o partido[13] destes últimos, e irei expôr o raciocínio começando pela vida humana, cujas preocupações são a comida, a bebida e o sexo. Estas coisas de fato são ruins[14] para os que estão debilitados, mas são boas para os que estão saudáveis e delas têm necessidade.

(3) O excesso destas coisas certamente é ruim para aqueles que se excedem, no entanto, para os que as vendem e obtêm lucro, é bom. Da mesma forma a doença é ruim para os que adoecem, e é boa para os médicos. Até mesmo a morte, ruim para os que morrem, é boa para os que vendem serviços funerários e para os fabricantes de caixões.

(4) Para os agricultores é bom quando o cultivo da terra proporciona uma colheita farta, mas para os comerciantes é ruim. Que os cargueiros colidam e se quebrem

παραθραύεσθαι τῶι μὲν ναυκλήρωι κακόν, τοῖς δὲ ναυπαγοῖς ἀγαθόν.

certamente é ruim para seus proprietários, mas é bom para os construtores de barcos.

(5) ἔτι <δὲ> τὸν σίδαρον κατέσθεσθαι καὶ ἀμβλύνεσθαι καὶ συντρίβεσθαι τοῖς μὲν ἄλλοις κακόν, τῶι δὲ χαλκῆι ἀγαθόν. καὶ μὰν τὸν κέραμον παραθραύεσθαι τοῖς μὲν ἄλλοις κακόν, τοῖς δὲ κεραμεῦσιν ἀγαθόν. τὰ δὲ ὑποδήματα κατατρίβεσθαι καὶ διαρρήγνυσθαι τοῖς μὲν ἄλλοις κακόν, τῶι δὲ σκυτῆι ἀγαθόν.

(5) Além disso, para os outros é ruim uma ferramenta corroer-se, perder o fio ou quebrar, mas para o ferreiro é bom; para qualquer um é ruim que os potes se quebrem, para o ceramista, no entanto, é bom; para todos os outros é ruim que as sandálias se desgastem ou arrebentem, para o sapateiro é bom[15].

(6) ἐν τοίνυν τοῖς ἀγῶσι τοῖς γυμνικοῖς καὶ τοῖς μωσικοῖς καὶ τοῖς πολεμικοῖς, αὐτίκα ἐν τῶι γυμνικῶι τῶι σταδιοδρόμωι, ἁ νίκα τῶι μὲν νικῶντι ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἡσσαμένοις κακόν.

(6) Certamente, nas disputas esportivas, artistícas ou bélicas (na corrida[16], por exemplo), a vitória é boa para os que vencem, mas é ruim para os vencidos.

(7) καττωὐτὸ δὲ καὶ τοὶ παλαισταὶ καὶ πύκται καὶ τοὶ ἄλλοι πάντες μωσικοί· αὐτίκα ἁ κιθαρωδία τῶι μὲν νικῶντι ἀγαθόν, τοῖς δὲ ἡσσαμένοις κακόν.

(7) E assim é com lutadores, pugilistas e todos os artistas; tocar cítara, por exemplo, é bom para os que vencem, mas é ruim para os vencidos.

(8) ἔν τε τῶι πολέμωι (καὶ τὰ νεώτατα πρῶτον ἐρῶ) ἁ τῶν Λακεδαιμονίων νίκα ἂν ἐνίκων Ἀθηναίως καὶ τὼς συμμάχως Λακεδαιμονίοις μὲν ἀγαθόν, Ἀθηναίοις δὲ καὶ τοῖς συμμάχοις κακόν · ἅ τε νίκα ἂν τοὶ Ἕλλανες τὸν Πέρσαν ἐνίκασαν τοῖς μὲν Ἕλλασιν ἀγαθόν, τοῖς δὲ βαρβάροις κακόν.

(8) Na guerra (e falarei primeiro sobre os acontecimentos mais recentes[17]), a vitória dos lacedemônios sobre os atenienses e aliados foi boa para os lacedemônios, mas foi ruim para os atenienses e aliados[18]; e a vitória que os gregos obtiveram sobre o persa foi boa para os gregos, mas ruim para os bárbaros[19].

(9) ἁ τοίνυν τοῦ Ἰλίου αἵρεσις τοῖς μὲν Ἀχαιοῖς ἀγαθόν, τοῖς δὲ Τρωσὶ κακόν. καδδὲ ταὐτὸν καὶ τὰ τῶν Θηβαίων καὶ τὰ τῶν

(9) Sem dúvida a tomada de Tróia foi boa para os aqueus, mas para os troianos foi ruim. E o mesmo em relação ao que passaram tebanos e argivos[20].

Ἀργείων πάθη.

(10) καὶ ἁ τῶν Κενταύρων καὶ Λαπιθᾶν μάχα τοῖς μὲν Λαπίθαις ἀγαθόν, τοῖς δὲ Κενταύροις κακόν. καὶ μὰν καὶ ἁ τῶν θεῶν καὶ Γιγάντων λεγομένα μάχα καὶ νίκα τοῖς μὲν θεοῖς ἀγαθόν, τοῖς δὲ Γίγασι κακόν.

(10) A batalha entre centauros e lápitas foi boa para os lápitas e ruim para os centauros[21]. Ademais, no combate ocorrido, segundo se narra, entre os deuses e os Gigantes, a vitória obtida foi uma coisa boa para os deuses, porém, ruim para os Gigantes[22].

(11) ἄλλος δὲ λόγος λέγεται, ὡς ἄλλο μὲν τἀγαθὸν εἴη, ἄλλο δὲ τὸ κακόν, διαφέρον ὥσπερ καὶ τὤνυμα οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτον διαιρεῦμαι τὸν τρόπον. δοκῶ γὰρ οὐδὲ διάδαλον ἦμεν ποῖον ἀγαθὸν καὶ ποῖον κακόν, αἰ τὸ αὐτὸ καὶ μὴ ἄλλο ἑκάτερον εἴη· καὶ γὰρ θαυμαστόν κ᾽εἴη.

(11) Um outro raciocínio[23] sustenta que o bom seria distinto do ruim, e da mesma forma que o nome é diferente, assim também a realidade[24]. Eu próprio distingo[25] desse modo. Parece-me que não ficaria claro o que é bom e o que é ruim, se fossem o mesmo e não um diferente do outro[26]; de fato, isso seria surpreendente.[27]

(12) οἶμαι δὲ οὐδέ κ᾽ αὐτὸν ἔχεν ἀποκρίνασθαι, αἴ τις [αὐτὸν] ἔροιτο τὸν ταῦτα λέγοντα· "εἶπον δή μοι, ἤδη τι τὼς γονέας ἀγαθὸν ἐποίησας;" φαίη κα· "καὶ πολλὰ καὶ μεγάλα." "τὺ ἄρα κακὰ καὶ μεγάλα καὶ πολλὰ τούτοις ὀφείλεις, αἴπερ τωὐτόν ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῶι κακῶι.

(12) Creio que aquele que diz estas coisas não saberia responder ao que lhe perguntasse: "Diga-me, você já fez alguma coisa boa para os seus pais[28]?", e diria: "Muitas e grandes." "Neste caso, você lhes deve coisas ruins, muitas e grandes, se o bom e o ruim são o mesmo. [29]

(13) τί δέ, τὼς συγγενέας ἤδη τι ἀγαθὸν ἐποίησας; τὼς ἄρα συγγενέας κακὸν ἐποίεις. τί δέ, τὼς ἐχθρὼς ἤδη κακὸν ἐποίησας; καὶ πολλὰ καὶ μέγιστα ἄρα ἀγαθὰ ἐποίησας.

(13) E para os seus parentes, você já fez alguma coisa boa? Então assim você fazia aos seus parentes algo ruim. E para os seus inimigos, você já fez alguma coisa ruim? Então você fez muitas coisas boas para eles, as maiores.

(14) ἄγε δή μοι καὶ τόδε ἀπόκριναι · ἄλλο τι ἢ τὼς πτωχὼς οἰκτείρεις ὅτι πολλὰ καὶ κακὰ ἔχοντι, πάλιν εὐδαιμονίζεις ὅτι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ πράσσοντι, αἴπερ τωὐτὸ κακὸν καὶ ἀγαθὸν;"

(14) Vamos lá, responda-me também isso: se a mesma coisa é boa e ruim, você lamenta os pobres por terem tantas coisas ruins e, ao mesmo tempo, considera-os felizes por desfrutarem de tantas coisas boas?"

(15) τὸν δὲ βασιλῆ τὸν μέγαν οὐδὲν κωλύει ὁμοίως διακεῖσθαι τοῖς πτωχοῖς. τὰ γὰρ πολλὰ καὶ μεγάλα ἀγαθὰ αὐτῶι πολλὰ κακὰ καὶ μεγάλα ἐστίν, αἴ γα τωὐτόν ἐστιν ἀγαθὸν καὶ κακόν. καὶ τάδε μέν περὶ τῶ παντὸς εἰρήσθω.

(15) E nada impede que o grande rei persa esteja em situação semelhante aos pobres. Pois as inúmeras e grandiosas coisas boas que possui são ruins, se a mesma coisa é boa e ruim. E o mesmo deve ser dito sobre tudo.

(16) εἶμι δὲ καὶ καθ᾽ ἕκαστον ἀρξάμενος ἀπὸ τῶ ἐσθίεν καὶ πῖνεν καὶ ἀφροδισιάζεν. τωὐτὸ γὰρ τοῖς ἀσθενεῦντι ταῦτα ποιὲν ἀγαθόν ἐστιν [αὐτοῖς], αἴπερ τωὐτόν ἐστιν ἀγαθὸν καὶ κακόν. καὶ τοῖς νοσέοντι κακόν ἐστι τὸ νοσεῖν καὶ ἀγαθόν, αἴπερ τωὐτόν ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῶι κακῶι.

(16) Considerarei, no entanto, cada caso, começando pelo beber, comer e pelo sexo. Se a mesma coisa é boa e ruim, então é o mesmo para os debilitados, fazer estas coisas é bom [para eles]. E para os que adoecem, adoecer é bom e ruim, se o bom é a mesma coisa que o ruim.

(17) καδδὲ τόδε καὶ τἆλλα πάντα τὰ ἐν τῶι ἔμπροσθεν λόγωι εἴρηται. καὶ οὐ λέγω τί ἐστι τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τοῦτο πειρῶμαι διδάσκειν, ὡς οὐ τωὐτὸν εἴη κακὸν καὶ ἀγαθόν, ἀλλ᾽ ἄλλο ἑκάτερον.

(17) E assim também para todas as outras coisas que estão ditas no discurso anterior. E não digo o que é o bom[30], mas tento explicar que a mesma coisa não seria boa e ruim, mas que um é diferente do outro[31, 32, 33].

2. Περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ

2. Sobre bonito e feio[34]

(1) λέγονται δὲ καὶ περὶ τῶ καλῶ καὶ αἰσχρῶ δισσοὶ λόγοι. τοὶ μὲν γὰρ φαντι ἄλλο μὲν ἦμεν τὸ καλόν, ἄλλο δὲ τὸ αἰσχρὸν, διαφέρον

(1) Sobre o bonito e o feio também são proferidos dois discursos opostos. Uns dizem que o bonito seria uma coisa, e o feio, outra, diferente de fato[35], tal como no nome. Já

ὥσπερ καὶ τὤνυμα οὕτω καὶ τὸ σῶμα· τοὶ δὲ τωὐτὸ καλὸν καὶ αἰσχρόν.

outros dizem que a mesma coisa é bonita e feia.

(2) κἀγὼ πειρασεῦμαι τόνδε τὸν τρόπον ἐξαγεύμενος. αὐτίκα γὰρ παιδί ὡραίωι ἐραστᾶι μέν χρηστῶι χαρίζεσθαι καλόν, μὴ ἐραστᾶι δὲ καλῶι αἰσχρόν.

(2) Eu tentarei explicar [este argumento] da seguinte maneira: é bonito, por exemplo, que um menino na flor da idade seja favorável a um homem valoroso que está enamorado dele, mas é feio que o faça a um homem belo que não o ame.[36]

(3) καὶ τὰς γυναῖκας λοῦσθαι ἔνδοι καλόν, ἐν παλαίστραι δὲ αἰσχρόν, ἀλλὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐν παλαίστραι καὶ ἐν γυμνασίωι καλόν.

(3) E para as mulheres é bonito banhar-se dentro de casa, e feio fazê-lo na palestra; mas para os homens tanto na palestra quanto no ginásio é bonito.

(4) καὶ συνίμεν τῶι ἀνδρὶ ἐν ἁσυχίαι μὲν καλόν, ὅπου τοίχοις κρυφθήσεται, ἔξω δὲ αἰσχρόν, ὅπου τις ὄψεται.

(4) E ter relações sexuais com o marido em lugar tranquilo, onde se está protegida por paredes, é bonito; mas é feio fazê-lo ao ar livre, onde alguém possa ver.[37]

(5) καὶ τῶι μὲν αὐτᾶς συνίμεν ἀνδρὶ καλόν, ἀλλοτρίωι δὲ αἴσχιστον. καὶ τῶι γε ἀνδρὶ τᾶι μὲν ἑαυτῶ γυναικὶ συνίμεν καλόν, ἀλλοτρίαι δὲ αἰσχρόν.

(5) Além disso, ter relações sexuais com o próprio marido é bonito, mas com o de outra é muito feio. E, claro, também para o homem é bonito que se deite com sua mulher, e feio que o faça com a de outro.[38]

(6) καὶ κοσμεῖσθαι καὶ ψιμυθίωι χρίεσθαι καὶ χρυσία περιάπτεσθαι τῶι μὲν ἀνδρὶ αἰσχρόν, τᾶι δὲ γυναικὶ καλόν.

(6) Enfeitar-se, maquiar-se ou usar jóias é feio para o homem, mas é bonito para a mulher.

(7) καὶ τὼς μὲν φίλως εὖ ποιὲν καλόν, τὼς δὲ ἐχθρὼς αἰσχρόν. καὶ τὼς μὲν πολεμίως φεύγεν αἰσχρόν, τὼς δὲ ἐν σταδίωι ἀγωνιστὰς καλόν.

(7) Fazer bem ao amigo é bonito, ao inimigo é feio. Correr dos inimigos de guerra é feio, mas dos competidores na pista de corrida é bonito.

(8) καὶ τὼς μὲν φίλως καὶ τὼς πολίτας φονεύειν αἰσχρόν, τὼς δὲ πολεμίως καλόν. καὶ τάδε μὲν περὶ πάντων.

(8) Assassinar amigos e concidadãos é feio, mas matar inimigos é bonito. E o mesmo em todos os casos.

(9) εἶμι δ᾽ <ἐφ᾽ > ἃ ταὶ πόλιές τε αἰσχρὰ ἄγηνται καὶ τὰ ἔθνεα. αὐτίκα Λακεδαιμονίοις τὰς κόρας γυμνάζεσθαι <καὶ> ἀχειριδώτως καὶ ἀχίτωνας παρέρπεν καλόν, Ἴωσι δὲ αἰσχρόν.

(9) Falarei sobre as coisas que as cidades e os povos consideram feias[39]. Por exemplo, para os lacedemônios é bonito que as meninas se exercitem com os braços nus e andem sem túnicas, enquanto para os jônios isso é feio.

(10) καὶ τὼς παῖδας μὴ μανθάνειν μωσικὰ καὶ γράμματα καλόν, Ἴωσι δ᾽ αἰσχρὸν μὴ ἐπίστασθαι ταῦτα πάντα.

(10) E é bonito que os meninos não aprendam nem artes nem letras[40], mas para os jônios é feio não conhecer todas estas coisas.

(11) Θεσσαλοῖσι δὲ καλὸν τὼς ἵππως ἐκ τᾶς ἀγέλας λαβόντι αὐτῶι δαμάσαι καὶ τὼς ὀρέας, βῶν τε λαβόντι αὐτῶι φράξαι καὶ ἐκδεῖραι καὶ κατακόψαι, ἐν Σικελίαι δὲ αἰσχρὸν καὶ δώλων ἔργα.

(11) Para os tessálios é bonito que eles próprios domem os cavalos e mulas que tiram da manada, e que matem, esfolem e cortem seu boi eles mesmos; na Sicília isso é feio, e é tarefa de escravos.[41]

(12) Μακεδόσι δὲ καλὸν δοκεῖ ἦμεν τὰς κόρας, πρὶν ἀνδρὶ γάμασθαι, ἐρᾶσθαι καὶ ἀνδρὶ συγγίνεσθαι, ἐπεὶ δέ κα γάμηται, αἰσχρόν· Ἕλλασι δ᾽ ἄμφω αἰσχρόν.

(12) Para os macedônios, parece bonito que as meninas, antes do casamento, se apaixonem e tenham relações sexuais com um homem; porém, depois que se casam, é feio. Para os gregos, nos dois casos é feio.

(13) τοῖς δὲ Θραιξὶ κόσμος τὰς κόρας στίζεσθαι, τοῖς δ᾽ ἄλλοις τιμωρία τὰ στίγματα τοῖς ἀδικέοντι. τοὶ δὲ Σκύθαι καλὸν νομίζοντι ὅς ἄνδρα <κα> κατακανὼν ἐκδείρας τὰν κεφαλὰν τὸ μὲν κόμιον πρὸ τοῦ ἵππου φορῆι, τὸ δ᾽ ὀστέον χρυσώσας καὶ ἀργυρώσας πίνηι ἐξ αὐτοῦ καὶ σπένδηι τοῖς θεοῖς· ἐν δὲ τοῖς Ἕλλασιν οὐδέ κ᾽ ἐς τὰν αὐτὰν οἰκίαν συνεισελθεῖν βούλοιτό τις τοιαῦτα ποιήσαντι.

(13) Para os trácios é um ornamento as meninas tatuarem-se; para os outros povos, no entanto, a tatuagem é um castigo para os criminosos. Os citas consideram bonito que o homem que assassina alguém arranque seu couro cabeludo e leve o cabelo diante de seu cavalo e, após ter recoberto de ouro ou prata o crânio, beba nele e faça libações aos deuses; entre os gregos ninguém iria querer ficar sob o mesmo teto que uma pessoa que tivesse cometido esses atos.[42]

(14) Μασσαγέται δὲ τὼς γονὲας

(14) Os massagetas cortam seus pais em

κατακόψαντες κατέσθοντι, καὶ τάφος κάλλιστος δοκεῖ ἦμεν ἐν τοῖς τέκνοις τεθάφθαι, ἐν δὲ τᾶι Ἑλλάδι αἴ τις ταῦτα ποιήσαι ἐξελαθεὶς ἐκ τῆς Ἑλλάδος κακῶς κα ἀποθάνοι ὡς αἰσχρὰ καὶ δεινὰ ποιέων.

pedaços e comem-nos, e ser enterrado em seus filhos parece-lhes a mais bela sepultura; entre os gregos, se alguém fizesse isso, expulso da Grécia morreria miseravelmente por ter cometido coisas tão feias e terríveis.[43]

(15) τοὶ δὲ Πέρσαι κοσμεῖσθαί τε ὥσπερ τὰς γυναῖκας καὶ τὼς ἄνδρας καλὸν νομίζοντι, καὶ τᾶι θυγατρὶ καὶ τᾶι ματρὶ καὶ τᾶι ἀδελφᾶι συνίμεν, τοὶ δὲ Ἕλλανες καὶ αἰσχρὰ καὶ παράνομα.

(15) Os persas acham bonito que os homens se maquiem como as mulheres, e que tenham relações sexuais com as filhas, mães e irmãs; para os gregos isto é feio e é contra a lei.[44]

(16) Λυδοῖς τοίνυν τὰς κόρας πορνευθείσας καὶ ἀργύριον ἐνεργάσασθαι καὶ οὕτως γάμασθαι καλὸν δοκεῖ ἦμεν, ἐν δὲ τοῖς Ἕλλασιν οὐδείς κα θέλοι γᾶμαι.

(16) Já os lídios consideram bonito que as jovens se prostituam, façam dinheiro e assim se casem; entre os gregos ninguém desejaria desposar tal mulher.[45]

(17) Αἰγύπτιοί τε οὐ ταὐτὰ νομίζοντι καλὰ τοῖς ἄλλοις· τῆιδε μὲν γὰρ γυναῖκας ὑφαίνειν καὶ ἐργάζεσθαι καλόν, ἀλλὰ τηνεῖ τὼς ἄνδρας, τὰς δὲ γυναῖκας πράσσεν ἅπερ τῆιδε τοὶ ἄνδρες. τὸν παλὸν δεύειν ταῖς χερσί, τὸν δὲ σῖτον τοῖς ποσί, τήνοις καλόν, ἀλλ᾽ ἀμὶν τὸ ἐναντίον.

(17) Os egípcios também não consideram bonitas as mesmas coisas que os outros. Pois aqui é bonito que as mulheres teçam e façam trabalhos manuais, mas lá que os homens o façam, e que as mulheres façam aquelas coisas que aqui são para homens. Amassar a argila com as mãos e o trigo com os pés para eles é bonito, mas para nós o certo é o contrário.

(18) οἶμαι δ᾽, αἴ τις τὰ αἰσχρὰ ἐς ἓν κελεύοι συνενεῖκαι πάντας ἀνθρώπως ἃ ἕκαστοι νομίζοντι, καὶ πάλιν ἐξ ἀθρόων τούτων τὰ καλὰ λαβέν ἃ ἕκαστοι ἄγηνται, οὐδέν κα λειφθῆμεν, ἀλλὰ πάντας πάντα διαλαβέν. οὐ γὰρ πάντες ταὐτὰ νομίζοντι.

(18) Penso que, se alguém mandar todos os homens reunirem em um só lugar as coisas que cada um considera feias, e, então, pegarem dentre estas coisas aí juntadas as que cada um tem por bonitas, nada seria deixado para trás, mas tudo seria levado por eles.[46] Pois não têm todos as mesmas opiniões.

(19) παρεξοῦμαι δὲ καὶ ποίημά τι ·
καὶ γὰρ τὸν ἄλλον ὧδε θνητοῖσιν νόμον
ὄψηι διαιρῶν· οὐδὲν ἦν πάντηι καλόν οὐδ᾽
αἰσχρόν, ἀλλὰ ταὔτ᾽ ἐποίησεν λαβών
ὁ καιρὸς αἰσχρὰ καὶ διαλλάξας καλά.

(19) Apresentarei também um poema: *Encontrarás outra lei entre os mortais, se distinguires*[47] *dessa maneira: nada é definitivamente bonito ou feio, mas é o momento*[48] *que torna as mesmas coisas feias e bonitas, transformando-as.*[49]

(20) ὡς δὲ τὸ σύνολον εἶπαι, πάντα καιρῶι μὲν καλά ἐντι, ἐν ἀκαιρίαι δ᾽ αἰσχρά. τί ὧν διεπραξάμην; ἔφαν ἀποδείξειν ταὐτὰ αἰσχρὰ καὶ καλὰ ἐόντα, καὶ ἀπέδειξα ἐν τούτοις πᾶσι.

(20) Diz-se, em geral, que todas as coisas são bonitas no momento certo, mas são feias no momento errado. O que obtive então? Disse que demonstraria que as mesmas coisas são feias e bonitas, e demonstrei em todos estes casos.

(21) λέγεται δὲ καὶ περὶ τῶ αἰσχρῶ καὶ καλῶ, ὡς ἄλλο ἑκάτερον εἴη. ἐπεὶ αἴ τις ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας ὡς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα αἰσχρὸν καὶ καλόν ἐστιν, αἴ ποκά τι αὐτοῖς καλὸν ἔργασται, αἰσχρὸν ὁμολογησοῦντι, αἴπερ τωὐτὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ καλόν.

(21) Sobre o bonito e o feio também se diz que seriam um diferente do outro. Pois, se alguém perguntasse àqueles que sustentam que a mesma coisa[50] é bonita e feia se eles alguma vez fizeram algo bonito, eles terão de admitir que o que fizeram foi feio, se o bonito e o feio forem o mesmo[51].

(22) καὶ αἴ τινά γα καλὸν οἴδαντι ἄνδρα, τοῦτον καὶ αἰσχρὸν τὸν αὐτόν. καὶ αἴ τινὰ γα λευκόν, καὶ μέλανα τοῦτον τὸν αὐτόν. καὶ <αἰ> καλόν γ᾽ ἐστὶ τὼς θεὼς σέβεσθαι, καὶ αἰσχρὸν ἄρα τὼς θεὼς σέβεσθαι, αἴπερ τωὐτὸν αἰσχρὸν καὶ καλόν ἐστι.

(22) E, se conhecem um homem bonito, este mesmo homem é feio; se for branco, é também negro. Se for bonito honrar os deuses, então é feio honrar os deuses, se a mesma coisa é bonita e feia.

(23) καὶ τάδε μὲν περὶ ἁπάντων εἰρήσθω μοι· τρέψομαι δὲ ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ὃν λέγοντι.

(23) E o mesmo deve ser dito por mim em todos os casos; torno, porém, ao que eles dizem.

(24) αἰ γὰρ τὰν γυναῖκα καλόν ἐστι κοσμεῖσθαι, τὰν γυναῖκα αἰσχρὸν κοσμεῖσθαι, αἴπερ τωὐτὸν αἰσχρὸν καὶ καλόν· καὶ τἆλλα

(24) Se a mesma coisa é bonita e feia e é bonito que a mulher se enfeite, então também é feio que a mulher se enfeite. E isso se aplica nos demais casos.

κατὰ τωὐτόν.

(25) ἐν Λακεδαίμονί ἐστι καλὸν τὰς παῖδας γυμνάζεσθαι, ἐν Λακεδαίμονί ἐστιν αἰσχρὸν τὰς παῖδας γυμνάζεσθαι, κὰι τἆλλα οὕτως.

(25) Na Lacedemônia é bonito que as meninas pratiquem ginástica; na Lacedemônia é feio que as meninas pratiquem ginástica; e assim por diante.

(26) λέγοντι δέ ὡς αἵ τινες τὰ αἰσχρὰ ἐκ τῶν ἐθνέων πάντοθεν συνενείκαιεν, ἔπειτα συγκαλέσαντες κελεύοιεν ἅ τις καλὰ νομίζοι λαμβάνεν πάντα κα ἐν καλῶι ἀπενειχθῆμεν. ἐγὼ θαυμάζω αἰ τὰ αἰσχρὰ συνενεχθέντα καλὰ ἐσεῖται, καὶ οὐχ οἷάπερ ἦνθεν.

(26) Dizem que, se reunissem tudo que é considerado feio pelos povos de todas as partes e, em seguida, eles fossem chamados para levar dali o que consideram bonito, todas as coisas seriam levadas embora como bonitas. Eu me espanto que, reunidas as coisas feias, elas venham a ser bonitas, uma vez que não chegaram assim.

(27) αἰ γοῦν ἵππως ἢ βῶς ἢ ὄϊς ἢ ἀνθρώπως ἄγαγον, οὐκ ἄλλο τί κα ἀπᾶγον· ἐπεὶ οὐδ᾽ αἰ χρυσὸν ἤνεικαν, χαλκόν [ἀπήνεικαν], οὐδ᾽ αἰ ἀργύριον ἤνεικαν, μόλιβδόν κα ἀπέφερον.

(27) Ao menos se tivessem trazido cavalos, bois, ovelhas ou homens, com certeza não tirariam algo diferente; nem trazendo ouro, [levariam] ferro; e nem se trouxessem prata, teriam levado chumbo.

(28) ἀντὶ δ᾽ ἄρα τῶν αἰσχρῶν καλὰ ἀπάγοντι; φέρε δή, αἰ ἄρα τις αἰσχρὸν ἄγαγε, τοῦτον αὖ <κα> καλὸν ἀπάγαγε; ποιητὰς δὲ μάρτυρας ἐπάγονται, <οἳ> ποτί ἁδονάν οὐ ποτ᾽ ἀλάθειαν ποιεῦντι.

(28) Levariam realmente coisas bonitas no lugar das feias? Vejamos: se alguém trouxesse um homem feio, poderia levá-lo de volta bonito? Tomam por testemunhas os poetas, mas o propósito de suas obras é o prazer e não a verdade.

3. Περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου

3. Sobre justo e injusto

(1) δισσοὶ δὲ λόγοι λέγονται καὶ περὶ τῶ δικαίω καὶ τῶ ἀδίκω, καὶ τοὶ μὲν ἄλλο ἦμεν τὸ δίκαιον, ἄλλο δὲ τὸ ἄδικον, τοὶ δὲ τωὐτὸ δίκαιον καὶ ἄδικον· καὶ ἐγὼ τούτωι πειρασοῦμαι τιμωρέν.

(1) Duplos discursos são proferidos também sobre o justo e o injusto. Para uns, uma coisa seria o justo e outra o injusto. Para outros, a mesma coisa é justa e injusta. Eu tentarei defender esta última posição. [52]

(2) καὶ πρῶτον μὲν ψεύδεσθαι ὡς δίκαιόν

(2) E, em primeiro lugar, direi que é justo

ἐστι λεξῶ καὶ ἐξαπατᾶν. τὼς μὲν πολεμίως ταῦτα ποιὲν αἰσχρὸν καὶ πονηρὸν ἂν ἐξείποιεν· τὼς δὲ φιλτάτως οὔ· αὐτίκα τὼς γονέας· αἰ γὰρ δέοι τὸν πατέρα ἢ τὰν ματέρα φάρμακον πιὲν καὶ φαγέν, καὶ μὴ θέλοι, οὐ δίκαιόν ἐστι καὶ ἐν τῶι ῥοφήματι καὶ ἐν τῶι ποτῶι δόμεν καὶ μὴ φάμεν ἐνῆμεν;

mentir e enganar. Poder-se afirmar que fazer isto com os inimigos é feio e baixo, mas com os mais próximos não, com os pais, por exemplo. Se o pai ou a mãe precisasse tomar um remédio que não quer, não seria justo colocá-lo em sua bebida ou comida e não contar que está ali?[53]

(3) οὐκῶν ἤδη ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾶν τὼς γονέας καὶ κλέπτεν μὰν τὰ τῶν φίλων καὶ βιῆσθαι τὼς φιλτάτως δίκαιον.

(3) Portanto, mentir para os pais e enganá-los realmente é justo, e também roubar o que é do amigo e usar a força contra os mais queridos.

(4) αὐτίκα αἴ τις λυπηθείς τι τὼν οἰκηΐων καὶ ἀχθεσθεὶς μέλλοι αὑτὸν διαφθείρεν ἢ ξίφει ἢ σχοινίωι ἢ ἄλλωι τινι, δίκαιόν ἐστι ταῦτα κλέψαι, αἰ δύναιτο, αἰ δὲ ὑστερίξαι καὶ ἔχοντα καταλάβοι, ἀφελέσθαι βίαι;

(4) Por exemplo, se um familiar transtornado e abatido com algo estiver prestes a se suicidar com um punhal, corda, ou outro instrumento qualquer, é justo roubá-lo, se for possível? Ou, se se chegar tarde e ele já o tiver em mãos, não é justo usar a força para arrancá-lo dele?

(5) ἀνδραποδίξασθαι δὲ πῶς οὐ δίκαιον τὼς πολεμίως, αἴ τις δύναιτο ἑλὼν πόλιν ὅλαν ἀποδόσθαι; τοιχωρυχὲν δὲ τὰ τῶν πολιτῶν κοινὰ οἰκήματα δίκαιον φαίνεται. αἰ γὰρ ὁ πατὴρ ἐπὶ θανάθωι, κατεστασιασμένος ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν, δεδεμένος εἴη, ἆρα οὐ δίκαιον διορύξαντα κλέψαι καὶ σῶσαι τὸν πατέρα;

(5) E por que não seria justo escravizar os inimigos, se fosse possível capturar toda uma cidade e vendê-la? E parece justo arrombar prédios públicos. Pois, se nosso pai, condenado à morte, estivesse preso, tendo sido pego por inimigos políticos, por acaso não seria justo invadir, roubar-lhes o pai e assim salvá-lo?

(6) ἐπιορκὲν δέ· αἴ τὶς ὑπὸ τῶν πολεμίων λαφθεὶς ὑποδέξαιτο ὀμνύων ἦ μὰν ἀφεθεὶς τὰν πόλιν προδώσεν, ἆρα οὗτος δίκαιά <κα> ποιήσαι εὐορκήσας;

(6) E quanto a perjurar: se alguém, capturado por inimigos, jurasse que, ao ser libertado, trairia sua cidade, acaso faria a coisa certa mantendo sua palavra?

(7) ἐγὼ μὲν γὰρ οὐ δοκῶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὰν

(7) Eu acho que não, o melhor é perjurar e

πόλιν καὶ τὼς φίλως καὶ τὰ ἱερὰ σώσαι <ἂν τὰ> πατρώϊα ἐπιορκήσας. ἤδη ἄρα δίκαιον καὶ τὸ ἐπιορκεῖν. καὶ τὸ ἱεροσυλέν·

salvar a cidade, os amigos e os templos pátrios. Então, na verdade, é justo perjurar. E também pilhar templos -

(8) τὰ μὲν ἴδια τῶν πόλεων ἐῶ, τὰ δὲ κοινὰ τᾶς Ἑλλάδος, τὰ ἐκ Δελφῶν καὶ τὰ ἐξ Ὀλυμπίας, μέλλοντος τῶ βαρβάρω τὰν Ἑλλάδα λαβὲν καὶ τᾶς σωτηρίας ἐν χρήμασιν ἐούσας, οὐ δίκαιον λαβεῖν καὶ χρῆσθαι ἐς τὸν πόλεμον;

(8) deixo de lado os bens de cada cidade, e falo do que é comum a toda a Grécia, como os [tesouros] de Delfos e Olímpia. Se a captura da Grécia pelo barbáro for iminente e a salvação estiver nestas riquezas, não é justo tomá-las e utilizá-las para a guerra?

(9) φονεύεν δὲ τὼς φιλτάτως δίκαιον, ἐπεὶ καὶ Ὀρέστας καὶ Ἀλκμαίων· καὶ ὁ θεὸς ἔχρησε δίκαια αὐτὼς ποιῆσαι.

(9) E matar os mais próximos é justo, como fizeram Orestes e Alcmêon[54]; e o deus fez saber [através do oráculo] que era justo que eles agissem assim.

(10) ἐπὶ δὲ τὰς τέχνας τρέψομαι καὶ τὰ τῶν ποιητῶν. ἐν γὰρ τραγωιδοποιίαι καὶ ζωγραφίαι ὅστις πλεῖστα ἐξαπατῆι ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων, οὗτος ἄριστος.

(10) Tratarei agora das artes e das obras dos poetas. De fato, na pintura e na composição de tragédias, o melhor é aquele que mais engana, criando coisas semelhantes às verdadeiras.

(11) θέλω δὲ καὶ ποιημάτων παλαιοτέρων μαρτύριον ἐπαγαγέσθαι. Κλεοβουλίνης·
ἄνδρ᾽ εἶδον κλέπτοντα καὶ ἐξαπατῶντα βιαίως,
καὶ τὸ βίαι ῥέξαι τοῦτο δικαιότατον.

(11) Quero acrescentar o testemunho de antigos poemas. De Cleobulina:
Vi um homem roubando e enganando com violência,
e agir com violência, isso era o mais justo.

(12) ἦν πάλαι ταῦτα· Αἰσχύλου δὲ ταῦτα·
ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός·
ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ᾽ ὅπου τιμῆι θεός.

(12) Estes versos são muito antigos, os seguintes são de Ésquilo:
De um engano justo, deus não está longe;
Às vezes, um deus honra o momento de dizer mentiras.

(13) λέγεται δὲ καὶ τῶιδε ἀντίος λόγος ὡς ἄλλο τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικόν ἐστιν, διαφέρον ὥσπερ καὶ τὄνυμα οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα. ἐπεὶ αἴ τις ἐρωτάσαι τὠς λέγοντας ὡς τὸ αὐτό ἐστιν ἄδικον καὶ δίκαιον, αἰ ἤδη τι δίκαιον περὶ τὠς γονέας ἔπραξαν, ὁμολογησοῦντι. καὶ ἄδικον ἄρα. τὸ γὰρ αὐτὸ ἄδικον καὶ δίκαιον ὀμολογέοντι ἦμεν.

(13) Um discurso oposto[55] sustenta que uma coisa é o justo e outra o injusto, diferente na realidade assim como no nome. Pois, se alguém perguntasse aos que dizem que a mesma coisa é justa e injusta, se já realizaram algo justo para com seus pais, eles concordariam. Logo, [seria] também algo injusto, pois afirmam que a mesma coisa pode ser justa e injusta.

(14) φέρε ἄλλο δή· αἴ τινα γινώσκει δίκαιον ἄνδρα, καὶ ἄδικον ἄρα τὸν ἀὐτόν (καὶ μέγαν τοίνυν καὶ μικρὸν κατὰ τωὐτόν). καίτοι πολλὰ ἀδικήσας ἀποθανέτω <ἄτε θανάτω ἄξια δια?>πραξάμενος.

(14) E ainda: se se conhece um homem justo, este mesmo homem é, então, injusto (e, com efeito, seguindo o mesmo raciocínio, ele é também grande e pequeno). E os que cometem muitas ações injustas devem morrer[56].

(15) καὶ περὶ μὲν τούτων ἅλις. εἶμι δὲ ἐφ᾽ ἃ λέγοντες ἀξιοῦντι τὸ αὐτὸ καὶ δίκαιον καὶ ἄδικον ἀποδεικνύειν.

(15) Sobre estas coisas já é o bastante. Considero então o que eles dizem acreditando demonstrar que a mesma coisa é tanto justa quanto injusta.

(16) τὸ γὰρ κλέπτεν τὰ τῶν πολεμίων δίκαιον, καὶ ἄδικον ἀποδεικνύειν τοῦτ᾽ αὐτό, αἴ κ᾽ ἀληθὴς ὁ τήνων λόγος, καὶ τἆλλα καττωὐτό.

(16) Pois, o fato de ser justo roubar o que é do inimigo demonstra que a mesma coisa é também injusta, se o discurso deles for verdadeiro; e o mesmo vale para as outras afirmações.

(17) τέχνας δὲ ἐπάγονται ἐν αἷς οὐκ ἔστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. καὶ τοὶ ποιηταὶ οὗτοι ποτ᾽ ἀλάθειαν ἀλλὰ ποτὶ τὰς ἁδονὰς τῶν ἀνθρώπων τὰ ποιήματα ποιέοντι.

(17) Citam as artes, mas nelas não há o justo e o injusto. Os poetas certamente não escrevem seus poemas buscando a verdade, mas para proporcionar prazer aos homens.

4. Περὶ ἀλαθείας καὶ ψευδέος

(1) λέγονται δὲ καὶ περὶ τῶ ψευδέος καὶ τῶ ἀλαθέος δισσοὶ λόγοι, ὧν ὁ μέν φατι ἄλλον μὲν τὸν ψεύσταν ἦμεν λόγον, ἄλλον δὲ τὸν ἀλαθῆ· τοὶ δὲ τὸν αὐτὸν αὖ.

(2) κἀγὼ τόνδε λέγω· πρῶτον μέν ὅτι τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι λέγονται· ἔπειτα δέ, ὅταν λόγος ῥηθῆι, αἰ μὲν ὡς <ἄν?> λέγηται ὁ λόγος οὕτω γεγένηται, ἀλαθὴς ὁ λόγος, αἰ δὲ μὴ γεγένηται, ψευδής ὁ αὐτὸς λόγος.

(3) αὐτίκα κατηγορεῖ ἱεροσυλίαν τω· αἴ γ᾽ ἐγένετο τῶργον, ἀλαθὴς ὁ λόγος· αἰ δὲ μὴ ἐγένετο, ψεύστας. καὶ τῶ ἀπολογουμένω ὥς γε ὁ λόγος. καὶ τά γε δικαστήρια τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ψεύσταν καὶ ἀλαθῆ κρίνοντι.

(4) ἐπεὶ τοι καὶ ἑξῆς καθήμενοι αἰ λέγοιμεν "μύστας εἰμί", τὸ αὐτὸ μὲν πάντες ἐροῦμεν, ἀλαθὴς δὲ μόνος ἐγώ, ἐπεὶ καὶ εἰμί.

(5) δᾶλον ὧν ὅτι ὁ αὐτὸς λόγος, ὅταν μὲν αὐτῶι παρῆι τὸ ψεῦδος, ψεύστας ἐστίν, ὅταν δὲ τὸ ἀλαθές, ἀλαθής (ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος τὸ αὐτό, καὶ παῖς καὶ νεανίσκος καὶ ἀνὴρ καὶ γέρων, ἐστίν).

(6) λέγεται δὲ καὶ ὡς ἄλλος εἴη ὁ ψεύστας λόγος, ἄλλος δὲ ὁ ἀλαθής, διαφέρων τὤνυμα <ὥσπερ καὶ τὸ πρᾶγμα>. αἰ γάρ τις

4. Sobre verdade e falsidade [57, 58]

(1) Discursos duplos são proferidos também acerca do falso e do verdadeiro. Uns dizem que o discurso verdadeiro é diferente do falso. Outros, pelo contrário, afirmam que são o mesmo discurso.

(2) Também eu afirmo isto: primeiro, porque são ditos com as mesmas palavras; depois, porque, quando o discurso é proferido, se o que diz aconteceu tal como é dito, este discurso é verdadeiro; se não aconteceu, este mesmo discurso é falso.

(3) Por exemplo, o discurso que acusa alguém de pilhar um templo: se a ação[59] ocorreu, o discurso é verdadeiro; se não ocorreu, falso. E assim também, certamente, com o discurso de defesa. Ao menos os tribunais julgam o mesmo discurso tanto falso quanto verdadeiro.

(4) Se estivéssemos sentados e disséssemos, um depois do outro: "sou um iniciado"[60], todos diríamos o mesmo, mas somente eu diria a verdade, uma vez que o sou.

(5) É evidente, portanto, que o mesmo discurso, quando nele está presente o falso, é falso, e, quando nele está presente o verdadeiro, é verdadeiro (do mesmo modo que uma pessoa é a mesma, quando criança, jovem, adulta ou velha).

(6) Diz-se também que o discurso falso seria distinto do verdadeiro - diferindo em nome, <e assim também na realidade>. Pois, se alguém perguntasse àqueles que dizem que o

ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας ὡς ὁ αὐτὸς λόγος εἴη ψεύστας καὶ ἀλαθής ὂν αὐτοὶ λέγοντι, πότερός ἐστιν· αἰ μὲν "ψεύστας", δᾶλον ὅτι δύο εἴη· αἰ δ᾽ "ἀλαθὴς" ἀποκρίναιτο, καὶ ψεύστας ὁ αὐτὸς οὗτος. καὶ <αἰ> ἀλαθές τί ποκα εἴπεν ἢ ἐξεμαρτύρησε, καὶ ψευδῆ ἄρα τὰ αὐτὰ ταῦτα. καὶ αἴ τινα ἄνδρα ἀλαθῆ οἴδε, καὶ ψεύσταν τὸν αὐτόν.

mesmo discurso é falso e verdadeiro, qual dos dois é o discurso deles e a resposta fosse: "falso", ficaria claro que seriam dois[61]; se dissessem: "verdadeiro", o mesmo discurso seria falso[62]. E se alguma vez disse algo verdadeiro, ou testemunhou que algo fosse verdade, isso tudo é falso. Se ele conhece um homem verdadeiro, o mesmo homem é falso.

(7) ἐκ δὲ τῶ λόγω λέγοντι ταῦτα, ὅτι γενομένω μὲν τῶ πράγματος ἀλαθῆ τὸν λόγον, ἀγενήτω δὲ ψεύσταν. οὔκων διαφέρει.

(7) De acordo com sua tese, eles dizem que o discurso é verdadeiro, se o acontecimento ocorre, e que é falso, se não ocorre. Portanto, há diferença[63].

(8) αὖθις τὼς δικαστάς, ὅτι <τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ψεύσταν καὶ ἀλαθη> κρίνοντι (οὐ γὰρ πάρεντι τοῖς πράγμασιν)·

(8) E, em relação aos juízes, que julgam <o mesmo discurso verdadeiro e falso> (porque não presenciam os fatos),[64]

(9) ὁμολογέοντι δὲ καὶ αὐτοί, ὦι μὲν τὸ ψεῦδος ἀναμέμεικται, ψεύσταν ἦμεν, ὦι δὲ τὸ ἀλαθές, ἀλαθῆ. τοῦτο δὲ ὅλον διαφέρει.

(9) eles mesmos concordam que é falso [o discurso] no qual se mistura o falso, e verdadeiro aquele em que se mistura o verdadeiro[65]. E isso faz toda a diferença[66].[67]

5. *(1) "ταὐτὰ τοὶ μαινόμενοι καὶ τοὶ σωφρονοῦντες καὶ τοὶ σοφοὶ καὶ τοὶ ἀμαθεῖς καὶ λέγοντι καὶ πράσσοντι.*

5. (1) "Os loucos e os sensatos, os sábios e os ignorantes dizem e fazem as mesmas coisas.

(2) καὶ πρᾶτον μὲν ὀνομάζοντι ταὐτά, γᾶν καὶ ἄνθρωπον καὶ ἵππον καὶ πῦρ καὶ τἆλλα πάντα. καὶ ποιέοντι ταὐτά, κάθηνται καὶ ἔσθοντι καὶ πίνοντι καὶ κατάκεινται, καὶ τἆλλα καττωὐτό.

(2) Em primeiro lugar, eles usam os mesmos nomes: terra, homem, cavalo, fogo e todos os outros. Também fazem as mesmas coisas: sentam, comem, bebem, dormem, e tudo o mais do mesmo jeito.

(3) καὶ μὰν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα καὶ μέζον καὶ μῆιόν ἐστι καὶ πλέον καὶ ἔλασσον καὶ βαρύτερον καὶ κουφότερον. οὕτω γάρ ἐντι ταὐτὰ πάντα.

(3) E, além disso, a mesma coisa[68] é tanto maior quanto menor, mais e menos, mais pesada e mais leve. De forma que as mesmas coisas são tudo[69].

(4) τὸ τάλαντόν ἐστι βαρύτερον τῆς μνᾶς καὶ κουφότερον τῶν δύο ταλάντων· τωὐτὸν ἄρα καὶ κουφότερον καὶ βαρύτερον.

(4) O talento é mais pesado que a mina, e mais leve que dois talentos: portanto, a mesma coisa é mais leve e mais pesada.

(5) καὶ ζώει ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ οὐ ζώει, καὶ ταὐτὰ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι· τὰ γὰρ τῆιδ᾽ ἐόντα ἐν τᾶι Λιβύαι οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύαι ἐν Κύπρωι. καὶ τἆλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί."

(5) O mesmo homem vive e não vive, e as mesmas coisas são e não são: pois as coisas que estão[70] aqui não estão na Líbia, e aquilo que está na Líbia não está no Chipre. E todo o resto conforme o mesmo raciocínio. Consequentemente, as coisas são e não são[71]".

(6) τοὶ τῆνα λέγοντες, τὼς μαινομένως τὼς σοφὼς καὶ τὼς ἀμαθεῖς τωὐτὰ διαπράσσεσθαι καὶ λέγεν, καὶ τἆλλα <τὰ> ἑπόμενα τῶι λόγωι, οὐκ ὀρθῶς λέγοντι.

(6) Os que dizem isso - que os loucos, os sábios e os ignorantes dizem e fazem as mesmas coisas, e as outras coisas que seguem deste raciocínio - não falam corretamente.

(7) αἰ γάρ τις αὐτὼς ἐρωτάσαι αἰ διαφέρει μανία σωφροσύνης καὶ σοφίη ἀμαθίης, φαντί· "ναί."

(7) Pois, se alguém perguntasse a eles se a loucura difere da sensatez e a sabedoria da ignorância, diriam: "sim".

(8) εὖ γὰρ καὶ ἐξ ὧν πράσσοντι ἑκάτεροι δᾶλοί ἐντι ὡς ὁμολογησοῦντι. οὐκῶν, καὶ <αἰ> ταὐτὰ πράσσοντι, καὶ τοὶ σοφοὶ μαίνονται καὶ τοὶ μαινόμενοι σοφοί καὶ πάντα συνταράσσονται.

(8) Pois bem, é evidente que eles concordarão que cada um age de acordo com o que é. Então, se fazem as mesmas coisas, os sábios são loucos, e os loucos são sábios, e todas as coisas assim misturadas confundem-se.

(9) καὶ ἐπακτέος ὁ λόγος πότερον [οἷον] ἐν δέοντι τοὶ σωφρονοῦντες λέγοντι ἢ τοὶ μαινόμενοι. ἀλλὰ γάρ φαντι ὡς ταὐτὰ μὲν

(9) Deve-se também levantar a questão sobre quem fala quando convém, os sensatos ou os loucos. Pois afirmam, quando alguém pergunta, que falam as mesmas coisas,

λέγοντι, ὅταν τις αὐτὼς ἐρωτῆι· ἀλλὰ τοὶ μὲν σοφοὶ ἐν τῶι δέοντι, τοὶ δὲ μαινόμενοι ἃι οὐ δεῖ.

porém, os sábios quando convém, e os loucos quando não convém.

(10) καὶ τοῦτο λέγοντες δοκοῦντι μικρὸν ποτιθῆναι <τὸ> ἃι δεῖ καὶ μὴ δεῖ, ὥστε μηκέτι τὸ αὐτὸ ἦμεν.

(10) Dizendo isto, pensam que acrescentar "quando convém" e "quando não convém" é irrelevante para, deste modo, não ser mais a mesma coisa.

(11) ἐγὼ δὲ οὐ πράγματος τοσοῦτω ποτιτεθέντος ἀλλοιοῦσθαι δοκῶ τὰ πράγματα, ἀλλ᾽ ἁρμονίας διαλλαγείσας· ὥσπερ "Γλαῦκος" καὶ "γλαυκός" καὶ "Ξάντος" καὶ "ξαντός" καὶ "Ξοῦθος" καὶ "ξουθός".

(11) Mas eu penso que as coisas mudam não só com tais acréscimos, mas também quando os acentos são alterados[72]: como *Gláukos* (Glauco) e *glaukós* (branco); *Ksántos* (Xanto) e *ksantós* (amarelo); *Ksúthos* (Xuto) e *ksuthós* (dourado).

(12) ταῦτα μὲν τὴν ἁρμονίαν ἀλλάξαντα διήνεικαν, τὰ δὲ μακρῶς καὶ βραχυτέρως ῥηθέντα, "Τύρος" καὶ "τυρός", "σάκος" καὶ "σακός", ἅτερα δὲ γράμματα διαλλάξαντα· "κάρτος" καὶ "κρατός", "ὄνος" καὶ "νόος".

(12) Estas são diferentes em relação à mudança no acento, as seguintes por serem pronunciadas com a vogal longa ou breve: *Túros* (Tiro) e *tūrós* (queijo); *sákos* (escudo) e *sākós* (estábulo); e há as que diferem por deslocamento de letras: *kártos* (força) e *kratós* (da cabeça); *ónos* (asno) e *nóos* (intelecto).

(13) ἐπεὶ ὦν οὐκ ἀφαιρεθέντος οὐδενὸς τοσοῦτον διαφέρει, τί δή, αἴ τις ἢ ποτιτιθεῖ τι ἢ ἀφαιρεῖ; καὶ τοῦτο δείξω οἷόν ἐστιν.

(13) Portanto, havendo tal diferença sem retirarmos nada, o que diremos se alguém acrescenta ou tira algo? Mostrarei como isto se dá.

(14) αἴ τις ἀπὸ τῶν δέκα ἓν ἀφέλοι, οὐκέτι δέκα οὐδὲ ἓν <ἂν> εἴη, καὶ τἆλλα καττωὐτό.

(14) Se alguém tirasse um de dez, já não seria mais nem dez e nem um; e com as outras coisas também é assim.[73, 74]

(15) τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἦμεν καὶ μὴ ἦμεν, ἐρωτῶ· "τί ἢ τὰ πάντα ἔστιν;" οὐκῶν αἴ τις μή φαίη ἦμεν, ψεύδεται "τὰ πάντα" εἰπὼν. ταῦτα πάντα ὧν πήι ἐστι.

(15) E, sobre o mesmo homem ser e não ser, pergunto: "Ele é em algum aspecto ou em sentido absoluto?" Certamente, se alguém afirma que não é, mente ao responder "em sentido absoluto". Logo, estas coisas são tudo [apenas] em sentido relativo[75].

6. Περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς, αἰ διδακτόν

6. Sobre a sabedoria e a *excelência*[76], se podem ser ensinadas[77].

(1) λέγεται δὲ τις λόγος οὔτ᾽ ἀλαθὴς οὔτε καινός ὅτι ἄρα σοφίη καὶ ἀρετὰ οὔτε διδακτὸν εἴη οὔτε μαθητόν. τοὶ δὲ ταῦτα λέγοντες ταῖσδε ἀποδείξεσι χρῶνται·

(1) Há também um discurso, nem verdadeiro nem novo, que diz que sabedoria e *excelência* não poderiam ser ensinadas nem aprendidas. Os que dizem isso se apóiam nas seguintes provas:

(2) ὡς οὐχ οἷόν τε εἴη, αἴ τι ἄλλωι παραδοίης, τοῦτο αὐτὸν ἔτι ἔχειν. μία μὲν δὴ αὕτα.

(2) Não é possível preservar consigo o que você transmite a alguém. Uma prova é esta.

(3) ἄλλα δέ ὡς, αἰ διδακτὸν ἦν, διδάσκαλοί κα ἀποδεδεγμένοι ἦν, ὡς τᾶς μωσικᾶς.

(3) Outra prova é que, se fosse possível ensinar [sabedoria e *excelência*], haveria professores conhecidos como tais, como os há de música.

(4) τρίτα δέ ὡς τοὶ ἐν τᾶι Ἑλλάδι γενόμενοι σοφοὶ ἄνδρες τὰ αὐτῶν τέκνα ἂν ἐδίδαξαν καὶ τὼς φίλως.

(4) A terceira é que os homens na Grécia que se tornaram sábios teriam ensinado seus próprios filhos e amigos.

(5) τετάρτα δέ ὅτι ἤδη τινὲς παρὰ σοφιστὰς ἐλθόντες οὐδὲν ὠφέληθεν.

(5) A quarta é que há pessoas que já frequentaram os sofistas e não tiraram disso proveito algum.

(6) πέμπτα δέ ὅτι πολλοὶ οὐ συγγενόμενοι σοφισταῖς ἄξιοι λόγω γεγένηνται.

(6) A quinta é que muitos que não se associaram aos sofistas tornaram-se notáveis.

(7) ἐγὼ δὲ κάρτα εὐήθη νομίζω τόνδε τὸν λόγον· γιγνώσκω γὰρ τὼς διδασκάλως

(7) Mas eu considero este discurso demasiado simplista, pois sei que os professores que ensinam letras conhecem-nas

γράμματα διδάσκοντας ἃ καὶ αὐτὸς ἐπιστάμενος τυγχάνει, καὶ κιθαριστὰς κιθαρίζεν. πρὸς δὲ τὰν δευτέραν ἀπόδειξιν, ὡς ἄρα οὐκ ἐντὶ διδάσκαλοι ἀποδεδεγμένοι, τί μὰν τοὶ σοφισταὶ διδάσκοντι ἀλλ᾽ ἢ σοφίην καὶ ἀρετὰν;

(8) [ἢ] τί δὲ Ἀναξαγόρειοι καὶ Πυθαγόρειοι ἦεν; τὸ δὲ τρίτον, ἐδίδαξε Πολύκλειτος τὸν υἱὸν ἀνδριάντας ποιεῖν.

(9) καὶ αἰ μέν τις μὴ ἐδίδαξε, οὐ σαμῆιον· αἰ δ᾽εἷς τις ἐδίδαξε, τεκμάριον ὅτι δυνατόν ἐστι διδάξαι.

(10) τέταρτον δέ αἰ μή τοι παρὰ σοφῶν σοφιστῶν σοφοὶ γίνονται. καὶ γὰρ γράμματα πολλοὶ οὐκ ἔμαθον μαθόντες.

(11) ἔστι δέ τις καὶ φύσις, ἃι δή τις μὴ μαθὼν παρὰ σοφιστᾶν ἱκανὸς ἐγένετο, εὐφυὴς καὶ γενόμενος, ῥαιδίως συναρπάξαι τὰ πολλά, ὀλίγα μαθὼν παρ᾽ ὥσπερ καὶ τὰ ὀνύματα μανθάνομεν· καὶ τούτων τι ἤτοι πλέον ἤτοι ἔλασσον, ὁ μὲν παρὰ πατρός ὁ δὲ παρὰ ματρός.

(12) αἰ δέ τωι μὴ πιστόν ἐστι τὰ ὀνύματα μανθάνειν ἁμέ, ἀλλ᾽ ἐπισταμένως ἅμα γίνεσθαι, γνώτω ἐκ τῶνδε· αἴ τις εὐθὺς γενόμενον παιδίον ἐς Πέρσας ἀποπέμψαι καὶ τηνεῖ τράφοι, κωφὸν Ἑλλάδος φωνᾶς, περσίζοι κα· αἴ τις τηνόθεν τῆιδε κομίξοι,

também eles próprios, e que os professores de cítara tocam cítara. Quanto à segunda prova, que diz não haver professores [de sabedoria e *excelência*] conhecidos como tais; o que ensinam os sofistas senão justamente sabedoria e *excelência*?

(8) E que foram os anaxagóricos e pitagóricos? Quanto à terceira, Policleto ensinou seu filho a fazer estátuas.

(9) E, se alguém não ensinou, isso não prova nada; porém, se um ensinou, isso prova que é possível ensinar.[78]

(10) E a quarta, se, junto aos sofistas sábios, alguns não se tornam sábios, muitos, quando estudantes, sequer aprenderam as letras.

(11) Existe, também, certa disposição natural, graças à qual, alguém que não estudou com um sofista torna-se capaz, por ser de boa índole, de compreender facilmente a maioria dos assuntos, após ter aprendido um pouco junto àqueles com quem aprendemos também a língua[79]; parte desta, na verdade, aprendemos (uns mais, outros menos) um com o pai, outro com a mãe.

(12) E se alguém não acredita que aprendemos a língua, mas que já nascemos sabendo, convença-se a partir disso: se se enviasse uma criança recém-nascida para a Pérsia e ali ela fosse criada, sem ouvir a língua grega, ela falaria persa; e, se se trouxesse uma criança de lá para cá, ela iria

ἑλλανίζοι κα. οὕτω μανθάνομεν τὰ ὀνύματα, καὶ τὼς διδασσκάλως οὐκ ἴσαμες.

falar grego. Assim aprendemos a língua e não sabemos quem foram nossos professores. 80, 81

(13) οὕτω λέλεκταί μοι ὁ λόγος, καὶ ἔχεις ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μέσαν· καὶ οὐ λέγω ὡς διδακτόν ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐκ ἀποχρῶντί μοι τῆναι ταὶ ἀποδείξιες.

(13) Deste modo concluo meu discurso: à sua disposição começo, fim e meio; e não estou dizendo que [sabedoria e *excelência*] podem ser ensinadas, mas que considero aquelas provas insuficientes.

7. *(1) λέγοντι δέ τινες τῶν δαμαγορούντων ὡς χρὴ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ κλάρω γίνεσθαι, οὐ βέλτιστα ταῦτα νομίζοντες.*

7. (1) Alguns oradores dizem que os cargos públicos devem ser atribuídos por sorteio, mas esta não é a melhor maneira de ver as coisas.

(2) αἰ γάρ τις αὐτὸν ἐρωτώιη τὸν ταῦτα λέγοντα, "τί δὴ σὺ τοῖς οἰκέταις οὐκ ἀπὸ κλήρω τὰ ἔργα προστάσσεις, ὅπως ὁ μὲν ζευγηλάτας, αἴ κ᾽ ὀψοποιὸς λάχηι, ὀψοποιῆι, ὁ δὲ ὀψοποιὸς ζευγηλατῆι, καὶ τἆλλα κατὰ τωὐτό;

(2) Deveríamos perguntar a quem fala isso: “Por que não distribuis as tarefas de teus criados por sorteio - de forma que o condutor de bois, caso seja sorteado cozinheiro, cozinhará; enquanto o cozinheiro conduzirá os bois; e assim por diante?

(3) καὶ πῶς οὐ καὶ τὼς χαλκῆας καὶ τὼς σκυτῆας συναγαγόντες καὶ τέκτονας καὶ χρυσοχόας διεκλαρώσαμεν καὶ ἠναγκάσαμεν ἅν χ᾽ ἕκαστος λάχηι τέχναν ἐργάζεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἂν ἐπίσταται;"

(3) E por que não reunimos os ferreiros, os carpinteiros e os ourives e decidimos por sorteio o que devem fazer, obrigando-os a cumprir o ofício sorteado e não aquele que conhecem?”

(4) τωὐτὸν δὲ καὶ ἐν ἀγῶσι τᾶς μωσικᾶς διακλαρῶσαι τὼς ἀγωνιστὰς καὶ ὃ τι χ᾽ ἕχαστος [κα] λάχηι ἀγωνίζεσθαι· αὐλητὰς κιθαριεῖται τυχὸν καὶ κιθαρωιδὸς αὐλήσει· καὶ ἐν τῶι πολέμωι [τὼς] τοξότας καὶ [τὼς] ὁπλίτας ἱππασεῖται, ὁ δ᾽ ἱππεὺς τοξεύσει,

(4) Podemos fazer o mesmo também nas competições musicais - decidimos por sorteio tanto os competidores quanto a modalidade em que cada um irá competir - o flautista talvez toque cítara, e o citarista, flauta. Na guerra, arqueiros e hoplitas cavalgarão, cavaleiros tornar-se-ão arqueiros; assim

ὥστε πάντες ἃ οὐκ ἐπίστανται οὐδὲ δύνανται [οὐδὲ] πραξοῦντι.

todos farão aquilo que não sabem nem são capazes de fazer.

(5) λέγοντι δὲ καὶ ἀγαθὸν ἦμεν καὶ δαμοτικὸν κάρτα· ἐγὼ ἥκιστα νομίζω δαμοτικόν. ἐντὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι μισόδαμοι ἄνθρωποι, ὧν αἴ κα τύχηι ὁ κύαμος ἀπολοῦντι τὸν δᾶμον.

(5) Dizem também que isto seria bom e inteiramente democrático. Já eu penso que não é nada democrático. Pois, nas cidades, há homens inimigos da população que, caso a fava[82] por sorte os designasse, arruinariam o povo.

(6) ἀλλὰ χρὴ τὸν δᾶμον αὐτὸν ὁρῶντα αἱρεῖσθαι πάντᾶς τὼς εὔνως αὐτῶι, καὶ τὼς ἐπιταδείως στραταγέν, ἁτέρως δὲ νομοφυλακὲν καὶ τἆλλα.

(6) É necessário, pelo contrário, que o próprio povo observe e escolha todos aqueles que lhe são favoráveis: os que são aptos para comandar o exército, outros para guardar as leis e os demais.

8. *(1) <τῶ δ᾽ αὐτῶ> ανδρὸς καὶ τᾶς αὐτᾶς τέχνας νομίζω κατὰ βραχύ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι, καὶ <τὰν> αλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι, καὶ δικάσασθαι ὀρθῶς, καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ᾽ ἦμεν, καὶ λόγων τέχνας ἐπίστασθαι, καὶ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων ὥς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκεν.*

8. (1) Considero ser próprio do <mesmo> homem e da mesma arte[83] ser capaz de tratar um assunto com brevidade[84], conhecer a verdade das coisas[85], advogar corretamente, ser capaz de falar em público, conhecer as técnicas dos discursos, e, sobre a natureza de todas as coisas[86], sem exceção, ensinar como é e como veio a ser.[87, 88]

(2) καὶ πρῶτον μὲν ὁ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων εἰδώς πῶς οὐ δυνασεῖται περὶ πάντων ὀρθῶς καὶ πράσσεν;

(2) Em primeiro lugar, quem tem conhecimento acerca da natureza de todas as coisas, como não será capaz também de agir corretamente em todas as situações?

(3) ἔτι δὲ ὁ τὰς τέχνας τῶν λόγων εἰδὼς ἐπιστασεῖται καὶ περὶ πάντων ὀρθῶς λέγεν.

(3) Além disso, quem tem conhecimento das técnicas dos discursos saberá também falar corretamente [89] sobre tudo.

(4) δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς λέγεν περὶ ὧν ἐπίσταται περὶ τούτων λέγεν. <περί> πάντων γ᾽ ἄρ᾽ ἐπιστασεῖται·

(4) Pois quem pretende falar corretamente precisa[90] falar sobre o que conhece. Portanto, conhecerá[91] todas as coisas.

(5) πάντων μὲν γὰρ τῶν λόγων τᾶς τέχνας ἐπίσταται, τοὶ δὲ λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐ<όντων ἐντί>.

(5) Pois conhece as técnicas de todos os discursos, e todos os discursos são sobre todas as coisas <existentes>.

(6) δεῖ δὲ ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ὀρθῶς λέγεν περὶ ὅτων κα λέγοι † < >, καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ ὀρθῶς διδάσκεν τὴν πόλιν πράσσεν, τὰ δὲ κακά τὼς κωλύειν.

(6) Quem pretende falar corretamente precisa conhecer aquilo sobre o que falaria <>[92], e ensinar a cidade, corretamente, a realizar boas coisas e evitar as ruins.

(7) εἰδὼς δὲ γε ταῦτα εἰδήσει καὶ τὰ ἅτερα τούτων· πάντα γὰρ ἐπιστασεῖται· ἔστι γὰρ ταῦτα τῶν πάντων, τῆνα δὲ ποτὶ τωὐτὸν τὰ δέοντα πρασσεῖται, αἰ χρή.

(7) Tendo o conhecimento destas coisas, conhecerá também as coisas diferentes destas, pois irá conhecer tudo. Porque estas coisas fazem parte de todas as coisas, e, em vista do mesmo, aquilo que é preciso será feito, se necessário[93].

(8) κ᾽ ἂν μὴ ἐπιστᾶται αὐλέν, ἀὶ δυνασεῖται αὐλέν, αἴ κα δέηι τοῦτο πράσσεν.

(8) Caso não[94] saiba tocar flauta, sempre terá a capacidade de tocar, se for preciso fazer isto.

(9) τὸν δὲ δικάζεσθαι ἐπιστάμενον δεῖ τὸ δίκαιον ἐπίστασθαι ὀρθῶς· περὶ γὰρ τοῦτω ταὶ δίκαι. εἰδὼς δὲ τοῦτο εἰδήσει καὶ τὸ ὑπεναντίον αὐτῶι καὶ τὰ <ἄλλα αὐτῶι? ἐ>τεροῖα.

(9) Quem é hábil nas contendas judiciais precisa ter conhecimento correto do justo, pois as causas tratam disso[95]. Conhecendo isso, conhecerá também seu contrário e as coisas que lhe são diferentes.

(10) δεῖ δὲ αὐτὸν καὶ τὼς νόμως ἐπίστασθαι πάντας· αἰ τοίνυν τὰ πράγματα μὴ ἐπιστασεῖται, οὐδὲ τὼς νόμως.

(10) Precisa também conhecer todas as leis; é claro que se não vier a conhecer as coisas[96], não conhecerá suas leis.

(11) τὸν γὰρ ἐν μωσικᾶι νόμον τίς ἐπίσταται; ὅσπερ καὶ μωσικάν· ὃς δὲ μὴ μωσικάν, οὐδὲ τὸν νόμον.

(11) Pois, quem conhece a lei[97] da música? Justamente o que conhece música. Quem não conhece música, tampouco conhece sua lei.

(12) ὅς γα <μὰν> τὰν ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίσταται, εὐπετὴς ὁ λόγος ὅτι πάντα ἐπίσταται.

(12) Sem dúvida quem conhece a verdade das coisas[98] conhece todas as coisas; o argumento é simples.

(13) ὃς δὲ <κατὰ> βραχὺ <διαλέγεσθαι δύναται> δεῖ νιν ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι περὶ πάντων· οὐκῶν δεῖ νιν πάντ᾽ ἐπίστασθαι.

(13) Este <capaz de tratar uma questão> com brevidade deve, quando perguntado, dar respostas[99] sobre qualquer assunto. Portanto, precisa conhecer todas as coisas.

9. *(1) μέγιστον δὲ καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα εὕρηται ἐς τὸν βίον μνάμα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς φιλοσοφίαν τε καὶ σοφίαν.*

9. (1) A maior e melhor descoberta já feita é a memória[100], útil para a vida e para todas as coisas, tanto para a busca intelectual[101] quanto para a sabedoria[102].[103, 104]

(2) ἔστι δὲ τοῦτο, ἐὰν προσέχῃς τὸν νοῦν· διὰ τούτω <γὰρ> ἐλθοῦσα ἁ γνώμα μᾶλλον αἰσθησεῖται σύνολον ὃ ἔμαθες.

(2) Isto é possível, se prestares atenção, <pois>, seguindo esse caminho[105], a mente irá perceber mais como um todo o que aprendeste.[106]

(3) δεύτερον, δεῖ μελετᾶν, αἴ κα ἀκούσῃς· τῶι γὰρ πολλάκις ταὐτὰ ἀκοῦσαι καὶ εἶπαι ἐς μνάμαν παρεγένετο.

(3) Segundo, é preciso praticar toda vez que ouvires algo. Pois, ao ouvir e repetir muitas vezes as mesmas coisas, elas ficam na memória.

(4) τρίτον αἴ κα ἀκούσῃς, ἐπὶ τὰ οἶδας καταθέσθαι, οἷον τόδε· δεῖ μεμνᾶσθαι Χρύσιππον, κατθέμεν ἐπὶ τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἵππον.

(4) Em terceiro lugar, colocar[107] o que se escuta com o que já se sabe, como no seguinte exemplo: se é preciso memorizar [o nome] Crisipo, coloca-o com *khrusós* (ouro) e *híppos* (cavalo).

(5) ἄλλο, Πυριλάμπη· κατθέμεν ἐπὶ <τὸ> πῦρ καὶ τὸ λάμπειν. τάδε μὲν περὶ τῶν ὀνυμάτων.

(5) Outro exemplo: colocar [o nome] Pirilampo com *pûr* (fogo) e *lámpein* (brilhar). Procede-se assim em relação a nomes.

(6) τὰ δὲ πράγματα οὕτως· περὶ ἀνδρείας ἐπὶ τὸν Ἄρη καὶ τὸν Ἀχιλλῆα, περὶ χαλκείας δὲ ἐπὶ τὸν Ἥφαιστον, περὶ δειλίας ἐπὶ τὸν Ἐπειόν . . .

(6) Já com as coisas[108], faz-se desta forma: o que diz respeito à coragem, coloca-se junto a Ares e Aquiles; a arte do ferreiro, junto a Hefesto; a covardia, junto a Epeios,...[109]

3.1 NOTAS DE TRADUÇÃO E COMENTÁRIOS

---

[1] Tomo por base o texto grego proposto por Robinson em sua edição de 1979. Possíveis divergências estão indicadas em nota. Devido à quantidade e extensão das notas, recomendo ao leitor uma primeira leitura apenas do texto.

[2] O texto foi conhecido, durante algum tempo, por *Dialékseis*, título dado por Stephanus em 1570, ano em que foi publicado pela primeira vez. Porém, atualmente é denominado *Dissoì Lógoi*, a partir das palavras iniciais do capítulo 1 que se repetem nos capítulos 2, 3 e 4.

[3] Opto pela tradução canônica para facilitar o reconhecimento do texto, creio que o entendimento de *duplo* deve ser "invertido", "inverso" como em um espelho, ainda assim complementares. Entre outras ocorrências, *cf.* Eurípides, *Hipólito*, v. 385 e ss.:

> *aidôs te· dissaì d' eisín, hē mèn ou kaké,*
> *hē d' ákhthos oíkon· ei d' ho kairòs ên saphés,*
> *ouk àn dú' ésten taút' ékhonte grámmata.**
> * e mesmo coisas vergonhosas, que apresentam *duas facetas*: uma delas não é má, a outra é o aniquilamento das famílias, (se a diferença se tornasse clara a tempo, coisas opostas não teriam um só nome). (grifo meu) (Trad. Kury, 2001, p. 111-112)

A estrutura é mais claramente antilógica nos cinco primeiros capítulos.

[4] *Cf.* Eurípides, Fr. 189: *ek pantòs án tis prágmatos dissôn lógōn | agôna theît' àn ei légein eíē sophós* ("Em todos os casos, se a pessoa for inteligente no falar, poderia estabelecer um debate de argumentos duplos" (Trad. Kerferd, *op. cit*., p. 145)); Protágoras DK80 A1: *duo lógous perì pantòs prágmatos, antikeiménous alléllois* (Sobre todas as coisas há dois discursos opostos um ao outro).

[5] Os estudiosos divergem acerca de como interpretar e traduzir o *adjetivo neutro singular* ***substantivado***: neste capítulo, ***tò*** *agathón* e ***tò*** *kakón*. Para Dueso (1996, p. 179), esta forma expressa o valor abstrato de uma propriedade, o *não-aplicado;* todavia sua tradução é "*lo bueno y lo malo*", e não "*el bien y el mal*", embora deixe claro que a interpretação deve ser esta última. Este autor acrescenta que, para "aplicações concretas dessa propriedade", para se referir ao *conjunto*, a forma seria o *neutro plural*: *tà agathá*, "as coisas boas". Assim, a afirmação: "*állo* ***tò*** *agathón, állo* ***tò*** *kakón"* (a antítese), na seqüência, realmente se refere à propriedade abstrata, ao bem e ao mal: "o bem é diferente do mal". Essa afirmação dever-se-

ia ao fato de a antítese acreditar que a tese use os termos da mesma forma, afirmando assim que "o bem e o mal são idênticos", ou por supor que esta seria uma operação efetuável, uma conseqüência do que a tese propõe. Porém, o discurso da tese é "*tò autó estin [_ kakòn kaì _ agathón]"*, não há *substantivação* (*substantificação*) dos termos, mas seu uso é em sentido aplicado, como *adjetivos*, e, portanto, estaria assim constatando a possibilidade de se atribuir diferentes predicados a uma mesma coisa: "a mesma coisa é boa e ruim". De fato, a tese em momento algum usa os termos substantivados, apenas a antítese é que a retoma desta forma. Os contra-argumentos da antítese, neste caso, *reduzem ao absurdo* uma tese que não foi proposta, logo, segundo Dueso, os discursos tratam, por conta do equívoco dos proponentes da antítese, de assuntos diferentes.

Robinson (1979, p. 151) acredita que o *adjetivo neutro singular substantivado* se refira tanto ao universal quanto ao particular; essa ambigüidade seria, então, responsável pelo dissídio. A antítese atribui (propositalmente ou equivocadamente?) à tese a afirmação "***tò*** *agathòn kaì* ***tò*** *kakòn tò autó esti"* em sentido universal: "tudo que é bom e tudo que é ruim é igual", o que a tornaria, no limite, identitária. No entanto, caso a tese tivesse proposto este enunciado só poderia, conforme os exemplos apresentados por ela, tê-lo afirmado em sentido particular: "o que é bom e o que é ruim é idêntico <em relação a certos aspectos>". Segundo esta interpretação, as duas posições estariam falando sobre *a coisa*, sobre algo *concreto* a que se aplica uma dada propriedade, e o conflito dar-se-ia entre atribuição particular (individual) e universal (em conjunto); enquanto a tese proporia que, *em alguns casos*, uma coisa pode ser boa *e* ruim, a antítese ouve isto como: as coisas boas e as coisas ruins são todas iguais, logo, *dá tudo na mesma*, e investe contra as conseqüências que julga absurdas desta suposição, procurando salvaguardar a diferença: as coisas são *ou* isso *ou* aquilo.

Concordo com Dueso (*op.cit*., p. 179), esta colocação de Robinson é confusa. O uso dos *adjetivos neutros substantivados* marca, justamente, a possibilidade de se alçar a discussão da realidade *concreta* para a *abstrata*: "temos a abstração quando o elemento universal, por meio do artigo e de sua força indicativa e demonstrativa, é colocado como algo determinado, tornando-se, assim, portador de um nome [...] e, portanto, 'objeto do pensamento''' (SNELL, 2001, p. 234). Tal processo, que permite "ver a realidade à distância e de cima" (SOLMSEN, 1975, p. 124), é comum em Tucidídes e outros pensadores durante a segunda metade do séc. V a.C. (*cf*. Snell, *op.cit.*, p. 229 e ss. e Solmsen, *op.cit.*, p. 83 e ss.).

Soma-se a esta a questão de a sintaxe grega ser ambígua entre "*x* e *y* é o mesmo" e "a mesma coisa é *x* e *y*", que dá margem a interpretação *equívoca* da tese pela antítese.

Devido aos exemplos apresentadas, Robinson (*op.cit.*, p. 162) observa que a tese pode ser chamada "contextualista": "um e o mesmo evento/ação/estado de coisas irá variar de coloração *moral* de acordo com o contexto". Assim,

> os proponentes da suposta contra-tese […] parecem estar atacando um boneco [*strawman*], já que eles (deliberadamente ou não) interpretam a proposição *tōutón kalòn kaì aiskhrón* como identitária quando ambas as evidências, a própria sintaxe da sentença e os argumentos de 2. 2-20, deixam claro que ela é meramente predicativa. (*idem*).

Dueso, e também Robinson, diferenciam o sujeito pelo uso do artigo: termos substantivados = sujeitos, o que força a leitura da tese como predicativa. Robinson possivelmente está correto ao afirmar (*op.cit.*, p. 163) que o leitor ou ouvinte perspicaz repararia facilmente que as duas posições não se contradizem.

Há, contudo, tradutores que acreditam que tese e antítese versem ambas sobre a qualidade abstrata: "*tò autó estin [_ kakòn kaì _ agathón]*" = "o bem e o mal são o mesmo"; "*állo **tò** agathón, állo **tò** kakón*" = "o bem e o mal são diferentes" (*cf.* 2.1.6 Teses), de forma que, deste ponto de vista, a tese realmente proporia a identificação dos conceitos e a antítese seria de fato uma *contra*-tese.

Algumas escolhas podem ser mais bem justificadas que outras, o mais provável, no entanto, é que, em maior ou menor medida, os próprios gregos convivessem com essas ambigüidades, com a possibilidade delas – consciente ou inconscientemente. Por isso, minha opção foi procurar artimanhas para manter, sempre que possível e quando for o caso, a questão em aberto; tentei produzir um texto em português que apresentasse um nível de complexidade parecido como o do texto grego, isto é, que permitisse que os mesmos questionamentos fossem levantados. Obviamente a intenção não assegura que o objetivo tenha sido atingido. Um exemplo: em português, o adjetivo "bom" e o substantivo "bem" são palavras diferentes, isto significa que traduzir por "o bem e o mal" ou por "o que é bom e o que é ruim" privaria o leitor da ambigüidade, direcionando a forma para o uso *ou* abstrato *ou* aplicado. Por isso, tomei a liberdade de usar o adjetivo "bom" substantivado, tentando com isso *sugerir* as duas acepções: "o bom", a qualidade *abstrata*, e "o que é bom", a *coisa*. Também levei em consideração a tradução corrente de ***tò** kalón* por "o belo", embora *este* termo tenha uma longa história interpretativa e soe já *teórico*. Outra informação interessante é que Platão precisou criar uma expressão para se referir à *forma* (*Forma)* e não ao concreto, e evitar a ambiguidade: *autò **tò** kalón*, "o belo em si, o belo mesmo".

[6] A menção à Grécia é, para Dueso (*op.cit.*, p. 179), um indício da magnitude da polêmica. Além disso, o fato de, neste caso, não serem mencionados argumentos da Academia ou do Liceu reforça a datação do tratado para o fim do século V a.C.

[7] Literalmente, "pelos que filosofam"; no entanto, embora a questão seja incerta, tem-se preferido a acepção ampla: o termo (e apenas ele, não necessariamente a prática, é óbvio), a esta época, ainda não teria adquirido o sentido técnico que foi instituido mais tarde a partir das discussões propostas por Platão. Em favor da acepção ampla, também é dito que visões semelhantes às encontradas no DL estão presentes nas obras de homens como Eurípides e Heródoto, entre outros *não-filósofos*.

[8] Provavelmente, entre estes estaria Sócrates, por preocupar-se com a definição individual de conceitos morais, como o bem e o mal, embora talvez a prática socrática tenha efetuado ainda outra operação possível, mas não necessariamente manifesta, no DL.

[9] Dada a sentença anterior, poder-se-ia supor que a frase completa aqui seria: *toì dè légousin hos* <***tò*** *agathòn kaì* ***tò*** *kakòn*> *tò autó estin* ("dizem que o bom e o ruim são o mesmo"). No entanto, a frase seguinte e os exemplos de 1. 2-10 comprovam que esta posição se compromete apenas com uma sentença predicativa: *tò autó estin* <_ *agathòn kaì* _ *kakón*>. Como sugere Robinson (*op.cit.*, p. 150), poderia haver interesse no efeito paradoxal da ambigüidade acima mencionada entre "*x* e *y* são o mesmo" e "a mesma coisa é *x* e *y*". Conquanto seus argumentos deixem claro a proposição predicativa, a tese ainda *deixaria* sintaticamente a possibilidade da ambigüidade, a antítese *pega este gancho* e refuta a tese "a mesma coisa é boa e ruim" a partir das conseqüências de "bom e ruim serem o mesmo". A tese é mais propriamente (e simplesmente) contextualista ou perspectivista. *Cf.* Aristóteles, *Metaph.*, 1062b 15, em que a sentença predicativa (*tò autò* ..._ *kakòn kaì* _ *agathón*) se refere à consequência relativista da doutrina do homem medida de Protágoras (que resultaria, para ele, na negação do princípio de não-contradição). Mais a frente Aristóteles dirá (1063a 10): "devemos questionar a verdade com base nas coisas que *sempre* se conservam do mesmo modo e não que sofrem alguma mudança." Como se posicionou Aguiar (*op. cit.*, p. 83):

> os DL não querem solucionar a confusão entre o que é essencial e acidental. O caminho tomado pela argumentação do texto anônimo é o do muitas vezes e não o cominho do sempre. Ao se enveredar por uma senda que não busca chegar à essência das coisas, mas ao melhor uso argumentativo, pragmático do *logos*, ele opta por

trabalhar acientalmente, o que é primordial para que possa relativizar suas asserções. E isso é feito sem um juízo de valor ontológico ou normativo.

[10] O uso do optativo é freqüente em lugares onde poderíamos esperar um indicativo depois do verbo principal, *cf.* 1.11; 1.17; 2. 21; 4.6. Robinson (*op.cit.*, p. 154) observa que a intenção do autor pode ser aparentar *neutralidade*, eu acredito que pode ser atenuar a afirmação, colocando-a no nível do potencial. Mas, devido à constância do uso, isso pode simplesmente indicar um *vício de linguagem*.

[11] Esta afirmação confirma que a tese está usando os termos *kalón* e *aiskhrón* de forma predicativa. Com isto, seu propósito seria o de chamar a atenção para o fato de que, a se basear na experiência, diferentes valorações podem ser dadas para a "mesma coisa" de acordo com diferentes situações e perspectivas, em diferentes tempos e lugares.

[12] Acerca dos enunciados em primeira pessoa *cf.* 2.1.6 Teses. Dueso (*op.cit.*, p. 136) acredita que tese e antítese estejam expostas por pessoas diferentes, como numa disputa oratória. Neste caso, a forma antilógica de influência protágorica estaria refletida na construção *a mesma coisa é isso e o contrário disso* presente na tese. Robinson (*op.cit.*, p. 74) sugere que as afirmações em primeira pessoa poeriam ser um elemento retórico característico deste tipo de escrito antilógico. Dessa forma, então, a antilogia estaria entre tese e antítese (nos cinco primeiros capítulos) e se provaria pela complementaridade das duas posições,

[13] *potitíthemai*, "associar-se com, estar a favor, estar ao lado de", contrasta com a construção mais branda usada em 2.2 e 3.1: *peiráomai*, "tentar", com particípio.

[14] Os adjetivos estão, em geral, no neutro singular, eles não mudam a forma concordando com o sujeito; uma tradução mais *literal* seria, portanto, "*x* é uma *coisa* boa" ou "*x* é um bem", e ainda "*x* é bem", mas optei por "x é bom" para deixar o texto mais leve e porque acredito que sejam expressões sinônimas, neste caso. Além disso, é importante destacar que optei por traduzir os adjetivos repetidos sempre que possível pela mesma palavra, isto é, *agathón*, por exemplo, sempre é "bom"; quando, na verdade, eu teria à disposição outras acepções possíveis: agradável, benéfico, propício, conveniente, proveitoso, vantajoso, entre outras. Obviamente que, embora pudesse tornar as frases mais *redondas*, usar uma palavra para cada contexto comprometeria o caráter reiterativo do texto, que joga, justamente, com os diversos

sentidos, com as diferentes *aplicações* de um mesmo termo. A opção por manter esta característica do texto produz por vezes passagens canhestras em português, dificilmente o termo escolhido dá conta de todos os usos do termo grego.

[15] *Cf. Protágoras*, 334a-c: algo variado e multiforme é o bem (*poikílon tí estin tò agathòn kaì pantodapón)*. Depois da fala de Protágoras o público aplaude, como se tivesse sido exposta uma doutrina original e importante (DUESO, *op.cit.*, p. 180). "A doutrina de Protágoras é que o bem não é um objeto nem uma qualidade, mas uma relação. [...] As condutas boas e más não formam para todos e para sempre classes necessariamente disjuntas." (*ibidem*, p. 60).

[16] No original, "na competição do estádio": medida de distância equivalente a 125 pés, ou 206,25 metros.

[17] Esta é a passagem que sugere a datação do texto, ou, ao menos, seu *terminus a quo*.

[18] A derrota dos atenienses e aliados deu-se na batalha de Egospótamos, em 405/404 a.C.

[19] As Guerras Persas ocorreram entre 490-479 a.C. Duas batalhas importantes deram a vitória aos gregos no ano de 479 a.C., a de Platéia e a e Mícale.

[20] Provavelmente, uma referência à expedição mítica conhecida como os Sete contra Tebas, batalha ocorrida entre os filhos de Édipo, quando Polinices marchou de Argos contra Etéocles, que defendia Tebas. O exército argivo foi derrotado, porém, os dois irmãos se mataram em combate.

[21] Os centauros, convidados do casamento do rei dos Lápitas, Peirítoos, tentaram raptar a noiva, Hipodâmeia, e outras mulheres de seus anfitriões. Na batalha que se seguiu, os centauros foram derrotados e expulsos do monte Pélion.

[22] Os Gigantes, *segundo se narra*, rebelaram-se contra os deuses, mas foram derrotados e aprisionados nas profundezas da terra.

[23] Aqui se inicia a antítese, o discurso oposto. Segundo a interpretação de Dueso já mencionada, após a exposição da tese um outro debatedor toma agora a palavra.

[24] *Prâgma*, em sentido geral, remete tanto a "coisa, fato, ação ou evento" como "circunstância ou situação" – daí, "realidade", o conjunto das coisas *reais* (concretas) em oposição aqui aos seus *nomes*.

A relação entre *ónoma*/*prâgma* (nome/coisa) (ou, algumas vezes, *érgon*, ação), paralela à antítese *nómos*/*phýsis* (convenção/natureza), foi um tópico muito recorrente e de extrema importância para os gregos antigos. O entendimento desta relação reflete o pensamento sobre o vínculo *linguagem e realidade*, bem como, em determinado momento, a questão da *significação* dos nomes. *Cf*. Eurípides, *Fenícias*, v. 499 e ss.:

> *ei pâsi tautòn kalòn éphu sophón th' háma,*
> *ouk ên àn amphílektos anthrópois éris·*
> *nûn d' oúth' hómoion oudèn oút' íson brotoîs*
> *plèn* onómasin· *tò d'* érgon *ouk éstin tóde.**
> * Se, para todos, a mesma coisa fosse, por natureza, ao mesmo tempo, boa e sábia, não existiria entre os homens a discórdia de ambígua linguagem. Mas não existe nada idêntico ou semelhante com exceção dos *nomes*; a *coisa* não é assim.

e Aristóteles, *Metaph.*, 1006b 22:

> *tò d' aporoúmenon ou toûtó estin, ei endékhetai tò autò háma eînai kaì mè eînai ánthrōpon* tò ónoma, *allá* tò prâgma. *ei dè mè semaínei héteron tò ánthrōpos kaì tò mè ánthrōpos dêlon hóti kaì tò mè eînai anthrópoi toû eînai anthrópoi, hóst' éstai tò anthrópoi eînai mè anthrópoi eînai · hèn gàr éstai. toûto gàr semaínei tò eînai hén.**
> * mas o ponto em discussão não é saber se o mesmo ente pode a um tempo ser e não ser um homem quanto ao *nome*, e sim quanto ao *fato*. Ora, se 'homem' e 'não-homem' não diferem na significação, evidentemente "não ser homem" outra coisa não significará senão "ser homem"; de modo que "ser homem" equivalerá a "não ser homem", pois tudo será uma coisa só.(Trad. Vallandro, 1969, p. 95).

Um esboço histórico: a concepção arcaica reconhece no nome, considerando a experiência do rito, sua função (in)vocativa, capaz de manifestar ou *introduzir* o ser. Esta valoração da palavra pode ser encontrada atualmente tanto na poesia quanto no folclore popular (crendices e tabus) e em práticas supersticiosas e/ou religiosas (invocações, maldições, entre outras). Aceito como uma *propriedade* do ser que nomeia, possuiria o poder de instaurá-lo (*cf*. Hes., *Teog*., 149).

Ónoma, em Homero, diz-se para o *nome próprio* (*cf. Ilíada*. IX. 515; X. 68; XVIII. 449), a única unidade linguística isolável equivalente a nossa *palavra*, aparecendo em oposição a *érgon* e *prâgma*, entendidos, neste ambiente, primordialmente como ação guerreira; ou oposto à pessoa *mesmo*. A explicação etimológico-semântica dos *onómata*,

principalmente dos deuses, desde esta época torna-se parte da técnica poética, sendo um recurso utilizado por rapsodos, poetas líricos e trágicos. Quando os poemas épicos se tornaram algo como *textos sagrados* para os gregos, a *exegese dos nomes* foi um recurso utilizado na tentativa de explicar o que não era facilmente compreendido, já que os textos apresentavam alguma dificuldade de interpretação dada a disparidade entre a concepção presente neles e a vigente à época, e mesmo por conta do desconhecimento do vocabulário. A crítica e a elucidação destes textos passou a integrar a própria recitação dos mesmos, e a ênfase na explicação das *palavras* deve-se à crença numa verdade oculta nelas, a *análise* desvelava ao público seu sentido profundo e *verdadeiro*, no *nome* subjaziam informações sobre a *coisa*. *Ónoma* passa logo a designar, então, qualquer *nome* (substantivo), sem perder, no entanto, sua característica primeira, impregnando o pensamento sobre a linguagem com a idéia de que qualquer nome é próprio. A necessidade de explicações racionalistas encontra na *etimologia* e na alegoria um modo de proceder sem questionar ou afrontar a tradição. Procedimentos exegéticos baseados na análise do *ónoma* forneciam respostas e, por isso, foram alçados à categoria de ferramentas de reflexão. As possibilidades de relações de cunho cognitivo, ontológico e moral reveladas na análise do nome instauram uma forma de investigação da realidade que tem na linguagem uma via de acesso ao conhecimento. A concepção de que sob cada *ónoma* subjaz a coisa e seu *lógos* ou explicação chegará até Aristóteles e mais além (ELICEGUI, 1977, p. 10).

Heráclito parece ter unido esta concepção de linguagem à prática filosófica. O vínculo *palavra-coisa* é levado a outro nível por ele: a importância da polissemia dos termos usada como argumento para o constante devir do universo; a distinção entre o nível comum da linguagem (*lógos*) presente no discurso cotidiano e o nível profundo (*Lógos*), transmissor e manifestante da sabedoria ligada a organização do universo, deixam entrever a importância que Heráclito ligou à linguagem como desveladora das relações profundas da realidade. Parmênides também ligou grande importância à linguagem na medida em que estava relacionada ao pensar e ao ser. O que é dito se refere ao que é, assim não poderia existir um significado que fosse diferente da realidade. Os nomes seriam expressões *lingüísticas* do ser, ainda que contraditórios não poderiam ser ilusórios. A linguagem comum tornara-se defeituosa e polissêmica por causa das falsas percepções humanas, o ser e a verdade deveriam sobrepor-se à linguagem.

Neste período, a crença no vínculo entre realidade e linguagem e a convicção de que há um nível subjacente à linguagem que permite a explicação da realidade, i.é., conhecer

o nome é conhecer a *coisa*, começa a provocar uma necessidade de ajuste. Delinea-se, desde então, a disposição de *manipular*, *controlar* a linguagem de forma a revelar mais prontamente relações *verdadeiras* com/sobre o real.

"O nome fala a verdade sobre as coisas: *ónoma órnis* - o *nomen* é um *omen* ["o nome é um agouro, presságio"]." (WOODBURY, 1958, p. 155). A idéia de que o *ónoma guarda* o *lógos* de uma coisa *sugere* que o *lógos* de uma coisa corresponda a seu *ónoma*, e *ónoma* então equivalerá à expressão que lhe explica - e assim diferenciar *ónoma* de *prâgma* é também diferenciar uma expressão daquilo (da coisa) a que *se refere*, expressões diferentes *indicam* coisas diferentes, são *onómata* diferentes. Vínculo *ónoma*/*prâgma* e linguagem/realidade. Supondo que esta idéia de vínculo estivesse subjacente ao argumento, uma interpretação possível da passagem do DL (entre outras também possíveis considerando o vínculo) poderia ser: o *ónoma* da coisa boa (qualquer) é *tò agathón* (o bom, o bem), porque este é seu *lógos;* e o *ónoma* da coisa ruim é *tò kakón; tò agathón* e *tò kakón* são *onómata* diferentes, referem-se a (indicam) coisas diferentes no mundo ("o nome é diferente, assim também a realidade"); *tò agathón* e *tò kakón* não são nomes para a mesma coisa, porque então ela teria dois *lógoi* opostos, e não saberíamos mais qual o *lógos* de cada coisa (o que ela *é*, "o que é bom e o que é ruim"). O que já supõe no mínimo uma operação *agathón* → *tò agathón*, do *lógos* ao *ónoma* (dar nome e propriedade); este cálculo possibilitaria novas operações: daí, e de novo, do *ónoma* ao *lógos*, conceito, idéia, *Forma*; e várias escolhas: 1. veracidade do vínculo, só há um *lógos* verdadeiro para cada coisa: é impossível contradizer; 2. descrédito do vínculo; 3. quebra do vínculo: é inevitável não contradizer; 4. imposição do vínculo: não se deve contradizer, etc.

A partir do século V a.C., a racionalização crescente, a consolidação do alfabeto, a difusão da literatura escrita, entre outros fatores históricos, possibilitaram um novo entendimento da linguagem, passível de ser decomposta em elementos (letras e sílabas) não semânticos e de ser analisada em seu valor próprio (uma concepção materialista que está ligada à figura de Demócrito). Demócrito considerou a linguagem arbitrária e fruto de convenção ou instituição, e influenciou (ou acompanhou) os sofistas a desvicularem-na da realidade, atendo-se portanto a questões e potencialidades *lingüísticas* (discursivas, *logológicas*, enfim), evidenciando porém ainda mais problemas epistemológicos. A questão da *orthótes onomáton* ("correção dos nomes") é, nos sofistas, claramente uma discussão acerca da definição para a *correta aplicação pragmática* dos nomes - comparação e escolha do vocábulo mais apropriado ao uso pretendido, orientando a melhor escolha, a mais

adequada ao discurso (ainda que fosse, em Pródico, por exemplo, a procura do *lógos* de cada *ónoma).* Mas torna-se, novamente, em Platão, uma indagação acerca da adequação da linguagem à realidade, de como a primeira pode *representar* a segunda. Em vista de tantos desajustes manifestos, Platão acaba por *desqualificar* a linguagem como *caminho* para se conhecer o real.

[25] O verbo é *diaireûomai*, *cf*. Heráclito, B 1 DK (*diairéon*); Pródico, A 14, A 16, A 17 DK. Pródico era conhecido por seu empenho em distinguir os termos (*diaireîn tôn onomáton*) analisando matizes semânticos dos vocábulos aparentemente sinônimos. Alguns viram neste procedimento um antecedente do método de divisão socrático que tem papel decisivo na dialética platônica. Contudo, ao que tudo indica, o interesse de Pródico estava relacionado ao *uso* correto da linguagem tal como expresso em nota anterior, e não visava inquirir a *essência* correspondente a um determinado nome e dividir cada noção, dicotomicamente, em subespécies, mas demonstrar que não eram sinônimos os termos vulgarmente considerados como tal. (SOUSA; PINTO, 2005, p. 155-156). De qualquer forma, a influência exercida sob Sócrates é bastante provável. A antítese parece usar em seu favor o argumento de que cada coisa possue *um* nome e, inversamente, que cada nome se refere a algo específico - contudo não é este algo específico, a essência, que se busca, dizer o que é o bom e o que é o ruim, mas dizer que bom e ruim são diferentes (1. 17) (mesmo que ninguém tenha dito que eles são iguais). A frase seguinte parece sugerir que a diferença entre *tò kalón* e *tò aiskhrón* implica numa diferença inerente ou necessária entre aquilo que é *kalón* e aquilo que é *aiskhrón*.

[26] De acordo com Dueso (*op. cit.*, p. 153), para quem *hekáteron*, nesta frase, se refere não a *agathón* e *kakón* da frase anterior, mas sim a *tagathón* e *tò kakón* do início de 1,11 – "*Me parece, en efecto, que no sería evidente cuáles son las cosas buenas y cuáles las malas, sino uno y otro (el bien y el mal) fueran lo mismo y no distintos*." O mesmo para Robinson (*op. cit.*, p. 161): "pois *hekáteron* (um e outro) é mais naturalmente 'cada um dos dois componentes da identidade *tò agathòn* e *tò kakón'*(*cf*. 2.21), enquanto a frase imediatamente anterior é, claro, meramente predicativa. A suposta contradição não é de fato uma contradição." Uma coisa é a igualdade entre *ekeîno hó esti kalón* e *ekeîno hó esti aiskhrón* ("aquilo que é bom e aquilo que é ruim") (mesma *coisa*, e *julgamentos* opostos, dependendo de *quem (e quando e como)*); outra, a diferença entre *tò agathòn* e *tò kakón*. Se se tratam de duas coisas, não há contradição.

[27] Dillon e Gergel (2003, p. 405) afirmam que "este argumento revela um descuido primitivo com a diferença entre absoluto e relativo, e lembra o tipo de argumento retratado por Platão como tendo sido alardeado por uma figura tal como Eutidemo." Acredito que seja isto mesmo, *revelar*, demonstrar artifícios argumentativos, porém, de como o descuido pode ser utilizado: com tais e tais argumentos comprobatórios se gera um consenso: a mesma coisa pode ser boa e ruim; outros argumentos, e o acordo é conduzido, através da anuência de que o bom e o ruim sejam diferentes, a opinião contrária: a mesma coisa não pode ser boa e ruim - alça-se a argumentação do relativo para o *absoluto*, refuta-se uma conseqüência *suposta* e assim a premissa anterior.

[28] O texto apresentado por Diels é*: εἶπον δή μοι, ἤδη τύ τι τοὶ γονέες ἀγαθόν ἐποίησαν;* - "diga-me, seus pais já lhe fizeram alguma coisa boa?". Robinson (*op. cit.*, p. 156) diz manter a versão dos Mss., o sentido seria: é ilógico restringir as atitudes para com os pais a atitudes *boas*, já que atitudes de natureza contrária, isto é, *ruins*, seriam igualmente *boas*.

[29] Para Kranz (1937) e Ramage (1961) (apud Robinson, *op. cit.*, p. 156), de 1.12 a 1.17 teríamos o fragmento de um diálogo genuinamente socrático, ainda que primitivo e mal elaborado.

[30] Uma típica preocupação socrática era a definição dos termos, principalmente morais, *cf.* Aristóteles, *Metaph.*, 987b 1-5. Como já mencionado anteriormente, nota 25, este interesse socrático é possivelmente um desdobramento do método de distinção de sinônimos aparentes de Pródico.

[31] A antítese não chega a *defender* sua posição, explicando por que, ou como, o bom é diferente do ruim (*o bem do mal*), apenas produz uma réplica à posição anterior, evidenciando problemas nos quais acredita que ela implicaria. Esta é uma tática comum também nos diálogos socráticos de Platão, as asserções refutadas são conclusões do próprio Sócrates acerca de doutrinas de seus adversários.

[32] *cf.* notas 25 e 5.

[33] Perceba os movimentos da antítese, veja 1.16 e 2.1 e compare com o modo como a antítese passa de uma sentença de identidade (1.12) a uma sentença predicativa (1.14), usa os dois tipos na mesma seção (1.16), e termina com uma sentença predicativa explícita e uma de identidade encoberta (1.17). O mesmo em 2. 20, 21, 22 e 24, como se não houvesse diferença entre os dois tipos de sentença. Poderia ser ingenuidade do autor, mas, como já foi várias vezes suposto neste trabalho, um propósito propedêutico não deve ser descartado. A intenção poderia ser evidenciar aos alunos os *problemas* envolvidos numa argumentação deste tipo, em que operações ela se apóia, mais que de fato supor que esta argumentação *realmente* refute a tese, instruí-los na detecção de raciocínios falaciosos. (ROBINSON, *op. cit.*, p. 77, 150,151). Isso reforçaria a afirmação tantas vezes feita em defesa dos sofistas, contra Platão, de que eles estavam conscientes dos limites (do alcance) das estratégias discursivas que propunham.

[34] O sentido mais de acordo com os contextos apresentados seria: decente e vergonhoso ou adequado e inconveniente, isto é, moral e/ou socialmente aceito e não.

> *Perì kaloû* significa, à letra, 'sobre o belo', mas o vocábulo grego *kalós* tem também a conotação valorativa, no plano moral, do que é 'bom', e *aiskhrós* tem o significado pejorativo de 'vil', 'indecoroso'. Também se usa, na linguagem vulgar, a oposição 'bonito/feio', num sentido próximo do antes indicado. (Sousa; Pinto, *op. cit.*, p. 288)

[35] "De fato" traduz *tò sôma*. Aqui a oposição *ónoma/prâgma* é substituída por *ónoma/ sôma*, o que reforça a existência de uma contraparte *objetiva* do nome como um argumento para a distinção, tal como existiria a *pessoa* a quem se refere seu nome. Acerca da discussão deste capítulo centrar-se especialmente em ações e não em objetos físicos, que seriam mais facilmente a contraparte dos *onómata*, Robinson (*op. cit.*, p. 162) observa que os termos em discussão *tò kalón* e *tò aiskhrón* devem ser entendidos como "*noun-phrases*", i. é., expansíveis em frases como: ekeîno *hó esti kalón/aiskhrón*. Tal como argumentei na nota 24.

Taylor (1911, p. 103) menciona a aproximação de *sôma* com *idéa (eîdos* ou *idéē)*, ambas ao lado de *phýsis* em oposição a *ónoma* e *nómos*, um sentido que persiste, segundo o autor, em Platão e Aristóteles.

[36] *Cf*. Platão, *Phaedr*. 230e ss. e *Symp*. 183d.

[37] *Cf*. Heródoto, 1. 203; 3. 101; Xenofonte, *Anab*. 5. 4. 33; Platão, *Hipp. Mai*. 299a.

[38] Para o homem é feio, mas para a mulher é *muito* feio: o grau superlativo do adjetivo marca a diferença.

[39] Algumas afirmações etnológicas dadas pelo autor coincidem com passagens de Heródoto, no entanto, detalhes e até mesmo informações gerais que aparecem no DL não se encontram no historiador. Isso poderia sugerir que ambos tenham trabalhado com fontes mais antigas. Em nota indico algumas passagens que podem ser comparadas.

[40] *grámmata*.

[41] *Cf*. Eurípides, *Electra* 815 ss.

[42] *Cf*. Hdt. 4. 65, 66.

[43] *Cf*. Hdt. 1. 216; 4. 26; 3. 38.

[44] *Cf*. Hdt. 3.31; Xenofonte, *Mem*. 4. 4. 20.

[45] *Cf*. Hdt. 1.93.

[46] *Cf*. Hdt. 3. 38, 7. 152.

[47] O verbo é *diairéō*, *cf*. nota 25.

[48] *ho kairós*.

[49] Estes versos costumam ser atribuídos a Eurípides, *cf.* Robinson, *op. cit.*, nota *ad loc*.

[50] Enunciado explícito, *tò autò prâgma*.

[51] Perceba a reformulação do enunciado, transformando os termos predicados em sujeitos da oração.

[52] Também sobre o tema, *cf*. [Platão *sp*.], *Perì dikaíou*; Xenofonte, *Cyrop*. 1.6.26 ss.; Platão, *Res*. 331b-d, *Leg*. 860 c-e;

[53] A extrema correspondência, inclusive literal, entre passagens deste capítulo e o diálogo de Sócrates e Eutidemo retratado por Xenofonte, *Memorab*. 4. 2. 14 *ss*. instiga os estudiosos a buscar a fonte e origem dessa discussão, no entanto, a questão é incerta e três são as possibilidades defensáveis: seria Sócrates; o próprio autor do DL; ou outro pensador mais antigo. (*cf*. Robinson, *op. cit.*, nota *ad. loc*. com bibliografia mencionada).

[54] Ambos mataram a própria mãe para vingar o pai.

[55] *antíos lógos*.

[56] Passagem complicada, Diels propõe: *καὶ <αἰ> λέγοιτο ʽπολλὰ ἀδικήσας ἀποθανέτωʼ, ἀποθανέτω <καὶ πολλὰ καὶ δίκαια δια>πραξάμενος*. “Se fosse dito: ‘que morra aquele que cometer muitas injustiças’, que morra também o que fez muitas coisas justas.”

[57] *Pseúdeos* é genitivo do substantivo *pseûdos* e não do adjetivo *pseudés*, cujo neutro singular não é encontrado em escritos mais antigos, *cf*. LSJ[9], *s.v. Alatheías* pode ser genitivo do substantivo *alátheia* (dórico para *alétheia*), mas também uma variante para *tò alathés*, *cf*. Robinson, *op. cit.*, p. 190. Para *tò pseûdos* oposto a *tò alathés* ver adiante 4.5 e Platão, *Euthyd*. 272b, *Gorg*. 505e, *Resp*. 382d., entre outros.

[58] C*f*. Platão, *Euthyd*., 283a e *ss*. (acerca de qualquer enunciado ser verdadeiro); Aristóteles, *Soph. El*., 178b 24 e ss. (acerca de uma proposição ser falsa e verdadeira), *Cat*. 4a 23 - b 13 (acerca de asserções e opiniões admitirem os contrários).

[59] *érgon*. A retomada desta afirmação pela antítese em 4.7 usa o termo *prâgma*, traduzido então por “acontecimento”.

[60] *Cf*. 3.1.3 Autor, acerca de tomar *mústas* não por iniciado mas pela corruptela de algum nome próprio, como *Simmias*.

[61] Se dissessem que é falsa sua afirmação de que "o discurso verdadeiro e o falso são o mesmo", então, o discurso verdadeiro e o falso não seriam o mesmo, seriam dois.

[62] Para o argumento da autorrefutação, *peritropē*, empregado desde a antiguidade contra afirmações relativistas atribuídas aos sofistas ver Platão, *Euthyd*. 286c, *Theae*. 171; Demócrito, DK 68 A114.

[63] As seções 7 e 8 são complicadas e podem estar corrompidas ou apresentar lacunas, sigo o texto proposto por Blass, conforme Dueso (*op. cit.*, p. 138 e 191). A passagem seria uma réplica ao proposto pela tese em 4.3, que fala de *um mesmo* discurso e cita a prática dos tribunais. A antítese pretende demonstrar (4.7) que do próprio argumento deles se segue que são *dois* discursos distintos, um falso e outro verdadeiro.

[64] Uma das interpretações dessa passagem poderia ser que a antítese deturpa o que a tese diz em 4.3, acreditando que despreze o julgamento dos juízes: já que eles não presenciam os fatos, não podem dizer se há correspondência. Mas a tese parece simplesmente afirmar que um mesmo discurso, expresso com as mesmas palavras, será ora verdadeiro, ora falso, a depender dos eventos, o que seria *comprovado* pela prática dos tribunais.

O texto e a tradução de Robinson são:

> *(7) ἐκ δὲ τῶ λόγω λέγοντι ταῦτα, ὅτι γενομένω μὲν τῶ πράγματος ἀλαθῆ τὸν λόγον, ἀγενήτω δὲ ψεύσταν. οὐκῶν διαφέρει <ἐρέσται> (8) αὖτις τὼς δικαστὰς ὅ τι κρίνοιντο (οὐ γὰρ πάρεντι τοῖς πράγμασιν)**
>
> ** And in accord with their thesis they say that a statement is true if (8) the event to which it refers took place, but false if it did not. It is therefore important to ask jurymen in their turn what their* judgment *is (jurymen, of course, not being personally present at the events)* (ROBINSON, 1979, p. 124-125).

[65] Também os juízes reconheceriam que são dois discursos diferentes. Isso, além de reforçar a antítese, poderia ter sido dito no intuito de salvaguardar a prática jurídica, já que a antítese supõe (*cf.* nota anterior) que a tese a possa estar questionando.

[66] Para a tradução, cf. Platão, *Alc. i*, 109b; *Leg*. 944c.

[67] Centradas neste capítulo, mas como leitura do tratado mesmo, apresento ainda duas posições. Kneale, mostrando a reflexão sobre problemas de lógica formal antes de Aristóteles:

> [O DL] é obviamente parte de um prolongado debate sobre a possibilidade de falsidade e contradição. Como o fragmento está mutilado é impossível saber bem de que se trata, mas parece que *o autor defende que é possível não só fazer afirmações contraditórias* (antilégein*) mas mesmo sustentar em diversos contextos, duas teses plausíveis que se contradizem uma à outra.* Para o provar desenvolve uma série de antinomias, cada uma com uma tese e uma antítese. De interesse especial é a quarta antinomia na qual o autor mostra que é possível sustentar ambos os lados de uma contradição sobre verdade e falsidade. Na tese ele tenta mostrar que a verdade e a falsidade são idênticas [*sic*] citando o exemplo de uma forma verbal, e.g., 'Sou um iniciado' que é verdadeira quando dita por A e falsa, quando dita por B. Deste argumento é, no entanto, possível tirar a conclusão de que não é a expressão verbal (a frase) que pode ser verdadeira ou falsa. Estes predicados têm que ser aplicados àquilo que é expresso pela frase, i. é., a afirmação ou a proposição. Podemos ter aqui a origem da distinção estóica entre *phóne* e *lektón*. Este argumento estabelece o mesmo princípio acerca das noções de verdadeiro e de falso que o argumento do *Eutidemo* acerca de validade, nomeadamente que estas noções não podem ser ligadas a simples esquemas verbais. (KNEALE; KNEALE, *op. cit*., p. 18, grifo meu)

E Rossetti, abordando o que chama de *relativismo fenomenológico* de Protágoras, do DL e de outros textos sofísticos, diferenciando este relativismo de um pessimismo epistemológico por evidenciar-lhe o "desacordo respeitoso"

> que reconhece a dignidade das opiniões que não partilhamos, sobretudo a dignidade dos julgamentos descritivos e das opiniões que se apóiam sobre experiências pessoais diretas e imediatas, e que não se estende a opiniões que não se sustentam, por exemplo à opiniões intencionalmente caluniosas que inventam e falsificam dados existentes (ROSSETTI, 1986, p. 200-201),

considera nosso texto exemplar da "*souplesse*" deste relativismo:

> a análise [no DL] é enriquecida pela possibilidade de se estabelecer a falsidade de um julgamento descritivo quando o fato a descrever é, em geral, inequívoco. Mas o autor do DL contempla outros recursos também, e se nos três primeiros capítulos ele adere manifestamente [sic] ao relativismo da 'verdade', em outro, no quinto, ele nos assegurará que há casos em que o julgamento bem pode ser manifestamente falso: por exemplo, não podemos reivindicar que o homem normalmente (convencionalmente) sentado está de pé, ou que *ónos* seja a mesma coisa que *nóos*. A flexibilidade deste relativismo me parece então notável. (ROSSETI, *op.cit*., p. 201)

[68] O enunciado é explicíto: *tò autò prâgma*.

[69] A julgar pelos exemplos dados, essa afirmação resumiria as possibilidades de se atribuir diferentes predicados a *uma mesma coisa*, isto é, todos eles seriam possíveis: a mesma coisa é *potencialmente* qualquer coisa. O enunciado, no entanto, contém a já mencionada ambigüidade entre "*x é y*" e "*y é x*", tendo sido, por conta disso, traduzido muitas vezes por

---

“tudo é o mesmo” - que na verdade é a conseqüência *inversa* que a antítese imputa a tese para assim poder refutá-la.

[70] *Ser, estar, existir e haver* é o mesmo verbo em grego, por isso esse exemplo serve para confirmar a afirmação imediatamente anterior.

[71] As coisas (físicas) = *tà prágmata são/estão/existem* e *não são/não estão/não existem* (em algum lugar ou de alguma forma). A confusão provém da ambigüidade gerada pelo duplo sentido do verbo *ser*: ser-existencial e ser-predicativo, entre ser *absolutamente* e ser *em algum aspecto*. A considerar os exemplos, a afirmação se daria em sentido relativo, no entanto, sua forma é ambígua e dá margem à falácia conhecida como *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* que assim é explicada por Aristóteles: “ocorre quando o que se predica em parte é tomado como se fosse predicado de forma absoluta, [...] pois não é o mesmo *ser alguma coisa* (*ti*) e *ser absolutamente* (*aplôs*)” (*Soph. El*. 166b 38-167a 3).

[72] Temos ao mínimo duas leituras para a conexão entre as passagens 5.10 e 5.11, com diferentes resultados: Sousa e Pinto (*op. cit.*, p. 295), Robinson (*op. cit.*, 129 e notas *ad loc*) e Sprague (1968, p. 163) dão, mais ou menos, a seguinte interpretação: acrescentam "quando convém" e "quando não convém", mas as *coisas* não se alteram com isso, mas quando se muda o acento (etc.). Robinson (*idem*) acredita num equívoco: para a tese, o "quando convém" e "quando não convém" (o contexto) (ex. falar vaca para vaca, e vaca para cavalo) indicaria se quem fala (as mesmas palavras) é louco ou sensato; já a antítese supõe que o acréscimo estaria pressupondo uma mudança no *significado*, por isso sustentará que somente uma modificação na *palavra* poderia alterá-lo, somente outra palavra indica outra coisa. Também Desbordes (1987, p. 40-42) apóia sua argumentação em interpretação semelhante a esta, com uma diferença no tom: o contexto *poderia* fazer crer que não é mais a mesma coisa, mas, em matéria de linguagem, a mudança tem que se dar na *palavra*,

> duas palavras são diferentes não porque se *referem* a coisas diferentes, mas porque possuem *sentidos* diferentes, e esta diferença está marcada na *matéria* mesma das palavras por uma diferença concreta, quão pequena for. [...] Tratando-se de linguagem, a resposta à questão ‘o mesmo ou o outro’ é inteiramente interna e desligada de toda relação com o mundo exterior. (*ibidem*, p. 41)

Já a minha leitura, assim como a de Mittman, Ribeiro e Targa (2008, p. 28) e Gagarin e Woodruff (1995, p. 305), diz, mais ou menos: acrescentam "quando convém" e "quando não

convém" e isso muda a coisa, *eu* acho que as coisas se alteram sim, não só com isso, mas também quando se muda o acento (etc.). De forma que os loucos e os sensatos não falam a mesma coisa. De minha parte, tal leitura está de acordo com a argumentação da antítese em 4.6, 4.7 e 4.9, quando conclui, utilizando as colocações da tese, que o enunciado verdadeiro é diferente do falso, e também de acordo com a conclusão da antítese em 5.13: acrescer ou retirar algo muda a coisa - seria o mesmo argumento de 4.9, algo como: de acordo com sua tese, eles dizem que os sensatos falam quando convém, e os loucos quando não convém. Portanto, há diferença." Em 2.23, a antítese sustentou que se a mesma coisa é bonita e feia, então, *na Lacedemônia* é bonito que as meninas pratiquem ginástica, e *na Lacedemônia* é feio que as meninas pratiquem ginástica, de forma que a manutenção do complemento *na Lacedemônia* demonstra que se está falando da *mesma coisa*, e daí que a mesma coisa não possa ser bonita e feia. Dito de novo, isto não refuta o que a tese diz, porque ela mantém o complemento. O *equívoco* permanece entre a visão relativista, perspectivista, ou contextualista, da tese e a leitura *em bloco* da antítese.

[73] *Cf.* Platão, *Crátilo*, 432a-b:

> *Crátilo*: Mas tu percebes muito bem, Sócrates, que quando atribuímos aos nomes, de acordo com a gramática, as letras *a* e *b*, ou qualquer outra letra, se acrescentarmos ou subtrairmos ou deslocarmos uma, não poderemos dizer que escrevemos o nome, embora incorretamente; não escrevemos de jeito nenhum, pois o que nessa mesma hora surgiu foi outro nome, uma vez introduzidas todas aquelas modificações. *Sócrates*: É preciso ver, Crátilo, se não estamos considerando o assunto por um prisma errado. *Crát.*: Como assim? *Sóc.*: É bem possível que se passe conforme dizes com o que só existe necessariamente, ou não existe, por meio de números. O número dez, por exemplo, ou outro qualquer que te aprouver: se acrescentares ou suprimires alguma coisa, tornar-se-á imediatamente outro número; [...] (Trad. Nunes, 1980, p. 182).

[74] Desbordes (*op. cit.*, p. 41) chama a atenção para a antiguidade desta quadripartição: mutação (acentos, duração), metátese (ordem das letras), adição e subtração, atribuída geralmente aos estóicos.

[75] Réplica a 5.3. A interpretação de Dueso e Robinson é que a antítese aceita que "as mesmas coisas sejam tudo", mas apenas de maneira relativa (*pēi*), *secundum quid*, e não de maneira absoluta (*tà pánta*), *simpliciter*. Esta distinção, no entanto, construída pelos exemplos da tese, parece ser justamente a consideração que a leva à proposição de 5.3, *cf.* nota 68. A tese, ao que tudo indica, não efetua a operação relativo → absoluto. A antítese com essa afirmação, por vetar que se alce a discussão do relativo para o absoluto, poderia autorrefutar-se, pois foi

este o procedimento por ela adotado; para que fosse uma refutação válida, a operação teria que estar manifesta na tese. Por outro lado, vetar o procedimento relativista ainda salvaguarda a validade de seus argumentos não-relativistas.

[76] Costuma-se traduzir *areté* por *virtude*, termo que evitei usar por acreditar que possa transmitir um conceito cristão de castidade e/ou correção. Na discussão apresentada no *Protágoras* de Platão acerca da possibilidade ou não do ensino de *areté*, discussão esta que se assemelha em muitos pontos a aqui apresentada no DL, o que está em jogo, pela visão sofística, é a possibilidade de através do ensino tornar um homem influente, capaz de tomar decisões adequadas e ser honrado pelos demais, recebendo distinção e reconhecimento público, bem como posição de destaque no governo da cidade; e, pela visão socrática, a desconfiança de que o ensino que vem de fora não pode incutir qualidades superiores num homem. A tradução por *virtude*, me parece, poderia vir a desmerecer o debate. O ponto de contato dar-se-ia entre o entendimento socrático-platônico de *areté* como *virtude* da alma, essencialmente moral, e o uso que indica a *competência*, daí virtude, nas artes e em política. A tradução por *excelência*, ainda que não dê conta de todas as ocorrências, tenta manter a ligação com *áristos* (*o melhor*, superlativo de *agathós*) e a relação com o domínio de uma *tekhné*, um saber fazer, e segue Cassin (2005, p. 336).

[77] O título aparece em Diels e Kranz.

[78] Nesta seção (6.9), sigo o texto de Diels e Kranz. O texto e a tradução propostas por Robinson são:

> *καὶ ἂν μέν τις μὴ διδάξῃι, οὐ σαμῆιον· αἰ δ᾽ ἔστι διδάξαι, τεκμάριον ὅτι δυνατόν ἐστι διδάξαι.**
> * *Even if an individual man does* not *teach <his own wisdom> nothing will have been proved; but if he* is *able to teach it, there is your proof that it is* possible *to do so*. (ROBINSON, 1979, p. 133).

A proposta de Diels e Kranz simplifica a colocação do autor e parece estar de acordo com construções presentes em 6.10 e 6.12. De qualquer forma, tal como a de Robinson, é uma conjectura não totalmente corroborada pelos Mss. e pode ser criticada. Também Dueso (*op. cit.*, p. 194) segue Diels e Kranz, sem, contudo, mencionar que o faz.

[79] *Tà onúmata* (lit. *os nomes, as palavras)*. Duas ocorrências na seção seguinte: 6.12.

[80] *cf.* Platão, *Protagoras*, 327e - 328a:

> Agora, você age com desdém, caro Sócrates, porque todos, cada qual na medida dos seus próprios meios, são professores de excelência, embora ninguém, a seus olhos, se encontre em condições de ensiná-la. Ou ainda, é como se você procurasse por alguém capaz de ensinar a falar o grego, pois também não lhe pareceria que só existe um mestre [...]. (Trad. Cassin, 2005, p. 345)

[81] Desbordes (*op. cit*., p. 36) assim interpreta esta passagem:

> Reconhece-se uma prova banal da 'convenção' que rege a linguagem [...]. Mas nosso autor faz melhor [...]: a linguagem não é uma emanação das coisas, mas [também] não é mais uma propriedade da raça e do sangue - não se fala espontaneamente [...], mas por imitação do entorno, qual for. A linguagem é uma propriedade difundida por toda uma comunidade, ela é a mesma para todos e não se pode atribui-la a ninguém. É um fenômeno autônomo, independente das coisas, mas independente também da pessoa que a emite, que não é mais que um suporte temporário.

[82] O sorteio era feito usando-se favas.

[83] Dueso (*op. cit.*, p. 196) propõe: *<ἐπισταμένω> ἀνδρὸς κατὰ τὰς αὐτὰς τέχνας...* - "*Siguiendo el critério de las propias técnicas, considero que un hombre experto se define por su capacidade para...*". Segundo este autor, *katà tàs autàs tékhnas* está presente em todos os Mss., tendo sido alterado por Blass. A tradução que ele fornece, no entanto, me parece inapropriada. Mesmo assim, o texto original permanece incerto e parece pouco adequado concluir, com base apenas nesta passagem, algo definitivo sobre o capítulo, tal como sustentar que se defenda aí a *onisciência*. Creio que da interpretação desta frase, até o momento insatisfatória, dependeria um melhor entendimento do propósito deste capítulo.

[84] *dialégesthai katà brákhu* - fica a dúvida acerca da necessidade de aproximar esta habilidade com o procedimento geralmente adotado por Sócrates nos chamados diálogos socráticos de Platão; Dueso (*op. cit*., p. 197): "*dialogar con preguntas y respuestas breves*"; e Robinson (*op. cit*., p. 137): "*to converse in brief questions and answers*". Numa breve consulta à tradução do *Protágoras* de Platão feita por Lombardo e Bell (1997, p. 746-790), diálogo em que o *modo* de tratar um assunto torna-se motivo de debate, percebe-se que as ocorrências dos compostos do verbo *dialégomai* são preferivelmente traduzidas por compostos do verbo *to discuss*, sem qualificação (assim em 337a, 335d, 347e, 348b, por exemplo). Em 336 c, onde se evidencia o procedimento socrático em comparação à longa exposição feita por Protágoras,

prefere-se uma tradução qualificada: *dialectical discussion*; e apenas o enunciado explícito "*dialegésthō erōtôn te kaì apokrinómenos*" é então traduzido por "*let him engage in* a question-and-answer dialogue". Ver adiante 8.13.

[85] *prágmata*.

[86] *hápanta*.

[87] Dueso (*op. cit.*, p. 171-176) e Taylor (1911, p. 127) acreditam que o capítulo defenda posições socráticas acerca das qualidades do político; Robinson (*op. cit.*, p. 77, 80 e 81) descreve o capítulo como uma listagem das qualidades de um político-orador exemplar, e sugere um propósito propedêutico sofístico por trás da aparência paradoxal das asserções aí apresentadas, asserções estas que se assemelham às apresentadas no *Eutidemo* de Platão.

Observe que no decorrer do capítulo as competências listadas na primeira seção são tratadas aparentemente em seqüência inversa.

[88] *cf*. Platão, *Euthyd*. 293-297 (Eutidemo e Dionisodoro lançam mão de diversos sofismas para demonstrar a Sócrates que todos conhecem todas as coisas, se conhecerem apenas uma); *Gorg*. 456-459 (Górgias discorre sobre o poder da retórica e menciona que o orador é capaz de falar sobre todas as questões); *Soph*. 232b e *ss*. (discussão acerca da capacidade do sofista de discutir e conhecer qualquer assunto), sugere-se comparar principalmente as seguintes passagens:

Soph. 232d 1-2	DL 8.6, 8.9, 8.10
Soph. 232c 8-10	DL 8.1 (fim)
Soph. 232b 11-12, 232e 3-4	DL 8.1, 8.3, 8.5, 8.13, (in.)
Soph. 234c 4	DL 8.1, 8.12
Soph. 232c 4-5	DL 8.1, 8.2

[89] O advérbio grego *orthôs* contém a mesma ambigüidade que o português *corretamente* - falar *apropriadamente* e falar *com exatidão, com veracidade*. Dentro do ambiente sofístico, falar ou advogar corretamente pode exprimir também a idéia de falar persuasivamente, obtendo êxito na causa.

[90] *deî*. Possivelmente há interesse na ambigüidade entre "tem o dever de" e "tem que", sendo condição necessária e portanto inversamente óbvia, podendo funcionar como argumento

falacioso ligado à seção anterior: para falar corretamente é preciso conhecer o assunto sobre o qual se fala; quem tem o conhecimento das técnicas discursivas fala corretamente sobre tudo; logo, conhece tudo. Aparece também em 8.6, 8.9, 8.10 e 8.13.

[91] Dueso (*op. cit.*, p. 197) sugere: "*En efecto, tratará de conocer todas las cosas*". "Futuro expressando uma necessidade mais que um fato, também em 8. 7."

[92] Segundo Robinson (*op. cit.*, p. 230) os Mss. indicam uma lacuna de 4 ou 5 linhas aqui.

[93] Esta passagem é uma das mais difíceis do tratado, não há certeza acerca do texto correto muito menos de como deve ser interpretado, e os resultados são os mais díspares possíveis: Dueso (*op. cit.*, p. 198): *ἔστι γὰρ ταὐτὰ τῶν πάντων, τῆνα δὲ ποτὶ τωὐτὸν τὰ δέοντα πράσσεσθαι χρή* - "*Pues todos los seres humanos llevan a cabo los mismos actos, pero es preciso hacer aquello que es conveniente en relación com un mismo acto*."; Robinson (*op. cit.*, p. 138-139): *ἔστι γὰρ ταῦτα τῶν πάντων, τῆνα δὲ ποτὶ τωὐτὸν τὰ δέοντα παρέξεται, αἰ χρή*. - "*For these <objects of knowledge> are part of all <objects of knowledge>, and the exigency of the situation will, if need be, provide him with those <other objects>, so as to achieve the same end*"; Diels e Kranz (1960, p. 416): *ἔστι γὰρ ταὐτὰ τῶν πάντων τῆνα, <ὁ> δὲ ποτὶ τωὐτὸν τὰ δέοντα πράξει, αἰ χρή* - "Estas coisas são as mesmas em todos os casos. E ele fará o que deve, diante do mesmo caso, se for preciso." (Trad. Mittman, Ribeiro e Targa, 2008). Eu sigo o texto proposto por Robinson, porém, mantenho *πρασσεῖται*, presente nos Mss. (conforme informação presente nas três edições mencionadas). Uma tradução semelhante a minha é dada por Gagarin e Woodruff (1995, p. 308): "*For these things belong to all things and, if necessary, he will accomplish the other things that need to be done*." Para a interpretação dada pelos autores citados, ver notas *ad loc*.

[94] A negação está presente em todos os Mss., porém, foi eliminada na edição de Diels (DUESO, *op. cit.*, p. 198).

[95] Dueso substitui *ταὶ δίκαι* por *τὰ δίκαια* – "*pues con esto tienen que ver las acciones justas*." – que, segundo ele, está em todos os manuscritos. Sua leitura é que o conhecimento da justiça (*tò díkaion*) é a condição para conhecer as ações justas (*tà díkaia*): "O duplo nível 'justiça-

ações justas' ou 'beleza-coisas belas' é uma exigência tipicamente platônica.". (DUESO, *op. cit.*, p. 176).

[96] *prágmata*.

[97] *nómos* pode significar também "melodia".

[98] *prágmata*.

[99] *Cf*. Platão, *Gorg*. 449b:

> Sōkrátēs. *Âr' oûn ethelésais án, ô Gorgía, hósper nûn dialegómetha, diatelésai tò mèn erōtôn, tò d' apokrinómenos, [...] allá ethélēson katà brakhù tò erōtômenon apokrínesthai.* Gorgías. *[...] peirásomaí ge hōs dia brakhutátōn. [...] mēdéna àn en brakhutérois emoû tà autà eipeîn.* *
> * Sóc. Górgias, estarias disposto a continuar conversando como estamos fazendo agora, perguntando umas vezes e respondendo outras? [...] queira responder com brevidade às perguntas. Górg. [...] tentarei responder com a máxima brevidade. [...] ninguém seria capaz de dizer as mesmas coisas em menos palavras que eu. (Trad. baseada em Calonge, 1999)

[100] O autor parece se referir, de acordo com as seções seguintes, mais propriamente à arte da memória (mnemotécnica ou mnemônica) que à *faculdade* de memorização. Uma memória treinada era de vital importância para os oradores na antiguidade e tornou-se parte do estudo formal de retórica, *cf. Ad Herennium* (tratado anônimo composto em I a.C.), III, 28-40, inclusive esta passagem, dedicada à memória, inicia-se com um elogio parecido àquele do DL: "Passemos agora ao tesouro das coisas inventadas e à guardiã de todas as partes da retórica: a memória." (Trad. Faria; Seabra, 2005, p. 181). Esta obra, descrita por Yates (1984, p. 5) como a principal e única fonte completa para o estudo da arte da memória tanto no mundo grego quanto latino, voltará a ser citada, pois sua discussão sobre memória de coisas e memória de palavras, papéis dados a lugares e imagens, esclarece detalhes deste pequeno capítulo do DL.

[101] "*es philosophían*", *cf*. nota 6. A tradução de Robinson (1979, p. 141) para a frase é: "*for both general education and practical wisdom*". *Cf.* Élio Aristides (DK 79 1): "*filosofia* designava uma espécie de amor pelo belo e um estudo relativo aos discursos, não nesta orientação atual, mas como uma educação em geral." (Trad. Sousa; Pinto, 2005, p. 52)

[102] A menção à sabedoria é, para Dueso (*op. cit.*, p. 199), prova de que este capítulo faça parte da estrutura conceitual dos quatro últimos, que, segundo ele, tratam do conceito de ciência, sendo, em conjunto, a parte positiva do que chama tese B, a antítese, cuja influência seria nomeadamente Sócrates.

[103] Este é o capítulo que se pode mais facilmente relacionar com Hípias, a quem foi atribuída uma memória invulgar, entre muitas outras habilidades, bem como o desenvolvimento de técnicas específicas que constituíam matéria de ensino, *cf*. Platão (*Hipp. Min*. 368d 6-7 e *Hipp. Mai*. 285e), Filostrato (*V. Soph.* 1.11.1) e Xenofonte (*Symp*. 4.62). Contudo, é no mínimo questionável que ele fosse o *único* a possuir e ensinar estas técnicas.

Para uma leitura que vê neste capítulo uma abordagem inovadora da memória no ambiente ético-político, traçando seu caminho desde a obra dos antigos poetas à sua valoração dentro da *paideía* sofística, ver Aguiar, 2006, p. 87-93 e Detienne, 1988, *passim*. Lembrando que Cícero (I a.C.), no seu *De oratore*, apresenta um relato de como o poeta Simônides (séc. VI-V a.C.) teria inventado a arte da memória.

[104] Desbordes (*op. cit.*, p. 35 e ss.) cita este capítulo como um exemplo do interesse do autor do DL pela linguagem:

> trata-se de tornar consciente o processo da memória que está na base mesmo da competência lingüística: a linguagem não é uma justaposição ao infinito de palavras isoladas, irredutíveis umas às outras; pode-se estabelecer entre elas relações, começar a esboçar uma rede, um sistema. E um sistema baseado nas propriedades materiais das palavras, aquelas que se pode manipular à vontade. (*ibidem*, p. 36)

[105] Robinson (1979, p. 141 e 239) traduz por: "*following this course*", i.é., o curso de memorização que estaria descrito nas seções seguintes.

[106] A ordem de algumas palavras entre as seções 2 e 3 está alterada em comparação com o texto proposto por Diels e Kranz.

[107] O verbo é *katatíthemi* e poderia ser traduzido por "relacionar" ou "associar", no entanto, considerando o que os tratados remanescentes mais antigos nos dizem sobre a arte da memória, a tradução literal por "colocar" parece adequada. De fato, a mnemônica é descrita pelos romanos como a técnica de organizar *arquitetonicamente* lugares (*loci*) na memória, e dispor, então, ordenadamente, neste *espaço* mental as imagens (*imagines*) daquilo a ser

lembrado: “A memória artificial constitui-se de lugares e imagens. [...] Por exemplo, se queremos guardar na memória um cavalo, um leão ou uma águia, será preciso dispor suas imagens em lugares determinados.” (*Ad Herennium*, III, 29. Trad. Faria; Seabra, 2005, p. 183). Sobre a arte da memória na antiguidade, *cf.* Yates, 1984. p. 1-49.

[108] Novamente a distinção *ónoma/prâgma*, *cf.* nota 23. Aqui os exemplos parecem opor nomes próprios a substantivos comuns, no entanto, a distinção possivelmente se dá entre memorização de palavras, nomes (*onómata*) e memorização de coisas (*prágmata*). Esta divisão aparece exposta nos tratados posteriores que versam mais longamente sobre a arte da memória, tal como o anônimo *Ad Herennium*, e as obras *De oratore* de Cícero e *Institutio oratoria* de Quintiliano. No *Ad Herennium* (III, 33) é dito que há dois tipos de *imagens*, uma para coisas (*res*), outra para palavras (*verba*): *coisas* são os próprios casos, um assunto inteiro, o tema do discurso, que deve resumir-se em imagens; *palavras* são seqüências ordenadas de palavras (uma poesia, por exemplo), e o método parece sugerir a semelhança sonora para construção da imagem.

Minha tradução de *perì andreías* nesta seção por “o que diz respeito à coragem” (da mesma forma, em elipse, e deixando margem para alguma ambigüidade, com *perì khalkeías* - arte do ferreiro - e *perì deilías* - covardia) pode ter (re)forçado a comparação entre os tratados, assim *coisas* não seriam os substantivos apresentados (coragem, arte do ferreiro, covardia), mas teria o sentido ampliado do que é *relativo a*. Esperaria-se, para esta tradução, *tà perì andreías*.

Desbordes (*op. cit.*, p. 36) acredita que esta divisão, entre memória de palavras e memória de coisas, testemunhe o desejo de fazer da linguagem um objeto autônomo.

[109] A indicação de que o texto prossegue além deste ponto é dada pelos Mss.. Não se sabe, todavia, quanto foi perdido.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, G. *Ambivalência e Relativismo nos* Dissoì Lógoi. 130f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. v. 2. London: Routledge, 1979.

BLANCHÉ, R. *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russel*. Lisboa: Edições 70, 1985.

BLASS, F. Eine Schrift des Simmias von Theben? *Jahrbücher für Classische Philologie*, p. 739-740, 1881.

BETT, R. The Sophists and Relativism. In: *Phronesis*, v. 34, n. 2, p. 139-169, 1989.

CALONGE, J. (Trad.) Gorgias [Platão]. In: *Platón. Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

CASEVITZ, M.; CHARPIN, F. L'heritage gréco-latin. In: BÉDARD, E.; MAURAIS, J. (ed.) *La norme linguistique*. p. 45-68 . Paris: Le Robert, 1983.

CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. São Paulo : Ed. 34, 2005

CLASSEN, C. J. The Study of Language amongst Socrates' Comteporaries. In: _____ (org.) *Sophistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976

CONLEY, T. M. Dating the so-called *Dissoi Logoi*: A cautionary note. *Ancient Philosophy*, n. 5, p. 59-65, 1985.

DESBORDES, F. Aux origines de la linguistique: l'exemple des *Dissoi Logoi*. In : MELLET, S. (org.) *Études de linguistique generale et de linguistique latine* : offertes en homage a Guy Serbat. Paris : La sociètè pour l'information grammaticale, 1987.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannche VerlagsBuchhandlung, 1960. vol. 2

DILLON, J.; GERGEL, T. L. *The Greek Sophists*. London: Penguin, 2003.

DUESO, J. SOLANA (ed.) *Protagoras de Abdera. Dissoi logoi*: textos relativistas. Madrid: Akal, 1995.

DÜMMLER, F. *Akademika*. Giessen : 1889

DUMONT, J. P. *Les Sophistes*.Paris : PUF, 1969.

DUPRÉEL, E. *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1980.

ELICEGUI, E. GANGUTIA. *Introducción a la Lexicografía griega*. Madrid: [?], 1977

FARIA, A. P. C.; SEABRA, A. (Trad.) *Retórica a Herênio* [Cícero]. São Paulo: Hedra, 2005.

GAGARIN, M.; WOODRUFF, P. *Early Greek political thought from Homer to the sophists*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

GAGARIN, M. Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric. In: WORTHINGTON, I. *Persuasion: Greek rhetoric in action.* London: Routledge, 1962.

GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungs ideal des eu legein in seinem Verhaltniss zur Philosophie des 5. Jahrhundert*. Stuttgart: Teubner, 1965 (1912).

GROTE, G. *A History of Greece*. London: J. M. Dent & Sons, 1907.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

JONES, P. V. (org.) *O mundo de Atenas*: uma introdução à cultura clássica ateniense. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KENNEDY, G. A. *A new history of classical rhetoric*. Princeton: PUP, 1994.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 1990.

KNEALE, W.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

KRANZ, W. Vorsokratisches IV. Die sogennanten Dissoì Lógoi. In: CLASSEN, C. J. (org.) *Sophistik*. Darmstadt: Wiss. Buch., 1976.

LEVI, A. J. On two-fold statements. *American Journal of Philology*, n.61, p. 292-306, 1940.

LESKY, A. *História da Literatura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LOMBARDO, S.; BELL, K. (Trad.) Protagoras. In: COOPER, J. M. (ed.) *Plato. Complete Works.* Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

MAZZARINO, S. *Il pensiero storico classico* I. Bari: 1966.

MITTMAN, A.; RIBEIRO, L. F. B.; TARGA D. C. *Discursos Duplos*. Tradução. 2008. Submetido a publicação.

MULLER, R. *Introduction à la Pensée des Mégariques*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1988.

_____. Sophistique et démocratie. In: CASSIN, B. (ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: J. Vrin, 1986.

NATALI, C. Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias. In: CASSIN, B. (ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: J. Vrin, 1986.

NEHAMAS, A.; WOODRUFF, P. (Trad.) Phaedrus. In: COOPER, J. M. (ed.) *Plato. Complete Works.* Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

NUNES, C.A. (Trad.) *Crátilo* [Platão]. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PIQUÉ, A. *Sofistas. Testemonios y fragmentos*. Barcelona: Bruguera, 1985.

POHLENZ, M. *Aus Platos Werdezeit*. Berlin: 1913.

RAMAGE, E. S. An early trace of socratic dialogue. *American Journal of Philology*, n. 82, p. 418-424, 1961.

RIBEIRO, L. F. B. Um Antifonte Múltiplo. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, n.4, p. 96-106, 2008.

ROBINSON, T. M. *Contrasting arguments. An edition of the Dissoi Logoi*. New York: Arno Press, 1979.

ROSSETTI, L. La certitude subjective inébranlable. In: CASSIN, B. (ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: J. Vrin, 1986.

ROSTAGNI, A. Un nuovo capitolo della retórica e della sofistica. *Studi Italiani di Filologia Clássica*. n. 2, Florença, p. 148-201, 1922.

SANTOS, F. B. dos. (Trad.) *Filoctetes. Sófocles*. São Paulo: Odysseus, 2008.

SEGAL, C. P. Gorgias and the Psychology of the Logos. In: *Harvard Studies in Classical Philology,* Cambridge, v. 66, p. 99-155, 1962.

SOLMSEN, F. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

SOUSA, A.A.A. de; PINTO, M. J. V. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

SNELL, B. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

SPRAGUE, R. K. *Dissoi Logoi* or *Dialexeis*: Two-Fold Arguments. *Mind*, v. 47, 1968.

TAYLOR, A. E. *Varia Socratica:* First Series. Oxford: James Parker & Co., 1911.

TORDESILLAS, A. L'instance temporelle dans l'argumentation de la premiére et de la seconde sophistique: La notion de *kairós*. In: CASSIN, B. (Dir.) *Le Plaisir de Parler*. *Études de sophistique comparée.* Paris: Minuit, 1986.

TEICHMÜLLER, G. *Litterarische Fehden Im vierten Jahrhundert vor Chr*. v. 2. Breslau, 1884.

TRIEBER, C. Die *Dialékseis*. *Hermes*, n. 27, p. 210-248, 1892.

UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*. Milano: Bruno Mondadori, 1996

_____. *Sofisti. Testimonianze e frammenti III*. Florencia: La Nuova Italia Editrice, 1961

WOODBURY, L. Parmenides on Names. In: ANTON, J.P.; KUSTAS, G.L. (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*. New York: New York Press, 1958.

WOODRUFF, P. Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias. In: LONG, A. A. (Ed.) *The Cambridge companion to early Greek philosophy*. Cambridge: CUP, 1999.

YATES, *The Art of Memory*. 1984

ZELLER, E. *Socrates y los sofistas*. Trad. Armengol, J. R. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo