

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

ELIANA BORGES FLEURY CURADO

O MOVIMENTO SOFISTA
E O ENSINO DA *ARETÉ*

Goiânia
2010

ELIANA BORGES FLEURY CURADO

O MOVIMENTO SOFISTA E O ENSINO DA *ARETÉ*

Tese apresentada para obtenção de título de Doutor em Educação junto ao Programa de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, sob orientação do prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.

Goiânia
2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

Curado, Eliana Borges Fleury.

Estudo do movimento sofista, com ênfase no ensino da
virtude / Eliana Borges Fleury Curado - 2010.

131 f. : figs, tabs.

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás,
Educação, 2010.

Bibliografia.

1. Sofística – Goiás (Estado) 2. Virtude. I. Título

ELIANA BORGES FLEURY CURADO

O MOVIMENTO SOFISTA
E O ENSINO DA *ARETÉ*

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção de grau de Doutor, aprovada em _____ de _____ de _____, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho
Presidente da Banca

Prof. Dr. José Ternes

Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto

Prof. Dr. Cristóvão Giovanni Burgarelli

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

À minha família.

Agradecimentos

Não há palavras que possam expressar meu agradecimento ao Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho, de quem fui aluna neste programa, pela valiosa orientação na composição deste trabalho. A paciência, o zelo, a ampla erudição, a gentileza, a incansável dedicação ao ofício de ensinar e a grande sabedoria de vida são qualidades de muito poucos, e o Prof. Ildeu reúne todas elas.

Meus sinceros agradecimentos se estendem aos professores José Ternes e Pedro Adalberto G. de Oliveira Neto, que gentilmente cederam parte de seu tempo para, em duas ocasiões, avaliar este trabalho e contribuir com sugestões para sua melhoria. Sem o auxílio de ambos, este trabalho certamente não teria sido possível.

Agradeço também aos professores Cristóvão Giovanni e Marcos Aurélio Fernandes, que se prontificaram a ler e avaliar este trabalho.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos professores Ged Guimarães, Sílvia Zanolla e Cristóvão Giovanni, de quem tive a honra de ser aluna neste programa, pelo muito que me ensinaram.

*A mais importante de todas as
atividades humanas é a educação.*

Antífon

Resumo

Os sofistas gregos, que viveram no século V a.C., intitulavam-se “mestres de virtude” ou, mais propriamente, “mestres de *areté*”. O propósito desta pesquisa é investigar o termo “*areté*” em suas acepções possíveis, seu significado específico no movimento sofista e o sentido restritivo que lhe confere o filósofo Platão. Por fim, discutir-se-á a possibilidade do ensino da *areté*.

Assim, demonstrar-se-á que o termo recebeu sentidos diversos ao longo da história da Grécia, o que resultou, no século V a.C., em duas acepções fundamentais: a sofística, em conformidade com a herança cultural de Homero e Hesíodo, de excelência cívica e excelência moral ligada ao esforço pessoal e o valor atribuído ao trabalho, e o filosófico, de defesa de virtudes como a verdade e a bondade.

Intitulando-se mestres de virtude, os sofistas afirmavam, por extensão, que o ensino de virtude não somente é possível, como também é desejável. Por outro lado, Platão defendia que não se pode ensinar alguém a ser uma boa pessoa. Minha intenção é mostrar que o conceito de *areté*, no movimento sofista e na tradição filosófica, não tinha o mesmo campo semântico.

Os sofistas atribuíram, ao mesmo tempo, um sentido geral do termo *areté* e entendimentos distintos do tipo específico de excelência que os jovens deveriam desenvolver, ligados a modos distintos de apreender a educação e o que convinha ensinar. Platão compreendeu a *areté* como unidade, o que o levou a criticar a tradição homérica e sua influência no movimento.

Quando os sofistas afirmavam ser possível ensinar alguém a ser melhor, não tinham em vista uma acepção moral de *areté*, conforme a escola socrática, mas sim a aplicação prática do conceito, a saber, o sucesso pessoal.

Pode-se afirmar, a título de conclusão, que a crítica de Platão aos sofistas, embora procedente *per se*, permanece externa ao movimento, pois afirma um sentido de *areté* que não está presente nele, e não poderia estar.

Abstract

The Greek sophists, who lived in the fifth century B.C., named themselves as “teachers of virtue” or, more precisely, “teachers of *areté*”. The purpose of this research is to investigate the term “*areté*” on its possible meanings, its specific meaning in the sophistic movement and the restrictive sense used by Plato. Finally, we will discuss the possibility of the teaching of *areté*.

Therefore, I will demonstrate that the term received different senses along the history of Ancient Greece which eventually resulted, in the fifth century B.C., in two fundamental meanings: the sophistic one, in conformity of the Homeric and Hesiodic traditions, of civic excellence and moral excellence related to personal effort and the value of work; the philosophical one, related to virtues as truth and kindness.

While qualifying themselves as teachers of virtue, the sophists maintain that the teaching of *areté* is possible and desirable. On the other hand, Plato defends that we can not teach someone to be a good person. I assume that the concept of *areté* didn't receive, in the sophistic movement and in the philosophical tradition, exact the same meaning.

The sophists gave multiple and, at the same time, particular senses to the concept of *areté*. Although related to a general conception, their distinct understandings on the specific kind of civic excellence the pupils should accomplish resulted in different ways to perceive the function of education and what they should teach. Plato understood *areté* as unity, which brought him to criticize not only the Homeric tradition, but also their influence on the sophists.

So, when the sophists say they can teach someone to become a better person, they are not implying the moral sense of *areté*, following the Socratic school, but otherwise the practical use and sense of the expression, that's to say, personal success.

We can assume, eventually, that the critics of Plato on the sophistic movement, although correct *per se*, remain estranged to the movement, as long as they sustain a sense of *areté* that is not actually familiar to the sophists, and not even could be.

Sumário

Introdução.....	11
1. O movimento sofista	19
2. <i>Areté</i> e sofística	53
3. Mestres de <i>areté</i>	83
Considerações finais	121
Bibliografia	127

Introdução

O pensamento ocidental começa com os gregos. A civilização grega clássica, cujo engenho fez surgir, com os pré-socráticos, a filosofia e a ciência e contribuiu com o desenvolvimento das artes em geral, da matemática, da política e da medicina, é também o berço da pedagogia. Primeiros pedagogos da história, os sofistas exerceram grande influência sobre a cultura, a política e a educação gregas.

Não obstante, herdamos o termo sofista como ilustração de uma postura moral e epistemológica indigna de um intelectual sério¹. Os ataques de Platão aos sofistas têm-nos influenciado a tratá-los, em contraste com os pré-socráticos, como figuras sinistras, ovelhas negras do mundo antigo. “Deste modo”, afirma Romeyer-Dherbey, “a imagem da sofística apareceu-nos através de uma distorção, em que os sofistas figuram como os eternos vencidos de antemão, que, se existem, é por terem errado”².

A rejeição ao movimento é motivada pelos juízos de Platão e Aristóteles, pelo fracasso da democracia ateniense, pela hegemonia do Cristianismo sobre outros modos de compreensão da realidade e, por fim, pela reduzidíssima bibliografia primária, o que nos obriga a considerá-los quase que somente pelo testemunho de seus adversários. Este último fato, contrariamente ao que em geral acontece, deveria levar-nos ao menos a suspender o juízo sobre o movimento.

Entretanto, no último século esse quadro começou a modificar, embora o termo sofista, na linguagem popular, ainda carregue muito da conotação vexatória imposta por Platão. Os sofistas são agora reconhecidos, ao menos por parte da comunidade acadêmica, como tendo um valor intrínseco que vai além do fato de terem permitido que o gênio de Platão e de Aristóteles se tornasse mais evidente em contraste com o movimento.

A influência dos sofistas sobre a cultura grega é enorme, e não pode ser negada, mesmo por aqueles que negam o seu valor. Como bem disse Zeller, pode-se afirmar que uma figura de destaque em um regime político particularmente cruel

¹ Ilustra essa herança o livro *Como vencer um debate sem precisar ter razão - em 38 estratégias*, de Arthur Schopenhauer (Rio de Janeiro: Topbooks, 1997).

² Romeyer-Dherbey, s/d, p. 9.

seja mau, mas não se pode negar sua importância³. Boa parte dos grandes homens do século V a.C., em todas as áreas de produção humana, foram alunos dos sofistas. Foram seus alunos Péricles (cerca de 495 a.C. - 429 a.C.), governante de Atenas, o historiador Tucídides (cerca de 460-400 a.C.), o escultor Fídias (490-431 a.C.), o comediógrafo Aristófanes (cerca de 450-385 a.C.) e os dramaturgos Eurípides (485-406 a.C.) e Sófocles (cerca de 497-405 a.C.), entre outros. Se os sofistas tivessem sido intelectuais frívolos e amorais, como são vistos, não teriam influenciado de modo tão decisivo a sua época.

Os sofistas não foram importantes apenas porque contribuíram para a formação da Grécia democrática, ou porque suas doutrinas abriram possibilidades teóricas em lógica, política, retórica, crítica literária, história e ética. Mais ainda, o pensamento dos sofistas é capaz de provocar reflexões acerca de muitos dos problemas filosóficos fundamentais de nosso tempo. A discussão sobre a verdade, a ética e as implicações práticas de uma boa oratória, especialmente em relação à política, é atualíssima.

Esses professores ambulantes foram agentes às vezes ferozes de subversão do modo de pensar dos gregos. Não tinham, por certo, a modéstia louvável de Sócrates, o zelo pela ciência de Arquimedes e Demócrito de Agrigento, o amor de Pitágoras de Samos pela exatidão da matemática, o desprendimento material de Heráclito de Éfeso, nem o orgulho aristocrata de Platão, qualidades apreciadas pela cultura ocidental⁴.

A opinião generalizada de que o movimento representou a ruína intelectual e política da Grécia Antiga e um enorme perigo para toda a história do pensamento é, no mínimo, um equívoco lamentável, que perdurou por tempo demais. Já não podemos mais tratá-los com o mesmo desprezo e o mesmo temor com que foram vistos nos dois últimos milênios. Esse trabalho, em seu conjunto, tem o propósito de lançar uma nova luz sobre o movimento, a fim de aproximarmos o máximo possível de sua verdade histórica.

Um estudo que tenha por objeto a sofística deve começar por fazer uma advertência veemente quanto à bibliografia disponível. Há poucos fragmentos restantes dos escritos dos sofistas. Protágoras de Abdera teria escrito várias obras, mas nenhuma chegou até nós. De Górgias de Leontini restam-nos fragmentos do

³ *Sócrates y los sofistas*, p. 79.

⁴ Cf. ZELLAR, *Sócrates y los sofistas*, p. 79.

Elogio de Helena, da *Defesa de Palamedes* e dos *Discursos Fúnebres*. A obra *Tratado do Não-Ser* chegou-nos através do relato de Sexto Empírico. Existem ainda fragmentos do *Encômio aos eleanos*.

De Antífon, restam 29 fragmentos, reunidos por Diels/Kranz sob o título *Sobre a concórdia*. Há ainda os três fragmentos intitulados *Alétheia*, ou *Sobre a Verdade*. Os tratados anônimos *Dissoi Lógoi*, *Duplos Argumentos*, e o *Anônimo lâmblico* aparecem, respectivamente, em Sexto Empírico e no *Protético* do filósofo platônico do século III de nossa era, lâmblico. Há, ainda, fragmentos de obras de Alcidas de Eléia e Xeníades de Corinto e um tratado anônimo intitulado *Peri Nómos*, *Sobre a lei*, considerado sofístico⁵. De Crítias, restam fragmentos de peças de teatro. Quanto aos demais, nada chegou até nós.

A principal referência que temos dos sofistas é do filósofo Platão, o maior de seus adversários. É razoável supor que sua apresentação dos sofistas não seja acurada, mas o estilo literário em que escreveu a maior parte de suas obras lhe permitiu dar-lhes voz. São eles que expõem seus argumentos e pontos de vista, como a longa exposição de Protágoras, no diálogo que leva seu nome.

Aristóteles é também uma fonte importante, especialmente a *Retórica* e *Dos Argumentos sofísticos*. Xenofonte e seus *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* é a terceira fonte relevante. Sua descrição detalhada do que teria sido o livro de Pródico, *A escolha de Héracles*⁶, é aceita como um registro que resguarda a essência do texto original⁷.

À parte os testemunhos do período clássico, encontramos comentários e citações em obras de vários escritores posteriores. É o caso de Plutarco (45-120 d.C.), Pausânias (c. 115-180 a.C.), Sexto Empírico (séc. II d.C.), Diógenes Laércio (200-250 d.C.), Filóstrato (cerca de 170-250 d.C.) e vários outros, reunidos em um único volume, no início do século XX, por Hermann Diels e reorganizados por Walter Kranz em 1952.

O segundo volume da obra monumental de Diels/Kranz é uma referência fundamental para a doxografia relativa aos sofistas. Este volume foi traduzido do

⁵ Cf. Untersteiner, *The sophists*, p. 336.

⁶ 3, 22 ss.

⁷ Seria inviável tratar de todos aqueles que foram considerados sofistas por seus contemporâneos. O número é por demais extenso. Entre eles, destaco Alcidas de Eléia, Antístenes de Atenas, Alcibiades e Xeníades de Corinto. Antístenes, embora seja considerado por vezes um sofista, era mais propriamente um seguidor da escola cínica de Diógenes o Cínico. Alcibiades figura nos diálogos

grego, reorganizado e complementado sob a coordenação de Rosemary Kent Sprague, em *The Older Sophists* (1972). As coletâneas de escritos dos sofistas, *The First Philosophers*, de Robin Waterfield (2000) e *The Sophists*, de Dillon/Gergel (2003), contém fragmentos dos *Dissoi Lógoi* e dos sofistas Xeníades e Alcidas, que a edição de Diels/Kranz não contempla. Por fim, a obra de Mario Untersteiner (1899-1999), *I Sofisti*, de 1952, é também uma referência expressiva do século XX a respeito do movimento sofista, traduzida para o inglês por Kathleen Freeman, em 1971⁸.

À parte os diálogos de Platão e as referências aos sofistas em Aristóteles, Xenofonte, Aristófanes e Diógenes Laércio, a bibliografia em língua portuguesa é escassa. Há uma tradução portuguesa de *Os sofistas*, de Gilbert Romeyer-Dherbey, pelas Edições 70. No Brasil, existem publicações de *Os sofistas*, de Guthrie, pela Livraria Paulus e de *O movimento sofista*, de Kerfeld, pela Editora Loyola. Recentemente, em 2006, a Editora 34 publicou *O efeito sofístico*, de Bárbara Cassin. A Editora Siciliano já havia publicado, em 1990, uma compilação de artigos e conferências da mesma autora, sob o título *Ensaaios Sofísticos*, que encontra-se esgotado e sem perspectiva de ser reeditado. Alguns fragmentos de Górgias foram publicados nos cadernos de tradução da USP, volume 4. Os mesmos fragmentos foram traduzidos também em Portugal, pela Editora Colibri.

No estudo da cultura grega, muito devemos ao trabalho de helenistas como Fustel de Coulange (1830-1889), George Grote (1794-1871), Theodor Gomperz (1832-1912), Hermann Diels (1848-1922), Werner Jaeger (1888-1961) e vários outros, nossos contemporâneos do século XX. É de Jaeger o esforço de compreender a cultura helênica tomando como ponto de partida os conceitos de *paideía* e *areté*, capazes de ilustrar o universo semântico no qual os helenos se situavam. Estes dois conceitos, aliados à noção de *tékhne*, compõem a tríade essencial para a compreensão do movimento sofista e de suas motivações, como da revolução promovida pela sofística na Hélade de então.

platônicos como um discípulo ora relutante, ora apaixonado de Sócrates, mas não há registro de que tenha atuado como professor, embora tenha participado ativamente da vida política ateniense.

⁸ A maior parte da bibliografia que utilizo está em língua inglesa. Para citá-la, fez-se necessária uma tradução minha. Como se trata de um número bastante expressivo, optei por fazer esta observação geral, ao invés de explicitar, em cada citação ou referência, que a tradução foi feita por mim.

Um esclarecimento também se faz necessário quanto à utilização dos termos em língua grega. Optei, preferencialmente, pela transliteração sugerida pelo orientador, com acentuação, exceto quando se trata de citação direta. Entretanto, como a bibliografia utilizada é, em sua maioria, em língua inglesa,

A tese que defendo parte da afirmação dos sofistas de que são mestres de *areté*. Mostrarei que, como quase todos os termos próprios da cultura grega, ilustrativos de sua singularidade, o sentido original de *areté* ampliou-se à medida que a cultura se desenvolvia e assumia novas características. Assim, no século V a.C., apogeu do espírito grego, o uso que os sofistas fazem do termo é bastante distinto do que encontramos na escola socrática. Nos sofistas, o termo corresponde aos sentidos que lhe dão Homero, como *areté* heróica, e Hesíodo, como *areté* do trabalhador.

Ainda que a *areté* homérica e a hesiódica guardem diferenças entre si, ambas referem-se à noção de excelência⁹. O mesmo sentido geral, multifacetado, como qualidade passível de ser aplicada a objetos diversos, herdado pelo século V a.C., está presente na sofística. A escola socrática, por outro lado, supõe a unificação do conceito sob a noção de virtude moral, sentido não somente distinto da tradição, mas de certa forma oposto a ele.

A afirmação de Platão de que não se ensina *areté*, atividade que define o movimento sofista e instaura um novo conceito de educação, tem em vista uma acepção do termo correlata à de Xenófanes de Colofão, como mostrarei, e mais próxima de *dikaíosýne*, justiça, conceito que surge com o nascimento das *póleis*. Não se quer dizer, contudo, que os sentidos de excelência em Platão e nos sofistas sejam ontologicamente irreconciliáveis, mas que, nos debates entre eles, estas acepções têm conseqüências epistemológicas e práticas que são, estas sim, auto-excludentes.

Tendo em vista o conceito de *areté* como fio condutor dessa investigação, apresentarei, no primeiro capítulo, o movimento sofista, sua gênese, motivações, representantes e interesses. Este primeiro momento, mais informativo, é necessário porque pouco se conhece da sofística para-além do retrato que lhe faz a escola socrática e os compêndios de filosofia. Compreender o movimento sofista e a oposição da escola socrática a ele não é possível sem a atenção ao momento histórico em que o movimento floresceu e, ainda, sua relação com a história anterior

e a transliteração difere da que é feita em língua portuguesa, optei por manter os termos transliterados tais como aparecem no original.

⁹ Seguindo o entendimento de Kerfeld (*O movimento sofista*, p. 223) de que a tradução tradicional de *areté* por virtude corre o perigo de obscurecer a importância do debate sobre seu ensino, afirmação com que estou de acordo, manterei, sempre que possível, o seu significado original, de excelência.

ao século V a.C., porque a sofística é uma consequência natural do modo como a cultura grega se desenvolveu ao longo de sua história.

No segundo capítulo, investigarei a noção de excelência presente nos poemas homéricos e em Hesíodo de Acra, por sua importância nos debates posteriores. Apresentarei a evolução do conceito, correlata à evolução da própria cultura em que o termo aparece, o que resulta, com o surgimento da *pólis*, na associação entre *areté* e *dikaíosýne*, justiça. Esta última acepção terá influência sobre a escola platônica, enquanto a acepção sofística permanece sob influência de Homero e Hesíodo. Por fim, discutirei ainda os elementos fundamentais da pedagogia do período, contrapondo-os com a revolução sofística e a oposição da escola socrática, sobretudo no que diz respeito ao pagamento pelas lições.

O terceiro capítulo tem em vista o confronto entre essas duas idéias conflitantes de *areté*: a homérica, de virtudes heróicas, e a platônica, em que o herói, por assim dizer, é aquele que se torna senhor de si mesmo pela contemplação da verdade, a mais difícil de todas as tarefas. A *areté* sofística, de herança homérica, supõe o homem de ação. Trata-se de conquistar um objetivo. A *areté* socrática supõe o homem de pensamento. Não se trata apenas de conquistar um objetivo, mas que esse objetivo seja nobre e importante. Estabelecida a distinção entre as noções sofística e socrática de *areté*, examinarei a pertinência das críticas da escola platônica ao movimento.

Por fim, é preciso ressaltar que este trabalho tem em vista a contribuição da sofística para a história da educação. Tendo esse objetivo em mente, fiz a opção por trabalhar, sobretudo, em uma perspectiva histórica. Interessa-me mostrar, primordialmente, que o termo *areté*, fundamental na sofística e na filosofia, responde a campos semânticos múltiplos, embora ligados a um sentido geral. Essas distinções resultam em diferenças específicas e irreconciliáveis entre a filosofia grega e o movimento sofista.

Assim, é parte constitutiva deste trabalho o exame do conceito ao longo da história da Grécia e, em alguns momentos, a apresentação descritiva do momento histórico, porque os sofistas estão inseridos em um contexto histórico complexo e suas doutrinas relacionam-se com os discursos que circulavam na *pólis* de então e a constituíram, a saber, religiosos, legais, políticos, técnicos e morais.

A investigação de caráter histórico é teoricamente legítima, porque o entendimento do período histórico em que o movimento está inserido é fundamental

para a compreensão do próprio movimento. Por outro lado, não é possível ter uma visão suficientemente acurada do período, pelo distanciamento histórico e cultural que temos dele. Corre-se sempre o risco de atribuir aos helenos um modo de vida e uma concepção de mundo que seja compreensível a nós, que vivemos aproximadamente 2.500 anos depois da sofística.

As obras dos sofistas se perderam. As fontes primárias consistem de fragmentos, em sua maior parte breves demais para permitir a reconstrução das doutrinas, ou seu sentido próprio. O contexto específico de cada um dos fragmentos, que poderia lhes dar sentido, se perdeu, e só podemos compreendê-los em relação a um contexto mais geral. Diante desse quadro, os resultados obtidos só podem ser de natureza especulativa, e devem ser percebidos deste modo.

1. O movimento sofista

Em cerca de 444 a.C. o político ateniense Péricles (cerca de 495-429 a.C.) fundou a colônia grega de Túrios, na Magna Grécia. Para elaborar a constituição da nova colônia, mandou chamar um professor itinerante conhecido em Atenas e em várias cidades gregas. Tratava-se do sofista Protágoras (cerca de 490 - 420 a.C.), oriundo da colônia grega de Abdera, na Trácia, cidade do filósofo atomista Demócrito (cerca de 460 - 370 a.C.). Aceito o convite, Protágoras empreendeu sua segunda viagem à cidade-luz da Antiguidade¹⁰, passando a fazer parte do círculo de intelectuais que orbitavam em torno de Péricles¹¹, de quem possivelmente se tornara amigo e conselheiro.

A aproximação entre o sofista de Abdera e o estrategista¹² ateniense deixa entrever dois eventos interligados: a extraordinária situação de Atenas após a vitória contra os persas e o florescimento de um movimento intelectual que alterou sensivelmente os rumos da política ateniense, do pensamento grego e, sobretudo, o modo como os gregos compreendiam a educação e o conhecimento. Este movimento surgiu no século V a.C. e abrigou homens que se intitulavam *sophistés*.

A palavra *sophistés* deriva da raiz *sophía*, sabedoria, mas liga-se mais propriamente à derivação *sophós*,¹³ título concedido a homens brilhantes do

¹⁰ A viagem anterior teria acontecido entre 450 e 444 a.C. A última visita ocorreria entre 420 e 416 a.C. (Cf. Diógenes Laércio, *Vidas IX*, 50). O título de cidade-luz, posterior a este período histórico, refere-se ao fato de ter sido Atenas, então, o centro da vida artística e cultural da Hélade.

¹¹ Anaxágoras, Heródoto, Fídias e Sófocles (Cf. Kerfeld, *O movimento sofista*, p. 27).

¹² Estratego, στρατηγός, era o nome dado ao general do exército grego.

¹³ “As palavras gregas *sophos*, *sophia*, que se costumam traduzir por sábio e sabedoria..., adquiriram naturalmente alguns matizes delicados (...). Em primeiro lugar, denotam primeiramente perícia em determinada capacidade (...). Este sentido passa facilmente para o de conhecedor geral ou prudente (...). Aí *sophos* ainda podia continuar significando um perito (...), embora mais provavelmente esteja passando para o sentido de instruído em geral. Hesíodo faz de Lino, o cantor e músico mítico, como versado em todas as espécies de *sophia*. Desta maneira foi usado para se referir aos sete *sophoi*, sábios, cuja sabedoria consistia sobretudo na arte prática de estadista (...), ou a alguém de bom senso” (Guthrie, *Os sofistas*, p. 31-32). Duhot, por seu turno, afirma que *sophía* não significa sabedoria, assim como *sophós* não quer dizer sábio. Em seu entendimento, “não há palavra grega para designar o sábio porque a Grécia ignora sua figura. O grego conhecia o xamã, mas não o sábio” (*Sócrates ou o despertar da consciência*, p. 131). Esta opinião é corroborada por Kerfeld: “Desde o início, *sophia* era, de fato, associada ao poeta, ao vidente e ao sábio, todos os que revelaram um saber não concedido aos outros mortais. O saber assim obtido não era uma questão de técnica como tal, fosse poética ou qualquer outra, mas conhecimento dos deuses, do homem e da sociedade, ao qual o sábio afirmava ter acesso privilegiado (*O movimento sofista*, p. 46)”. Assim, o significado

passado da Hélade, que se destacaram por uma ou mais habilidades específicas, os chamados *Sete Sábios*¹⁴, entre eles o poeta Pítaco, o filósofo Tales de Mileto e o reformador político Sólon. O termo indicava a posse de um conhecimento superior, próprio dos deuses, mas que contemplava também as virtudes da *phrónesis*, prudência, e da *sophrosýne*, moderação.

Com um significado não muito distinto originalmente de *sophós*, a derivação *sophistés* apareceu no século V a.C. e se referia ao homem versado em muitos assuntos, detentor de um conhecimento amplo e distinto, grande inteligência e perícia em alguma arte específica. Referia-se inicialmente, em tom apologético, a músicos, poetas, adivinhos e videntes. Para Heródoto, *sophistés* eram os Sete Sábios, além de Pitágoras e Sólon¹⁵.

O surgimento na Hélade de uma geração de homens de cultura prodigiosa, com um perfil semelhante, ao menos aparentemente, ao dos antigos *sophós*, poderia ter levado os gregos a associá-los aos *sophistés* das gerações precedentes, e a atribuir-lhes honra semelhante. Entretanto, essa associação, até onde podemos saber, foi feita pelo próprio Protágoras de Abdera¹⁶, chamando para si um título honroso, mas que guardava certa distância dos antigos sábios. Protágoras não se identificava como *sábio*, mas como *sofista*, e provavelmente buscava valorizar sua atividade ao relacioná-la com o que a tradição entendia ser um título devido a homens com qualidades excepcionais. Chamar a si mesmo *sophistés* era possível. Dizer-se *sophós*, talvez não.

Com o movimento sofista, o termo sofreu uma alteração significativa de sentido: o novo *sophistés* era o mestre ambulante, o educador, o palestrante, o enciclopedista que vendia seu saber por um alto preço. Sob a égide de Platão, o termo sofreu uma cisão entre o verdadeiro e o falso e *sophistés* passou a designar falsos filósofos, sábios aparentes, charlatões, enganadores e comerciantes de pseudo-sabedoria.

O florescimento da sofística e seu sucesso imediato se devem a um

original dos termos *sophós* e *sophía* relacionava-se inicialmente com uma espécie de conhecimento próprio dos deuses, a que apenas alguns homens teriam acesso.

¹⁴ Esta lista não é precisa. A datação convencional mais antiga é a que aparece no tempo de Tales de Mileto, cerca de 585/4 a.C. (cf. Kirk/Raven/Schofield, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 46). “Os homens geralmente considerados sábios eram os seguintes: Tales, Sólon, Periandro, Cleôbulos, Quílon, Bias e Pítacos. Acrescentavam-se a estes Anácaris, o Cita, Míson de Quen, Ferecides de Sírios e Epimênides de Creta; algumas fontes incluem ainda o tirano Psístratos. São estes os sábios” (Diógenes Laércio, *Vidas I*, 13).

¹⁵ *História IV* 95 e 29.

conjunto de causas de ordem histórica, econômica, política, social e filosófica. Do ponto de vista histórico o evento mais importante, que desencadeou uma profunda transformação nas cidades gregas, foi a vitória dos aliados sobre os persas, em fins de 479 a.C., que teve como consequência imediata uma onda de entusiasmo entre os gregos, sobretudo os atenienses. Sob a direção de grandes homens, Atenas conquistou a hegemonia sobre as demais cidades-estado gregas.

Desde as reformas promovidas por Sólon (cerca de 638-558 a.C.), no século VI a.C., o conceito de cidadania vinha sendo ampliado paulatinamente, com a participação cada vez maior dos *démoi* na vida pública. Com Sólon, fez-se a divisão dos cidadãos em pentacosimédimos, hípeis, zeugitas e thetas, de acordo com a participação na vida da *polis*, a cidade, e a riqueza. Até o século VII a.C., em Atenas, apenas os eupátridas, nobres descendentes dos antigos colonizadores, eram *politikós*¹⁷, o que significava ter direitos políticos, fosse de governar a cidade, fosse de escolher governantes. Além dos eupátridas, a ordem social incluía os estrangeiros e os escravos, estes últimos sem direito à cidadania, o que permaneceu inalterado até o fim da civilização grega antiga.

As reformas subseqüentes de Clístenes (560-508 a.C.), ao final do mesmo século, consolidaram a democracia ateniense, permitindo o direito de voto a todos os atenienses. A partir do século V a.C., o conceito de cidadania já estava consolidado como direito de participação na vida pública, e não mais se ligava necessariamente a castas religiosas ou a privilégios de nascimento. O direito de cidadania significava basicamente o cumprimento de obrigações, assim como o comprometimento dos cidadãos com os destinos da cidade era indicativo de seu valor e visto como fonte de virtude, honra e respeito dos pares. Por isso, todos os cidadãos tinham uma grande afinidade com a *pólis*, a ponto de confundir seu destino individual com os destinos da comunidade.

¹⁶ Cf. Platão, *Protágoras* 349 a.

¹⁷ A noção de cidadania, assim como muitos outros conceitos ligados à vida pública, tem origem na Grécia. O trabalho de Aristóteles representa a primeira tentativa de sistematizar este conceito, enquanto a prática encontra sua primeira expressão na vida da *pólis*, a cidade-Estado grega. Cidadania, para os gregos antigos, era algo bastante distinto, em sua forma e função, do mesmo termo usado hoje. A palavra grega para cidadania é *politéia*, que também significa constituição. O cidadão é o *politikós*, que significa tudo o que se refere à cidade, ao que é urbano, civil, público. Os termos *politéia* e *politikós* não se relacionavam apenas etimologicamente com a *pólis*, mas num sentido mais profundo: é cidadão quem tem direitos políticos e deles faz uso. Por oposição, *idiotés* era a palavra grega para indicar os que não participavam da vida pública, por sua condição social, ou que se ocupavam com seus próprios assuntos, sem interesse pelos destinos da cidade. Por extensão, *idiotés* significava também homem ignorante, sem educação.

Em 445 a.C. Péricles assumiu o comando de Atenas e prosseguiu no propósito de seus antecessores de usar o tesouro da Liga de Delos¹⁸ em benefício da construção e embelezamento da cidade. A vitória dos gregos sobre os persas mostrou que um povo, ainda que pequeno em número, pode fazer muito quando é aculturado. Rica, em plena expansão e sob um regime democrático, Atenas podia agora patrocinar o desenvolvimento das artes e da cultura, que nunca foi tão grande quanto sob o governo de Péricles. Atenas tornou-se, então, a Cidade-Luz da Antiguidade, centro do mundo civilizado, atraindo, com sua prosperidade, estrangeiros de várias colônias.

Os sofistas foram, como tantos outros, atraídos a Atenas. Ali, eram muito bem pagos por suas aulas, o que acontecia em outras regiões da Hélade, mas o apreço do governante, a relativa liberdade, a efervescência cultural e, sobretudo, o novo regime democrático tornavam a Ática o ambiente mais adequado para o exercício de sua atividade. Embora tanto a Grécia quanto as colônias gregas tenham recebido influência dos sofistas, foi em Atenas que o movimento teve sua maior expressão, os sofistas tiveram confirmada sua reputação como professores e homens de grande cultura e inteligência e a oposição de Sócrates, Platão e Aristóteles lhes angariou a rejeição de que são alvo até hoje. Entretanto,

Seria engano sugerir que Atenas era a única arena na qual os sofistas exerciam seu comércio. As grandes cidades da Sicília e do sul da Itália, em particular, eram também consumidoras ávidas, e os sofistas, até onde podemos saber, estavam continuamente em viagem, mas certamente Atenas era, na segunda metade do século V, a escolha primeira¹⁹.

Neste cenário de mudanças políticas profundas, a arte da palavra assumiu grande importância. O interesse pela palavra e sua capacidade de extrapolar o universo da fala e atuar ativa e concretamente na realidade fez com os gregos desenvolvessem a arte de falar bem, o que significava fazê-lo com graça, elegância,

¹⁸ A posição privilegiada de Atenas após a vitória contra o inimigo comum levou as cidades gregas da Jônia, na Ásia Menor, e das ilhas do Egeu a buscar o apoio dos atenienses, para garantir sua segurança e independência, o que resultou na Liga de Delos, com o propósito de criação de um fundo de reserva a ser usado na proteção das cidades aliadas e na preparação de uma ofensiva contra os persas para libertação das últimas cidades ainda sob o domínio do rei Xerxes. Atenas passou a controlar, com a Liga, as cidades do Egeu, e a ter livre acesso ao tesouro. Com isso, o caráter da coligação foi paulatinamente sendo modificado. Nas mãos dos chefes atenienses, o tesouro foi utilizado na construção de novos navios para sua armada e na reconstrução da cidade, destruída pelos persas.

¹⁹ Dillon/Gergel, *The sophists*, p. xi.

boa dicção e certa musicalidade na voz²⁰. Exigia-se do orador que demonstrasse habilidade para argumentar em defesa de seus pontos de vista e flexibilidade para mudá-los, se a situação assim o exigisse. Para os gregos, falar significava governar, fosse a cidade ou a própria casa, o que implicava saber o que falar, como falar e quando falar. A retórica passou, pois, a se constituir em uma arma política vigorosa, possibilitando a gestão da *pólis* em assuntos internos e externos, assegurando a liberdade, promovendo a expansão econômica, preservando direitos e garantindo a ordem. Nas cidades-estado gregas, sobretudo em Atenas, era impossível abrir-se caminho na política sem que se soubesse falar com eloquência.

A prática de debates não era nova. O tirano Psístrato (560-527 a.C.) havia conquistado a posição de governante por sua capacidade de persuasão, ainda que tenha utilizado em seguida a força²¹. Clístenes e Sólon obtiveram apoio para suas reformas pela capacidade de argumentação que resultava em consensos. Os diálogos platônicos igualmente nos oferecem um retrato da disposição para a luta intelectual, nos embates entre Sócrates e seus interlocutores. Os debates públicos não eram, portanto, novidade, mas sim a força da oratória e a teorização desta prática, bem como seu ensino. Sob o regime democrático consolidado, a prática da oratória assumiu importância vital, o que resultou em uma nova concepção acerca do papel do indivíduo na *pólis*, da liberdade individual, da igualdade e do papel da educação como agente capaz de elevar um cidadão comum à condição de líder, interferindo significativamente na organização da *pólis* e transformando a sociedade.

A batalha verbal associava-se à noção de *agón*, luta: “A tensão e a elasticidade de uma prova bem arquitetada assemelham-se ao corpo musculoso de um atleta bem treinado e em boa forma”²². Vários discursos sofísticos mostram que as competições verbais tendiam para uma atitude agonística. Protágoras escreveu as *Antilogias*; Górgias de Leontini (cerca de 480 - 375 a.C.) apresentou defesas de

²⁰ O exemplo mais contundente da exigência de boa dicção para o sucesso na vida pública é o que se conta de Demóstenes (384-322 a.C.), grande orador ateniense, que, tendo limitações de fala, pois era gago, curou-se com um recurso que ele próprio criou: dirigiu-se, vezes sem conta, a uma colina, em que enchia a boca de pedras e falava para o vale, a fim de escutar o som da própria voz e corrigir-se (Webster, *Early European Civilization*, p. 140).

²¹ Sólon retirou-se da vida política em 572 a.C. As reformas promovidas por ele resultaram na articulação de três partidos: o da *Planície*, conservador, chefiado por latifundiários *eupátridas*; o da *Costa*, dominado por ricos comerciantes e armadores e, ainda, o partido da *Montanha*, do proletariado urbano e rural. O chefe da *Montanha*, Psístrato, alegou ter sido ferido por inimigos do povo e pediu cinquenta homens armados para o defender. Conseguiu aprovação para reunir e armar 400 homens. Com eles, apoderou-se da Acrópole em 560 a.C. e tornou-se governante pelo uso da força (Bury, *History of Greece*, p. 184).

²² Jaeger, *Paidéia*, p. 367.

Helena e Palamedes. Pródico de Quéos (cerca de 465 - 400 a.C.), em seu *A escolha de Heraclés*, situa o herói numa situação agonística, quando tem de lutar contra seus desejos imediatos, representados pela deusa *Kakía*, para fazer a escolha moralmente correta, representada pela deusa *Areté*. É esta dimensão dupla da subjetividade, em eterna luta interna, que configura as demais lutas e estende-se ao discurso, bipartindo-o em uma estrutura antinômica ou, mais especificamente, antilógica: “ao lado do método dialético, utilizado nos diálogos, os antigos conheceram outra forma de torneio oratório que se caracterizava não pelo método socrático de perguntas e respostas, mas pela apresentação de dois discursos em sentido oposto”²³.

O discurso *antilógico*, ou oposição de idéias, que se desenvolveu nas práticas culturais da democracia é uma *tékhne*²⁴, arte ou habilidade que pode ser identificada, ensinada e desenvolvida, e tem como pano de fundo a confiança na capacidade humana de administrar seus próprios conflitos e o descrédito em relação a tudo o que ultrapasse a medida humana. O discurso *antilógico* é, por assim dizer, a estratégia comum à sofística, que acreditava ser possível defender coerentemente afirmações contrárias e posições antagônicas a respeito de um mesmo assunto, sem que cada uma perca sua legitimidade. O fragmento anônimo *Dissoí Lógoi*²⁵ se desenvolve na oposição de teses contrárias, provavelmente um exercício relativo às aulas, apresentando os temas mais importantes dos debates ocorridos então.

Mesmo antes do legislador Sólon tornar obrigatório o ensino da escrita e da leitura, a *paideía* grega já se orientava para o ideal de fazer de cada indivíduo o homem e o cidadão perfeitos. Até os nove anos a criança dependia dos cuidados da mãe, inicialmente, e depois de uma aia. O modelo de educação que se manteve até

²³ Perelman, *Retóricas*, p. 7.

²⁴ O termo *tékhne* designa originalmente qualquer atividade especializada, realizada com métodos e princípios ensináveis. Pode se referir tanto a estratégias de guerra quanto à construção de pontes, artesanato, literatura, escultura, teatro. A medicina é uma *tékhne*, assim como a culinária (Cf. Platão, *Górgias*, 455 a e 462 d). Aristóteles chama, na *Metafísica*, toda atividade que exige uma *tékhne* de “arte produtiva” (993 b 12).

²⁵ O manuscrito intitulado *Duplos Argumentos (ou Raciocínios Duplos, como querem alguns doxógrafos, ou ainda Dissoí Lógoi, ou mesmo Dialexeis)* foi escrito por volta de 400 a.C. Aparecem, pela primeira vez, incompletos e sem referência à autoria, em Sexto Empírico (*Contra os matemáticos*, VII, 11-12). Todas as tentativas de se atribuir um autor ao tratado fracassaram, mas sabemos que se tratava de um sofista, pela abordagem dos temas tratados e pela defesa da sofística, especialmente na seção VI. Recebeu este nome porque as quatro primeiras partes que o compõem iniciam com estas palavras. Sabemos a data aproximada em que foi escrito, pois o autor se refere à vitória dos espartanos sobre os atenienses, que aconteceu em 404 a.C., como recente. O dialeto dórico do manuscrito sugere que o autor era oriundo da região de Mégara ou Corinto, ou talvez do sul da Itália, conforme sugere Waterfield (*The first philosophers*, p. 285).

meados do século V a.C. iniciava-se com a *trophé*, que consistia basicamente no cuidado, na alimentação e na recita ou declamação dos poemas homéricos, por parte da mãe ou da aia. A *trophé* era uma educação informal que buscava a formação moral, de acordo com os modelos retratados nos poemas, bastante ligados à beleza física e às virtudes heróicas, com vistas a “plasmar no homem uma mente sã em corpo sã”²⁶.

Quando a criança alcançava a idade de nove anos, era levada ao *gymnasium*²⁷ pelas mãos do *paidagogós*, escravo especialmente designado para cuidar de sua educação. Os mestres treinavam as crianças nas primeiras letras, na música e na ginástica. As lições eram individualizadas, com acompanhamento de flautistas, que marcavam o ritmo. “Pretende-se fazer penetrar na alma das crianças o ritmo e a harmonia, e fornecer-lhes modelos que lhes despertem a emulação. Neste ponto – a educação pelo paradigma – não faziam mais do que seguir a tradição homérica”²⁸.

O mestre das primeiras letras era o *grammatistés*, e o ensino consistia basicamente em cópia de algumas passagens dos poetas e memorização de outras²⁹, para aprender por imitação. O *kitharistés*, aquele que tocava cítara, ensinava música. Os alunos eram instados a cantar e a dançar, além de aprender a tocar instrumentos musicais. Este ensino tinha em vista o senso de disciplina e harmonia, e a sensibilidade moral. Por fim, o *paidotribes*, aquele que treina as crianças, era o mestre de ginástica, e esse estudo incluía todas as formas de esporte conhecidas então³⁰.

Essa educação não pode ser considerada propriamente um ensino, nos termos atuais. Ao contrário, a prática pedagógica anterior ao advento da sofística

²⁶ Reale, *História da filosofia antiga*, p. 194.

²⁷ Havia, na Atenas do século V a.C., dois lugares dedicados ao ensino de crianças: o *gymnasium*, local de acesso público, e a *paelestra*, instituição particular. Nenhum deles se aproxima do sentido atual de escola, como instituição ligada primordialmente ao ensino formal e teórico. Segundo Marrou, a palavra *paideia* se refere especificamente a este período, quando a criança é enviada ao *gymnasium*.

²⁸ M. H. da R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 372.

²⁹ Ver, a este respeito, a nota 17 de Eleazar Magalhães Teixeira ao *Protágoras* de Platão (1986, p. 109): “Na escola, as crianças escreviam em tabuinhas, cuja superfície era untada de cera. Com o auxílio de um estilete de ponta aguda, traçavam as letras e apagavam-nas com o lado contrário, que era achatado.” Esta prática provavelmente se estendeu por séculos. Jacqueline de Romilly lembra que, no Egito, foi encontrado um papiro de um estudante no qual Homero é usado em exercícios de escrita, paráfrase e transcrição em grego moderno do período helenístico (*The great sophists in Periclean Athens*, p. 32). Plutarco conta-nos que Alcibiades, ao passar da idade infantil, abordou um professor de primeiras letras, e pediu-lhe um livro de Homero. Respondendo o professor que não tinha nada de Homero, ele desferiu-lhe um murro e seguiu seu caminho (*Vidas*, p. 109).

consistia mais propriamente no treinamento dos jovens para a vida pública, voltada para a construção do caráter, sem interesse com o preparo intelectual, impensável então. Pretendia-se tão somente tornar o garoto auto-contido, modesto, alerta, patriota e um verdadeiro amigo, capaz de participar de tudo o que dizia respeito à vida em sociedade com certo grau de cavalheirismo e harmonia. Uma vez chegado a esse ponto, não havia nada mais a aprender. A única exceção era a possibilidade de continuar estudando com um filósofo, mas sem qualquer objetivo prático e sem currículo³¹. Não havia, então, uma educação que contemplasse o ensino teórico, para aqueles que desejassem um aprimoramento intelectual, ou o conhecimento prático que visasse a atuação na vida pública.

A vitória dos gregos sobre os persas, em 443 a.C., alterou radicalmente esse quadro. Se durante o longo período sob a ameaça de perda da liberdade para os reis persas os gregos não se preocuparam com outros assuntos que não fossem pertinentes à guerra, a vitória e a conseqüente reconstrução da cidade-luz da Antiguidade fizeram com que o interesse dos helenos se voltasse mais para os assuntos internos da *pólis*, o que tornou necessário um maior preparo dos cidadãos, com vista ao melhor preenchimento da função de cada um na vida pública. Os gregos eram, então, quase todos letrados.³² Entretanto, isto não era suficiente para atender às novas exigências que o progresso cultural impôs. Se a *pólis* precisava de novos e bons oradores, precisava igualmente de quem os pudesse educar e treinar para vida pública. Era imperiosa a necessidade de novos professores e de uma formação mais ampla, acompanhada do perfeito domínio da linguagem e da dialética necessários para derrotar o adversário.

Com a cultura tinham de crescer também as exigências impostas aos indivíduos, e os meios de educação tradicionais não bastavam para as novas circunstâncias. Até então o ensino havia se limitado a música e ginástica, além de algumas habilidades elementares. Tudo o mais se confiava à prática desordenada da vida e ao influxo pessoal de cidadãos e agregados³³.

Se os gregos precisavam de bons oradores, precisavam igualmente de quem os pudesse ensinar a argumentar com propriedade e a persuadir. Sob a

³⁰ Platão. *Protágoras*, 321 b e 326 a; *República*, 376 e; *Leis*, 812 e.

³¹ De Romilly, *The great sophists in Periclean Athens*, p. 32.

³² Aristófanes ridiculariza, em *Os Cavaleiros*, quem não sabe ler, ou o faz mal. “Mas, meu caro amigo, instrução não tenho nenhuma. Conheço as primeiras letras, e mesmo essas, mal e porcamente” (II 188-189).

³³ Zeller, *La philosophie des Grecs avant Socrates*, p. 40.

constituição democrática de Atenas, todos podiam ambicionar cargos públicos, o que acabou por valorizar a educação, a cultura e o cultivo da personalidade. Saber pronunciar belos discursos e convencer a audiência era de fundamental importância, mas a informalidade do ensino dos pensadores e sua orientação quase que exclusivamente teórica mostravam-se insuficientes para este propósito. Os sofistas, por seu turno, ofereciam um ensino que aliava uma certa dimensão teórica à sua aplicação prática imediata. Com eles, nasce uma idéia de educação que se estrutura e se constitui justamente sobre o saber.

Os novos professores deram aos jovens a oportunidade de prosseguir os estudos e de obter sucesso não com a força ou a coragem, mas com a inteligência. Seu ensino orientava-se para a vida pública, a que se deve boa parte do sucesso que detinham entre os jovens aristocratas, desejosos de ter uma carreira política bem sucedida. Havia neles uma orientação clara para o emprego do pensamento e das capacidades pessoais com fins práticos, ou seja, a aplicação de uma *tékhne* a serviço da cidadania. Os sofistas são os fundadores da ciência pedagógica porque sua finalidade era comunicar a seus alunos a πολιτική ἀρετή à qual se presta nesta época a eloquência, porém ao mesmo tempo se preocupavam em dar uma formação completa ao espírito. Por isso, são os criadores de uma “concepção consciente de educação”³⁴.

Versados em todos os saberes, dominando com maestria a arte da palavra e tendo grande experiência de mundo, adquirida com suas viagens, os *sophistái* estavam naturalmente habilitados para suprir a demanda por uma formação mais ampla, tornando-se os primeiros professores da história ocidental. A formalidade deste novo ensino também era assegurada por um método de educação sistematizada, que implicava o aprendizado de uma *tékhne* orientada para a efetividade do discurso.

A idéia de uma educação intelectual de que cada adulto podia se beneficiar, uma educação projetada para melhorar suas aptidões em todos os domínios, graças a técnicas intelectuais e ao conhecimento humano, era completamente nova (...). Nos anos que se seguiram, vários ajustes e modificações foram feitos neste projeto, mas a noção fundamental nunca foi, até nossos dias, rejeitada em qualquer país do mundo civilizado³⁵.

Devido à reduzida bibliografia primária e à diversidade de pontos de vista, procedimentos e doutrinas, não é fácil dizer qual era a prática pedagógica sofística.

³⁴ Jaeger, *Paidéia*, p. 348 e 353.

No entanto, é possível encontrar, quanto à sua prática pedagógica, alguns pontos em comum, assim como diferenças específicas. De um modo geral, os sofistas não pretendiam ensinar uma *tékhne* específica, mas sim a *areté* em qualquer *tékhne*³⁶. A arte da argumentação era o primeiro e mais importante ensino ministrado pelos sofistas. Protágoras de Abdera criou um método de ensino baseado na apresentação de teses contrárias a respeito de um mesmo tema, as *antilogias*, e esta estrutura argumentativa era a base de uma disputa verbal entre professor e aluno. Conta-nos Diógenes Laércio que Protágoras cobrou os honorários a seu aluno, Êuatlos, que protestou, alegando ainda não ter vencido a causa; tendo este dito: “mas ainda não venci a causa!”, Protágoras replicou: “Devo receber os honorários em qualquer hipótese; se te venci, devo recebê-lo porque venci; e se venceste, devo recebê-lo porque venceste”³⁷.

A prática pedagógica sofística consistia basicamente em apresentações públicas, os *apódeixis*, geralmente em casa do contratante³⁸ ou em um espaço público, como fazia Hípias de Élis³⁹, na *agorá*, ao lado de uma banca de câmbio⁴⁰. Praticados em lugares públicos, esses discursos eram gratuitos, provavelmente com o propósito de conquistar alunos para as lições pagas e consistiam em discursos que inspiravam a audiência a viver de modo virtuoso. Para tanto, usava-se o recurso de contar histórias belas e míticas sobre deuses e heróis, virtudes e vícios, conseguindo com isto torná-las extremamente envolventes. Praticava-se também a análise crítica de poemas e os debates formais. É testemunho deste último o *Hípias Menor*, de Platão, em que Sócrates assiste à apresentação do sofista e, em seguida, discute com ele o seu conteúdo. A mesma prática é mencionada no *Parmênides* de

³⁵ De Romilly, *The great sophists in Periclean Athens*, p. 55.

³⁶ Para Aristóteles (384-322 a.C.) os sofistas nada mais faziam que “distribuir discursos para serem apreendidos de memória, alguns deles retóricos, outros sob a forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos de cada uma das partes estivessem todos, de modo geral, incluídos ali” (*Dos Argumentos Sofísticos*, 173 b 35).

³⁷ *Vidas*, IX, 8, 56.

³⁸ Caso de Cálias que, segundo Platão, foi quem mais gastou com os sofistas (*Apologia*, 20 a). No *Hípias Maior*, Hípias convida Sócrates para assistir à sua exposição na sala de aula de um certo Filóstrato e pede ainda que Sócrates convide outros “que sejam capazes de avaliar discursos que ouvem” (286 b).

³⁹ Natural de Élis, Hípias viveu na segunda metade do século V a.C. (cerca de 460 - 400 a.C.). Contemporâneo de Protágoras e Pródico, embora mais jovem que estes, visitou Atenas por volta de 421 a.C. Figura bastante peculiar, tornou-se famoso por sua beleza, força atlética, grande cultura e prodigiosa memória. Escreveu uma grande obra, *Synagogé*, coleção, contendo desde problemas filosóficos a registros históricos, uma *Lista de Vencedores Olímpicos*, pelo menos uma peça de teatro e, ainda, uma obra de cunho matemático, *Sobre a quadratura do círculo*.

⁴⁰ *Hípias Menor*, 368 b.

Platão, quando Sócrates ouve a leitura pública do livro de Zenão de Eléia (cerca de 504/1 - 450 a.C.), feita por ele.

À parte a exortação, própria dos *epídeiksai*, Corey, no capítulo X de *The Greek Sophists: Teachers of Virtue*, apresenta ainda como métodos sofísticos a refutação e a associação. O primeiro segue o procedimento adotado por Protágoras, que apresentamos acima, acrescido da prática da erística em Eutidemo e Dionisidoro, irmãos e principais representantes da segunda geração de sofistas. O segundo consiste na aproximação, por certo tempo, entre mestre e aluno e trata-se de uma espécie de pedagogia baseada em conselhos e exemplos. “A associação sofística envolvia os pais, que confiavam seus filhos a um mestre, ou um jovem que se entregava, por certo tempo, ao cuidado de um sofista, com a expectativa de que o mestre pudesse torná-lo melhor (*beltíon*) no sentido moral e prático”⁴¹. Estranho à nossa época, esse método era considerado bastante eficaz. O jovem Hipócrates, no *Protágoras* de Platão⁴², mostra-se entusiasmado com a possibilidade de aprender com Protágoras, que acabara de chegar a Atenas. Acrescente-se o fato de que, se os sofistas eram requisitados e muito bem pagos, certamente o que tinham a oferecer era considerado necessário e valioso.

Há inúmeros registros na literatura grega do aprendizado por associação. É o que faz, por exemplo, o centauro Quíron, mencionado em várias passagens da *Ilíada*⁴³, quando instrui Hércules, Perseus e Aquiles. Os discípulos de Sócrates também se associavam a ele, para aprender pelo exemplo, pela imitação e pelo embate de idéias. Protágoras, Pródico e Hípias igualmente recorreram ao método⁴⁴.

A *tékhne* sofística, embora fosse empregada de acordo com estilos pessoais, era, em suas características gerais, o emprego de técnicas e recursos de sua época e de épocas anteriores, direcionados para um contexto pedagógico absolutamente novo. A novidade oferecida pelos sofistas encontra-se tanto na prática pedagógica quanto nos conteúdos ministrados, desenvolvidos ou criados por eles.

Este novo ensino, que acompanha a criança até atingir a idade adulta, compreende disciplinas novas ou renovadas: a dialética; a eloquência; a crítica literária; a gramática, de que são os iniciadores; a prova artística... Assim se forma um currículo de estudo, em parte criado por eles (gramática, retórica, dialética), em parte herdado dos Pitagóricos

⁴¹ Corey, *The great sophists: teachers of virtue*, p. 230 ss.

⁴² 310 b ss.

⁴³ IV 219, XI, 832, XVI, 123.

⁴⁴ Cf. *Hípias Maior*, 282 a-c e 283 e; *Apologia de Sócrates*, 19 e-20 a; *Laques*, 186 a-e.

(aritmética, geometria, astronomia, música), que será desenvolvido na época helenística e acabará por dar origem ao *trivium* e ao *quadrivium*⁴⁵.

Aliado a estes conteúdos, encontramos o objetivo a ser alcançado ao final dos estudos: a excelência. A qualidade do ensino residia justamente no fato de apresentar ao estudante a possibilidade de aprender todos os saberes da época, caso de Hípias⁴⁶, de poder escolher aquilo que se quer aprender⁴⁷, caso de Protágoras, ou de aprender exclusivamente a arte retórica, caso de Górgias⁴⁸. O helenista alemão Theodor Gomperz diz que suas lições contemplavam os elementos de ciência positiva, as doutrinas dos filósofos naturais, a interpretação e a crítica da poesia, a distinção entre os novos rudimentos de gramática e as sutilezas de metafísica⁴⁹. Platão afirma que os sofistas ensinavam “coisas divinas, na maioria invisíveis”, “objetos visíveis na terra e no céu”, “a vinda à existência e o ser de todas as coisas”, “leis e todas as questões de política” e “cada uma das artes”⁵⁰, o que pode ser verdadeiro para o conjunto, mas certamente não para cada sofista individualmente considerado. Mas o ponto central da educação sofística consistia na preparação para a vida prática e pública.

Como Protágoras é o primeiro gramático de que se tem notícia, é razoável supor que ensinasse esse conteúdo, e mais crível ainda que o fizesse juntamente com uma crítica literária⁵¹. Certamente ele fez incursões pela física⁵², mas é improvável que esse conteúdo fizesse parte de seus ensinamentos. Sabemos, com certeza, que o sofista de Abdera instruíra seus alunos na arte de tornar mais fortes argumentos fracos⁵³. O mesmo Protágoras, no diálogo que leva seu nome, critica seus colegas de ofício, Hípias especialmente, por ensinar *tékhne*. O sofista de Abdera ensinaria apenas o que o aluno deseja aprender.

⁴⁵ M.H. da R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 439-440. Na Idade Média o estudo das sete artes liberais começava com o *trivium*, gramática, retórica e dialética, seguido do *quadrivium*, com aritmética, geometria, astronomia e música. Concluída essa etapa, o aluno estudava Filosofia, podendo depois escolher cursar teologia, direito ou medicina.

⁴⁶ Cf. Platão. *Hípias Maior*, 285 b-e; *República*, 598 c-d; *Hípias Menor*, 368 b-c.

⁴⁷ Cf. *Protágoras*, 318 e.

⁴⁸ Cf. Platão, *Górgias*, 503 a.

⁴⁹ *Greek Thinkers*, p. 412.

⁵⁰ *Sofista*, 232 b ss.

⁵¹ A crítica de Protágoras a Simônides (*Protágoras*, 338 a-339 a) é prova de sua *expertise* em poesia e crítica literária.

⁵² Aristóteles, *Metafísica*, 1047 a 5.

⁵³ Aristóteles, *Retórica*, II, 24, 1402 a 23.

Pois o Hípcrates aqui, ficando comigo, não sofrerá o que o sofreria se estivesse com qualquer outro sofista; os outros, com efeito, aborrecem os jovens, pois justamente quando estes fugiram das técnicas, a contragosto os sofistas os levam de novo e os lançam nas técnicas, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música — e ao mesmo tempo olhava para Hípias — comigo, porém, não aprenderá nada mais senão aquilo por que veio. Ora, o que ensino é a boa deliberação: sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir e no falar⁵⁴.

Pródico era professor de oratória, como os demais, mas seu interesse primordial parece ter sido o estudo das palavras, a sinonímia e sua utilização correta. Górgias deu à retórica uma espécie de influxo teórico. Eutidemo e Dionisodoro, segundo Platão, ensinaram tudo sobre guerra: o que é necessário para ser um bom general, a formação e o comando das tropas, o treinamento e a instrução de soldados armados, a capacitação do estudante para obter reparação nos tribunais. Entretanto, os irmãos sofistas não tardaram a perder interesse por estes assuntos, passando a ensinar apenas a *areté*⁵⁵. Apesar de nem todos se dizerem professores de excelência, podemos resumir os ensinamentos dos principais sofistas, com exceção de Górgias, dizendo que eles se intitulavam — e eram — professores de *areté*.

O que os sofistas ensinavam não era nem artístico nem filosófico, mas tinha características próprias, combinando o conhecimento com sua aplicação prática, tendo em vista a arte política. Desse modo, trouxeram a figura do educador e da educação formal, mas, sobretudo, um modelo de educação direcionado para a realização pessoal e um modelo de sociedade que privilegiava o mérito individual.

Do ponto de vista do conhecimento, foram herdeiros intelectuais legítimos da geração de filósofos que os precedeu. Chamados *pré-platônicos*, os primeiros filósofos buscavam a verdade elementar acerca do mundo, abstendo-se da tradição religiosa. A compreensão do ser humano como parte do mundo externo, composto dos mesmos elementos e sujeito às mesmas leis, não permitia aos primeiros filósofos especular sobre o homem como algo distinto do meio. Num momento em que a distinção entre *phýsis* e *nómos*, natureza e convenção, ainda não havia sido feita, a indistinção entre regularidades sociais e naturais e o entendimento de que estes fenômenos não podem ser alterados pela ação humana não permitiam uma investigação sobre o próprio homem.

⁵⁴ Protágoras, 318 e.

⁵⁵ Eutidemo, 273 d.

A pergunta pela *arkhé* do mundo, pelo princípio originário de todas as coisas, não contemplava, pela própria noção de unidade que carrega, a distinção entre mundo natural e mundo humano. Perguntar pela *arkhé* implicava perguntar pela *phýsis* e tudo que dela faz parte. O *nómos* não é algo separado da *phýsis*, mas inerente a ela, como um *análogon* da força de *anánke*, a justiça ou a ordem que governa todas as coisas. Compreender *nómos* como convenção, o que inevitavelmente levaria à distinção com a *phýsis*, ainda não era possível.

A noção de *lógos*, razão, pensamento, linguagem ou palavra, que está presente em Heráclito de Éfeso (cerca de 544 - 484 a.C.) e em Parmênides de Eléia (cerca de 530 - 460 a.C.), remete-se à ordenação inteligente do cosmos, da qual a razão humana é apenas um *análogon*. Diz Heráclito: “Deste logos sendo sempre os homens se tornam descompassados, quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido”⁵⁶. A eternidade deste *lógos*, sustentáculo de tudo o que existe historicamente, é garantia da manutenção do cosmos e de seu ordenamento. “Por isso, é preciso seguir o-que-é-com, isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com. Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular”⁵⁷. Não há, pois, uma inteligência particular. A inteligência de que todos os humanos participam é parte da inteligência ordenadora do cosmos.

O fragmento 3, na compilação e organização de Diels/Kranz, também o prova: “(Sobre a grandeza do sol) sua largura é a de um pé humano”. Embora seja muito frequentemente interpretado como expressão de um antropocentrismo nascente, a relação deste fragmento com os demais impõe o entendimento de que não é o sol que se conforma à realidade humana, mas a realidade humana que está de acordo com um *lógos* originário que é fogo, guerra, oposição, ordem e movimento, de que o sol é expressão.

Em Parmênides de Eléia a associação entre *lógos* e *anánke* é ainda mais evidente. No poema *Sobre a Natureza*, Πέρὶ φύσεως, a deusa Anánke, necessidade, ordem do cosmos, diz ao filósofo que a via da razão é lei divina e justiça e que pensar e ser são a mesma coisa⁵⁸. A senda do ser, da “verdade bem redonda”, sendo inabalável, eterna, imóvel e imutável, é a única confiável e a única real. Tudo o mais possui uma realidade ontológica secundária, derivada deste

⁵⁶ O grifo é nosso. Diels/Kranz, 22 B 1. Cf. trad. de Souza, *Os pré-socráticos*, p. 85.

⁵⁷ Diels/Kranz, 22 B 2, cf. trad. de Souza, *Os pré-socráticos*, p. 85.

⁵⁸ Cf. Diels/Kranz, 28 B, frag 3: “..pois o pois o mesmo é pensar e portanto ser”.

princípio. Em outras palavras, só o ser é. Fora desta senda, a *epistémē*, há apenas *dóksa*, aparência, ilusão, opinião. Se o *lógos* é ser, posto que *pensar* e *ser* são a mesma coisa, o verdadeiro conhecimento é conhecimento dos fundamentos, da razão primeira, das origens, do *lógos* de Ananke, de que os homens estão afastados. Não há, pois, separação entre o mundo humano e o cosmos, entre história e natureza.

A busca da unidade, da coesão interna ao mundo, da realidade ontológica primária, presente em todos os primeiros filósofos, resultou numa diversidade de explicações para o cosmos. Esta diversidade, assim como a impossibilidade de consenso resultante dela, gerou o descrédito quanto à capacidade do homem de compreender o universo que o cerca, pela associação, ainda que não claramente expressa, entre verdade e consenso. Esse descrédito, aliado a causas de ordem histórica, econômica e social mencionadas anteriormente, promoveram um ambiente propício para o surgimento da sofística e, com ela, a noção de natureza humana distinta do meio, assim como o abandono da busca da *arhké* do mundo. “A sofística”, diz-nos Marzoa, “é o reconhecimento da perda do solo natal dos gregos, da *alétheia*”⁵⁹.

A diferenciação consciente entre *phýsis* e *nómos*, implica necessariamente a convicção de que, se as normas são apenas consensos, elas podem ser alteradas pela ação humana e, portanto, melhoradas. Trasímaco de Calcedônia⁶⁰, no Livro I d'A *República* de Platão, expressa a convicção de que as leis são necessariamente injustas e arbitrárias, servindo apenas ao propósito de garantir ao governante fazer

⁵⁹ *Historia de la Filosofía – Filosofía Antigua y Medieval*, p. 104.

⁶⁰ Cerca de 460-400 a.C. De todos os sofistas, este parece ser o mais rejeitado, porque Platão o mostra como um homem afeito não aos debates, mas às discussões e à imposição de seu ponto de vista. Enquanto quase todos os sofistas mantêm uma certa deferência para com Sócrates, com exceção de Pólo e Cálicles no *Górgias*, Trasímaco aparece como um inimigo do filósofo, mas principalmente um inimigo da justiça, da verdade e da democracia. Ainda no Livro I, que interroga sobre a natureza da justiça, *diké*, em um processo que envolve sucessivamente hipótese, crítica, nova hipótese e nova crítica, Platão critica severamente as teorias morais e políticas do calcedônio (República, 336 b, 338 c), que defendem a força como único direito natural, a justiça como o que convém ao mais forte e ao governo constituído e o bem como o poder, a ambição de domínio e a vitória sobre os inimigos. As leis, então, teriam sido criadas unicamente para os homens que não são capazes de subtrair-se a elas. Não podemos ter certeza de que Trasímaco defendeu estas idéias sobre a justiça. O comentário de Hérmiás sobre o Fedro de Platão parece sugerir o contrário, pois qualifica a justiça como o maior dos bens humanos: “Em um de seus escritos, ele [Trasímaco] escreveu que os deuses não têm notícia dos assuntos humanos ou não teriam abandonado a justiça, que é o maior dos bens entre os homens. Porque nós vemos que os homens não fazem uso dela” (p. 239, 21, apud Sprague, *The Older Sophists*, p. 93, 8).

valer sua vontade. Em sua versão mais radical, Cálicles⁶¹, no *Górgias* de Platão, defende que a lei nada mais é que um instrumento nas mãos dos fracos para subjugar os fortes.

Antífon⁶² estabelece uma distinção clara e definitiva entre *phýsis* e *nómos*, entendendo a *phýsis* não como cosmos, mas como a natureza humana, verdade do indivíduo. *Nómos*, compreendido como convenção, é expressão dos limites sociais impostos aos indivíduos. Se é natural aos homens falar, a lei (humana) lhe diz quando pode falar e o que falar; se é natural aos olhos ver, a lei lhe diz quando ver e o que ver, e assim por diante. O indivíduo aparece somente no hiato entre o que a natureza dita e o que a ordem social impõe. O que ele de fato é frequentemente contradiz o que pode ou deve ser socialmente.

Uma outra consequência da distinção entre *phýsis* e *nómos* é a dissociação entre verdade e consenso, de que as antilogias de Protágoras são prova: a verdade encontra-se nos juízos individuais, como verdades subjetivas, por assim dizer. A objetividade possível é quantitativa. Quanto maior o número de indivíduos que corroboram uma opinião, maior a sua verdade. Entretanto, esta nova noção de consenso impõe a particularização, a relativização, a temporalização e a relação: *p é mais verdadeiro que; p é verdadeiro para; p é verdadeiro contanto que*.

Os sofistas não representavam uma escola de pensamento⁶³, em virtude da diversidade de temas e pontos de vista defendidos. Para o historiador inglês George Grote (1794 - 1871), a sofística não pode ser considerada mais que uma

⁶¹ Embora haja um certo Cálicles no *Górgias*, cujas doutrinas em parte se aproximam das de Trasímaco, não há registros históricos de sua existência, o que corrobora a suposição de que tenha sido apenas uma personagem criada pelo filósofo, uma espécie de representante de algumas idéias sofísticas relevantes. Entretanto, considerando-se que as personagens dos diálogos platônicos eram figuras da vida de Atenas, excetuando-se aqueles em que eram mencionados apenas com referência a uma condição, como o estrangeiro no Teeteto, ou a um ofício, como o sofista, no diálogo do mesmo nome, não é provável que Platão criasse uma personagem, lhe desse um nome e um pensamento próprio sem que houvesse a figura histórica correspondente. Há estudos recentes a este respeito, mas a questão permanece em aberto.

⁶² Não há consenso sobre a identidade de Antífon, mas supõe-se que ele e o orador Antífon de Ramno, autor de quatro tetralogias que chegaram até nós, fossem a mesma pessoa. Para Kerfeld, o orador e o autor dos fragmentos *Da Concórdia* e *Sobre a Verdade* são a mesma pessoa (*O movimento sofista*, p. 89-90). Bárbara Cassin também entende que o sofista e o orador são a mesma pessoa, e argumenta que a tradição os considera distintos como uma espécie de artifício que lhe permita preservar as tetralogias, consideradas moralmente corretas, dissociando-as do sofista (*O Efeito Sofístico*, p. 303 ss.). Para maior detalhamento, ver Gagarin, Michael. *Antiphon the Athenian – Oratory Law and justice in the age of the sophists*. Austin: University of Texas Press, 2002, e ainda Pendrick, Gerard J. *Antiphon The sophist – fragments*. New York: Cambridge University Press, 2002. Um argumento recorrente em defesa desta tese é a semelhança de estilo entre os escritos do sofista Antífon e de Antífon de Ramno.

⁶³ “Escola de pensamento” refere-se à unidade conceitual e ideológica entre pensadores, frequentemente entre mestres e discípulos.

profissão. Os sofistas, diz, eram apenas mestres que expressavam opiniões correntes em sua época⁶⁴.

Havia entre eles diferenças significativas e afinidades. As diferenças se estendiam às doutrinas, aos interesses e aos conteúdos que ministravam. Os sofistas não somente professavam doutrinas distintas, mas eventualmente também opostas. Protágoras de Abdera defendia que tudo é verdadeiro. Górgias de Leontini, que tudo é *lógos*, palavra, pensamento, cuja função é criar *apáte*, ilusão. Enquanto Protágoras apoiava o respeito às leis e aos costumes, Antífon escrevia sobre o caráter arbitrário das convenções sociais. Cálicles advogava a preeminência da individualidade sobre a coletividade e Hípias de Élis professava o igualitarismo ao dizer que não há distinção natural entre homens livres e escravos, gregos ou bárbaros.

Do ponto de vista de seus interesses, também não é possível encontrar unidade no movimento. Protágoras foi gramático⁶⁵, brilhante orador⁶⁶, crítico literário⁶⁷ e geômetra⁶⁸, além de crítico moderado da tradição. Dedicou-se também à Cosmologia⁶⁹, à Retórica⁷⁰ e à física⁷¹. O filósofo Platão faz Górgias dizer, no diálogo que leva seu nome, que ensinava apenas a arte retórica, por julgá-la superior às demais. Hípias de Élis era matemático, poeta, musicista, *logógrafo*⁷², atleta, artesão e teria ainda criado a *mnemotécnica*⁷³. Antífon, assim como Hípias, escreveu sobre a relação entre *phýsis* e *nómos*, natureza e lei, tema que não aparece nos fragmentos de Górgias e que não é associado a Protágoras. Foi o primeiro *logógrafo* da história⁷⁴.

⁶⁴ A *History of Greece from the time of Solon to 403 BC*, p. 409.

⁶⁵ “Em gramática se lhe atribui haver iniciado o estudo científico e sistemático da palavra, distinguindo os gêneros masculino, feminino e neutro e as partes da oração: substantivo, adjetivo e verbo”. Fraile, *Historia de la Filosofía*, p. 197 (A tradução é nossa). E ainda Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*, 173 b 20: “Com dizia Protágoras, μένις (cólera) e πῆληξ (capacete) são masculinos” e Diógenes Laércio, *Vidas*, IX, 52.

⁶⁶ Diógenes Laércio diz que ele era chamado “Raciocínio” (λόγος), em virtude de seu brilhantismo (DK II, 8).

⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Poética*, 456 b 13.

⁶⁸ Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 998 a.

⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 1081 e Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism* XXXII.

⁷⁰ “Em retórica distinguiu as partes do discurso: exórdio, preâmbulo, disposição, exposição, discussão, refutação e conclusão” (Fraile, *Historia de la Filosofía*, p. 197 - a tradução é nossa).

⁷¹ Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 1081a.

⁷² Alguém que escreve discursos para que outros os apresentem como se fossem seus.

⁷³ Platão, *Hípias Menor*, 369 b.

⁷⁴ Tucídides, VIII, 68 ss.

A *doxografia* referente a Pródico de Quéos atribui-lhe preocupações de ordem cosmológica⁷⁵ e moral⁷⁶ e marcado interesse pela linguagem⁷⁷ e pela teorização sobre a origem das religiões⁷⁸. Segundo os testemunhos de que dispomos, os irmãos Eutidemo e Dionisidoro dedicavam-se quase que exclusivamente à *erística*, arte de vencer o adversário em um debate. Crítias de Atenas (cerca de 460-403 a.C.) foi um autor prolixo de peças de teatro e discursos políticos⁷⁹ e exerceu a carreira política, chegando a ser chefe do partido oligarca, simpatizante dos espartanos.

Não obstante a diversidade de interesses e pontos de vista, os sofistas tinham entre si afinidades o bastante para que possam ser agrupados sob uma definição comum. Diz Zeller: “Todos eles tinham tanto em comum, a despeito das diferenças individuais, que estamos autorizados a tratá-los como representando, todos, a mesma disciplina educacional”⁸⁰. Entretanto, a unidade do movimento lhe é exterior, visto que “traça uma espécie de estatuto social: os sofistas querem ser educadores e sábios que trocam os seus serviços contra remuneração direta com o utilizador”⁸¹.

Um primeiro ponto de convergência entre eles é o fato de que recebiam pagamento por suas lições, frequentemente na forma de *epídeixis*. O segundo ponto de convergência é a afirmação, por parte da maioria, de que eram professores de *areté*, virtude ou excelência⁸². São traços característicos do movimento o

⁷⁵ As Aves, de Aristófanes, ao apresentar sua própria versão da cosmogonia, dizem: “Agora que já conhecem a verdade por nós, podem mandar Pródico ir para o inferno” (692).

⁷⁶ Xenofonte, *Memoráveis*, II, 1, 21-34.

⁷⁷ No Protágoras 315 d Sócrates o chama de Tântalo, por seu esforço infrutífero de sempre buscar o significado preciso das palavras.

⁷⁸ Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, IX, 18 b-5 ss.

⁷⁹ Crítias foi um autor prolixo. Teria escrito em verso e prosa discursos políticos, uma constituição (que Aristóteles teria usado em sua Constituição de Atenas (Cf. Untersteiner, *The Sophists*, p. 217), aforismos, conversas, Sobre a Natureza do Amor ou Sobre a Virtude, pelo menos três tragédias (Tenos, Radamanto e Períthous) e uma sátira sobre Sísifo. Restam-nos apenas fragmentos das peças de teatro. No Sísifo, ensinava que a invenção dos deuses tinha finalidade política; os deuses não são mais que uma criação de um homem bom e engenhoso, para atemorizar os maus e obrigá-los a cumprir as leis. No Cármides, 56 a e no Timeu, Platão refere-se a um certo Crítias, retratado sob uma luz simpática, mas não se trata deste sofista, e sim daquele que pagou para que Sócrates pudesse estudar. No Protágoras, Crítias é um dos sofistas que acompanham o debate, mas não interfere em momento algum. Aristóteles se refere a ele na Retórica (I, 15, 1375 b 26-34 e 1416 b 26-29).

⁸⁰ Sócrates y los Sofistas, p. 84.

⁸¹ Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p. 9.

⁸² Estudos recentes apontam para uma redefinição do termo sofista, associando-o apenas àqueles que se intitulavam mestres de *areté*. Esta nova classificação, defendida por Corey, implica aceitar como sofistas apenas Protágoras, Pródico, Hípias, Eutidemo e Dionisidoro, o que contradiz a doxografia relativa à sofística e os fragmentos que nos legaram. Diziam-se sofistas todos aqueles

pragmatismo, o individualismo, o empirismo, o humanismo, a descrença na verdade, a apreensão do caráter relativo das leis e dos costumes, a identificação de uma natureza humana livre em oposição às leis, o reconhecimento do indivíduo, em oposição ao corpo social, a valorização da educação como possibilidade de resgate do indivíduo, a construção de um ideal pedagógico mais amplo e complexo que o tradicional, o ensino da oratória, a crítica da tradição, o interesse pela linguagem em sua função persuasiva ou em seus aspectos lógico, gramatical e ontológico, a relativização dos costumes, da lei e da moral, o ateísmo, o ceticismo e o agnosticismo e a abordagem dos temas em seus aspectos ontológico, metafísico e/ou epistemológico. Por fim, pode-se destacar ainda o grande interesse que partilhavam pela cultura, pela política e pelo aprimoramento individual por intermédio do conhecimento.

Guardadas as diferenças entre seus representantes, a sofística situa-se teoricamente nos limites entre a ética, a estética, a lógica, a política e a retórica. Esses temas estavam de tal modo entrelaçados que tratar do que fosse pertinente à lógica implicava naturalmente tratar dos demais temas, e todos derivavam em sua aplicação na vida pública e na tentativa de compreensão do homem diante da organização social, das leis e das regras comuns de convivência. De orientação profundamente humanista, o movimento tinha caráter político, cultural, filosófico, social e pedagógico.

A demarcação histórica do movimento não chega a ser precisa, mas é certo que floresceu na primeira metade do século V a.C.⁸³ Sua duração não ultrapassa um século e provavelmente extinguiu-se com a ruína da Grécia, após as vitórias de Esparta sobre Atenas, em 404 a.C.; de Tebas sobre Esparta, na batalha de Leuctras, em 371 a.C.; e de Filipe sobre toda a Hélade, em 338 a.C., na batalha de Queroneia.

É bastante provável que tenha havido sofistas em Atenas durante a ocupação macedônia, mas não temos registro deste fato, exceto pela menção de

que, na Grécia do século V a.C., recebiam pagamento por suas lições, quaisquer que fossem. Corey apresenta dois argumentos em defesa de sua tese. Primeiramente, recorre à origem da palavra *sophistés*, substantivo derivado do verbo *sophidzo*, que significa “envolver-se com a sabedoria”. No entender do pesquisador, a palavra se refere especificamente a quem *ensina* a sabedoria. O segundo argumento é o fato de Sócrates não ser considerado sofista exatamente por não acreditar ser possível ensinar *areté* (*The great sophists: teachers of virtue*, p. 106).

⁸³ Como Péricles assumiu o comando de Atenas em 446 a.C., e o florescimento da sofística coincide com o interesse de Péricles em patrocinar a cultura, pode-se datar este florescimento em algum momento posterior a 446 a.C. e anterior a 444 a.C.

Plutarco, no século II de nossa era, sobre a existência de remanescentes dos sofistas em Atenas neste período⁸⁴. Um deles, afirma o historiador grego, era sobrinho de Aristóteles e, como havia sido chamado à Macedônia para ajudar Alexandre Magno, devia gozar de certo prestígio. Entretanto, é bastante improvável que estes sofistas, se existiram, tivessem preocupações de ordem filosófica, ou que se ocupassem com algo mais que a *erística*.

Considerando os eventos políticos que se sucederam ao século de Ouro de Péricles e que resultaram na derrocada de Atenas, bem como a ausência quase completa de registros e/ou textos escritos dos sofistas remanescentes e os sucessivos ataques dos filósofos, podemos afirmar que o movimento, na época de Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), havia perdido o respeito de seus pares e caído em descrédito, tendo sido, provavelmente, responsabilizado pelo fracasso da democracia, o que certamente desencorajaria a prática.

A sofística é normalmente dividida em dois momentos distintos, conforme a classificação de Aristóteles⁸⁵. A primeira geração floresceu em meados do século V e possuía um interesse mais genuinamente filosófico, talvez devido ao fato de ser tributária, em grande medida, dos filósofos que a precederam. A segunda, já com os propósitos da primeira geração bastante diluídos, sobreviveu enquanto perdurou a hegemonia de Esparta sobre os gregos e o regime dos Trinta Tiranos em Atenas.

⁸⁴ Ao matar um general e amigo, durante um banquete em que estavam ambos bêbados, Alexandre Magno teria caído em estado de profunda tristeza, que já durava dois dias. Para fazê-lo superar o episódio e retomar suas atividades, os macedônios mandaram chamar, de Atenas, dois sofistas, que, com sua conhecida capacidade de persuasão, estariam aptos a executar a tarefa de que foram incumbidos (*Vidas*, p. 37 ss).

⁸⁵ Untersteiner (*The sophists*, p. XV) opõe-se à divisão aristotélica da sofística em duas gerações, pois os sofistas colocam um único problema, do qual derivam todas as variações e contradições mútuas que são colocadas em movimento por uma preocupação similar. Eduard Zeller (*Sócrates y los sofistas*, 91 ss) relaciona algumas tentativas de divisão do movimento: para Wendt, a sofística divide-se em dois grupos, os oradores e os mestres de sabedoria e virtude. Petersen a dividia em quatro correntes distintas, ceticismo subjetivo de Protágoras, ceticismo objetivo de Górgias, ceticismo moral de Trasímaco e ceticismo religioso de Crítias. Esta divisão, porém, depende do entendimento de que a característica principal da sofística seja o ceticismo, o que não é o caso, e que os demais poderiam ser incluídos em uma ou outra corrente, o que também não procede. Para Brandis, a sofística divide-se em duas vertentes originárias, a heraclitiana de Protágoras e a eleática, de Górgias, que teriam se unido em uma grande escola, ramificando-se em numerosas e distintas direções. Por fim, Vitringa entende que há quatro correntes distintas: a sensualista, de Protágoras; a político-retórica de Górgias; a física de Hípias e a moral de Pródico. Estas classificações dependem, no entanto, de uma referência bibliográfica de que somos carentes. Os fragmentos que nos restaram são poucos e insuficientes para que possamos adotar uma ou outra. A divisão da sofística em duas gerações nos parece ser a que permite uma abordagem mais segura do movimento, tendo em vista que a situação política da Grécia em meados do século V a.C. é bastante distinta daquela vivida no início do século posterior. Um novo contexto social, cultural e econômico gerou a sofística; um novo contexto social, cultural e econômico não deixaria de ter sobre ela seus efeitos, gerando uma nova disposição intelectual. Manterei, portanto, a divisão aristotélica.

Ocupava-se quase que exclusivamente com a política e orientava-se mais para o hedonismo, contrariamente à primeira, cuja orientação era eminentemente utilitarista.

Se é possível falar em um método próprio da sofística, certamente não é o método filosófico, eminentemente dedutivo. A investigação teórica empreendida pelo primeiro filósofo reconhecido pela tradição, Tales de Mileto (cerca de 625/4-458 a.C.), não excluía a observação empírica como parte da especulação sobre o cosmos. Entretanto, exatamente porque observava o mundo, Tales de Mileto conclui que a *arkhé*, o princípio originário de todas as coisas, é água, isto é, uma natureza material ou talvez algo mais metafísico, mas que só pode ser inferido a partir do elemento material, e como *análogon* deste.

Anaximandro de Mileto (cerca de 610-547 a.C.), discípulo de Tales, seguia outra direção, acreditando que a *arkhé* do mundo não pode ser um elemento natural visível e corruptível, mas algo anterior a todos os elementos perceptíveis sensivelmente. Se o princípio, que ele chama *apeíron*, ilimitado, não pode ser inferido a partir da experiência sensível, é necessário um outro caminho, que prescinde da observação empírica. A verdade, ou o real que Anaximandro quer encontrar, está para além da observação empírica, porque é uma verdade lógica. O único caminho possível para encontrá-la é o dedutivo. Não é observando o mundo natural que se pode chegar a seu princípio ordenador, e sim refletindo sobre ele. Talvez seja por esta razão que Diógenes Laércio atribui a ele a origem da filosofia⁸⁶.

Os sofistas tinham em vista o homem inserido em uma cultura. Da observação da diversidade de leis e costumes, eles extraíam conclusões sobre a natureza humana, a verdade e o próprio conhecimento, eventualmente concluindo pela sua impossibilidade. Assim, o método próprio da sofística é o que Frederick Copleston classifica como “*empírico indutivo*”⁸⁷, pois da experiência inferem-se idéias de caráter geral.

William Nestle diferenciava a sofística da filosofia pelo método empregado. Enquanto os sofistas ocupar-se-iam do conhecimento subjetivo com propósitos eminentemente práticos, visando assegurar o domínio sobre os homens e sobre a vida, o filósofo se ocuparia com o conhecimento pelo próprio conhecimento⁸⁸.

⁸⁶ *Vidas*, I, 13.

⁸⁷ *Historia de la Filosofía I – Grécia e Roma*, p. 96.

⁸⁸ *Philosophie der Griechen*, apud Kerfeld, *O movimento sofista*, p. 23.

Apesar de bem sucedido em sua época, o movimento sofista provocou reações adversas tanto em sua época quanto em toda a história do pensamento. Platão parece ter sido o primeiro a dar aos *sophistái* um conceito notadamente desfavorável, chamando-os de “caçadores interesseiros de jovens ricos” e “varejistas”⁸⁹. Ânito, futuro acusador de Sócrates e figura de certa expressão em Atenas, afirma, no *Mênnon* de Platão, que os sofistas são pessoas nocivas à sociedade, embora confesse não conhecê-los bem e nunca ter estudado com eles⁹⁰.

As *Nuvens*, peça do comediante Aristófanes, tem como tema principal a sofística e a corrupção dos valores supostamente promovida por ela⁹¹. O historiador Xenofonte, discípulo de Sócrates, critica a venalidade dos novos mestres, chamando-os de “traficantes de sabedoria”⁹². Em seus *Dos Argumentos Sofísticos*, Aristóteles apresenta uma descrição da sofística semelhante à de Platão: “A arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade e o sofista é aquele que faz comércio de uma saberia aparente, mas irreal”⁹³. Na mesma obra o estagirita acusa os sofistas de fazer uso de falácias: ambiguidade, anfibologia, falsa causa, falácia existencial, sorites, acidente convertido, falácia de assumir o consequente, *ignoratio elenchi*, ilogicidade, pergunta complexa, solipcismo. E conclui: “Querem apenas ver o oponente tartamudear”⁹⁴. Assim, no entendimento do estagirita, o ensino sofístico, ao invés de promover o domínio do *lógos* político, ensinava apenas artifícios de linguagem capazes de confundir e gerar assentimento.

Isócrates (436-338 a.C.), que primeiramente foi aluno e discípulo de Górgias e depois tornou-se discípulo da escola socrática, escreveu pelo menos dois

⁸⁹ *Sofista*, 231 ss.

⁹⁰ *Mênnon*, 89 a-94 e.

⁹¹ Quando quer aprender a *tékhnē* sofística e adquirir com ela um *lógos* que o permitiria ludibriar os credores, o velho Estrepsíades julga que o lugar certo para aprender é o “pensatório” de Sócrates, tratado como sofista. Rejeitado por este, que o considera incapaz de aprender, Estrepsíades obriga o filho a estudar com os novos mestres. Contudo, o único resultado que obtém deste arranjo é a corrupção de seu filho, convertido em uma figura cínica, mas capaz de usar argumentos convincentes para justificar ações moralmente condenáveis, como bater no próprio pai. A preocupação em aprender algo que atenda imediatamente aos seus propósitos justifica a busca dos sofistas. A mensagem implícita é expressão da preocupação da época com o ensino sofístico, que se supunha voltado para o domínio de um *lógos* político sem o necessário comprometimento com a correção na conduta pública. Na mesma comédia a velha e a nova educação, representadas pelos raciocínios justo e injusto, discutem. Enquanto o raciocínio justo fala de *diké*, justiça, o injusto nega sua existência. O Injusto diz ao Justo: “Você fenece vergonhosamente!”, ao que o outro responde: “E você é bem sucedido”. O Justo acusa seu oponente de corromper a juventude; o Injusto diz que seu adversário é um “velho Crono”. Por fim, o Justo diz: “Foi com essas coisas... que a minha educação criou os homens guerreiros da Maratona” (Aristófanes, *As Nuvens*, 889 ss).

⁹² *Memoráveis*, I, 6, 13.

⁹³ *Sofista*, 231 ss.

⁹⁴ 165 a 20 - 173 a 15.

tratados contra seus antigos mestres. O primeiro, contra Górgias, é o *Elogio de Helena*, cujo título é o mesmo do tratado de seu antigo mestre, mas com um propósito totalmente diferente. Enquanto Górgias pretendia defender Helena de Tróia de seus acusadores, Isócrates ensaia seguir o mesmo caminho, mas não tarda a desviar sua atenção para o mestre e o movimento sofista como um todo. O segundo, abertamente contrário aos sofistas, a começar pelo título, *Contra os Sofistas*, é um conjunto mais ou menos ordenado de *ad homini*. Isócrates chama os sofistas de estúpidos (frag. 19), insolentes (frag. 1), indigentes (frag. 7), indolentes (frag. 1), desprezíveis (frag. 1), detestáveis (frag. 1), prepotentes (frag. 1) e tolos que se fazem passar por sábios (frag. 1) e acusa-os de agir em desacordo com seus ensinamentos (frag. 6). E, por fim, no fragmento 1: “Quem não detestaria e desprezaria aqueles que passaram seu tempo na patifaria dos sofistas?” Mas, longe de ser um ataque sério à prática sofística, o tratado de Isócrates revela pouco de um homem que fez carreira com a profissão de retor, e diz menos ainda daqueles a quem quer atacar.

As acusações feitas à sofística podem assim ser resumidas⁹⁵: relativismo ético, jurídico e moral, subjetivismo, ceticismo, indiferentismo moral e religioso, convencionalismo jurídico, oportunismo político, utilitarismo, frivolidade intelectual e venalidade, sintetizadas por Kerfeld⁹⁶ em apenas duas: falta de seriedade intelectual e imoralismo. Estas críticas são, em certa medida, expressão do desejo de que as instituições sociais permanecessem estáveis, em um período de grandes mudanças.

Até certo ponto – embora seja impossível dizer-se até onde – o ódio suscitado pelos sofistas, não só entre o público em geral, mas, também, quanto ao que se refere a Platão e aos filósofos subsequentes, foi devido ao seu mérito intelectual. A busca da verdade, quando inteiramente sincera, deve ignorar as considerações de ordem moral; não podemos saber de antemão se a verdade acabará sendo o que se julga edificante, em determinada sociedade⁹⁷.

O ataque aos sofistas era, também, um ataque à figura de Péricles, que patrocinara as artes, a literatura e a nova educação⁹⁸, porque as novidades oferecidas neste momento histórico eram tão grandes e tão substanciais que gerava desconforto, sobretudo nos representantes da velha aristocrática de sangue. O

⁹⁵ Cf. Fraile, *Historia de la Filosofía*, p. 193-194.

⁹⁶ *O movimento sofista*, p. 23.

⁹⁷ Russell, *História da Filosofia Ocidental*, p. 90.

⁹⁸ Kerfeld desenvolve uma longa argumentação a respeito da influência que os sofistas exerceram sobre Péricles, ao mesmo tempo em que eram patrocinados por ele (*O movimento sofista*, p. 35 ss).

desenvolvimento intelectual e cultural de Atenas, a participação cada vez maior dos *démoi* na vida pública e a ameaça externa que Esparta representava geravam um sentimento de insegurança e a convicção de que o enfraquecimento das instituições era, em parte, devido ao que se percebia como corrupção moral da *pólis*. Assim, o ataque aos sofistas era, de modo indireto, também um ataque às novas instituições e àqueles que eram percebidos como promotores da nova Atenas.

A velha visão dos sofistas era de que eles eram um conjunto de charlatões, que apareceram na Grécia no século V e ganharam a vida se impondo sobre a credulidade pública: professando ensinar a virtude, eles na verdade ensinaram a arte do discurso falacioso, e propagaram doutrinas práticas imorais⁹⁹.

Theodor Gomperz entende que a rejeição de que os sofistas foram alvo tinha como causa o fato de que, como os filósofos, os profissionais do ensino rivalizavam com os teólogos ao tentar penetrar nos segredos da natureza, ou serem percebidos deste modo. Acrescenta ainda como causas desta rejeição o surgimento, com os *sophistái*, de uma nova classe de trabalhadores, o sentimento negativo que provocava naqueles que não podiam pagar por sua instrução e ficavam em desvantagem em relação aos que podiam e, por fim, a oposição intelectual de Sócrates, Platão e Aristóteles¹⁰⁰.

O filósofo alemão Wilhelm Windelband (1848-1915), em sua História da Filosofia, de 1901, trata com deferência apenas a Protágoras, a quem atribui a autoria de “concepções filosóficas frutíferas e significantes” e “investigações sérias”. Górgias, porém, recebe outro tratamento. Para Windelband, o leontino “tentou dominar a filosofia, mas deixou-se levar pelos artifícios da dialética eleática”. De resto, Windelband considerava que os *sophistái* eram inicialmente “homens de ciências que se tornaram professores de eloquência”. No conjunto, o movimento é percebido como um sério risco à sobrevivência da ciência, salva apenas pela “pura e nobre personalidade de Sócrates”¹⁰¹.

Por termos quase que somente informações sobre os sofistas através de seus adversários e, sobretudo, pela refutação de Platão, a imagem do movimento chegou até nós distorcida, “em que os sofistas figuram como os eternos vencidos de antemão, que, se existem, é por terem errado”¹⁰². Talvez por isso não tenha havido,

⁹⁹ Sidgwick, *The sophists*, p. 289.

¹⁰⁰ *Greek Thinkers*, p. 417-420.

¹⁰¹ *A History of philosophy*, p. 69 ss.

¹⁰² Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p. 9.

até o século XVIII, qualquer estudo sério do movimento e, até o século XX, nenhum trabalho sobre eles que não fizesse parte da história da filosofia, ou de uma história da Grécia.

A despeito das críticas, os sofistas foram bem aceitos por seus contemporâneos. Górgias recebeu, em Larissa, na Tessália, uma estátua de ouro em sua homenagem¹⁰³. Ali fixou residência, partilhando da corte do rei Aristipo, onde foi tutor do jovem Mênon do diálogo de Platão que leva seu nome. Seu estilo era tão famoso que os tessálios inventaram um termo para designar o ato de imitá-lo, *gorgianizar*, e outro para seus admiradores, *gorgiazon*¹⁰⁴. Protágoras foi também homenageado com uma estátua, no norte do Egito, no templo dedicado ao deus Serapeum, ao lado de homens como Platão, Aristóteles e Heráclito¹⁰⁵. As inúmeras acusações testemunham também a sua importância e seus méritos.

A reinserção da sofística na história do pensamento tem-se dado de modo lento e gradual, iniciando-se com o filósofo G. F. W. Hegel, nas primeiras décadas do século XIX. Ao elaborar um sistema filosófico que explicasse todos os fenômenos e incluísse toda a história do pensamento, Hegel inseriu a sofística em suas Lições sobre a Filosofia da História, como parte de um sistema dialético ao modo do platônico, de ascensão da agnosía, ignorância, à dóksa, opinião, e, superado este estágio, à epistème, verdadeiro conhecimento. Os sofistas têm aí o lugar de um discurso importante como parte de um processo, mas incompleto.

Esse olhar novo sobre a sofística, ainda que de um ponto de vista externo, foi suficiente para trazê-la de volta à história do pensamento. O passo seguinte foi dado pelo historiador inglês George Grote (1794-1871), em sua História da Grécia, primeiro registro de uma defesa dos sofistas, “campeões do progresso intelectual”¹⁰⁶. Diz ele que a contestação de parte da doutrina de um sofista somente poderia descaracterizar todo o movimento se as doutrinas dos sofistas fossem contestáveis.

Grote observa ainda que não há, em Platão, a acusação de imoralismo dirigida aos principais sofistas. Mas esta acusação, principal crítica à sofística, não tem a ver com mérito intelectual. Mesmo que os principais sofistas tivessem sido acusados por Platão de imoralismo, isto em nada alteraria o fato de que suas idéias

¹⁰³ Cf. Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p. 65.

¹⁰⁴ Filóstrato, *Lives of sophists*, I, 16, *apud* Sprague, *The Older Sophists*, p. 97.

¹⁰⁵ A estátua dedicada a Protágoras não mais existe, mas permanece o pedestal, com seu nome escrito em grego.

¹⁰⁶ *A History of Greece from the time of Solon to 403 BC*, p. 411.

podem e devem ser investigadas com isenção e seriedade, sob pena de cairmos em um *ad hominem* grosseiro que em nada nos diferenciaria daqueles que tentamos atacar.

Para o historiador inglês, a sofística apenas reproduzia opiniões correntes em sua época, o que é verdadeiro até certo ponto. Em primeiro lugar, ainda que expressando idéias de seu tempo, os sofistas as levaram até as últimas consequências. A ausência de limites para o pensamento, que resultou em afirmações como “o ser, que inexistente, é incognoscível e incomunicável”¹⁰⁷, de Górgias, é algo que sua época ainda não conhecia, como atesta o que escreveu Isócrates a respeito de seu antigo mestre: “Como, pois, alguém superaria Górgias, que ousou dizer que nenhum dos entes existe?”¹⁰⁸

Em segundo lugar, se o historiador inglês tem razão, então os acusadores da sofística devem rejeitar não somente o movimento, mas toda sua época, aceitando apenas os discursos que são contrários a ela. Deve-se, então, recusar a Grécia em suas contradições internas, assumindo um discurso pacificador destes contrários. Ademais, esta afirmação de Grote, se aceita, retira dos sofistas seu brilhantismo e originalidade, conferindo-lhes um lugar mais confortável que aquele em que a tradição os colocou, mas de modo algum lhes faz justiça.

Henry Sidgwick (1838-1900) diz do historiador: “A visão que Grote apresenta dos sofistas, no 67º. capítulo de sua História, me parece ter o mérito (...) de uma descoberta histórica da mais alta ordem”, para em seguida acrescentar: “Até onde sei, [a defesa de Grote] não teve o menor impacto sobre a erudição alemã”¹⁰⁹. Apesar disso, “Uma forte controvérsia se seguiu à defesa de Grote. Seu ponto principal finalmente acabou por receber aceitação geral – simplesmente não era um fato histórico que eles tivessem envenenado e desmoralizado, por ensino corrupto, o caráter moral ateniense”¹¹⁰.

Eduard Zeller (1814-1902) também contribuiu para a reabilitação da sofística, ainda que sem o mesmo entusiasmo de seu colega historiador. Zeller reconhece que há méritos no movimento, e chega a considerá-lo uma espécie de iluminismo grego. Entretanto, reconhece que a sofística é perigosa, afirmação que

¹⁰⁷ Górgias, *Sobre a Natureza ou Sobre o Não-Ser* (*Elogio de Helena* [de Isócrates], frag. 10-3).

¹⁰⁸ *Elogio de Helena*, frag. 10-3.

¹⁰⁹ *The sophists*, p. 288.

¹¹⁰ Kerfeld, *O movimento sofista*, p. 21.

nada acrescenta à crítica ao movimento, a menos que se queira estabelecer limites para a investigação teórica.

Por fim, Zeller reconhece como maior mérito dos *sophistái* o fato de terem, com suas inquietações e sua atitude pragmática e imediatista, preparado o caminho para o surgimento de um pensador da estatura de Sócrates, ou seja, a importância de que os sofistas teriam é de ter permitido, por oposição, que Sócrates existisse. Esta não é exatamente uma análise imparcial da sofística, mas os argumentos que temos apresentado até agora já são exemplos suficientes da resistência que subjaz aos discursos sobre a sofística, mesmo naqueles que pretendem defendê-la, ou ao menos ser imparciais em relação a ela.

Somente no início do século XX surgiu outra tentativa de defesa da sofística. Em sua História da Filosofia Antiga, Gomperz, um entusiasta do movimento tanto quanto Grote, concebe Protágoras como legítimo antecessor de Kant, não no sentido de Zeller, de que os sofistas permitiram que Sócrates e o Iluminismo acontecessem por oposição, mas no sentido de que as idéias de Protágoras anteciparam Kant, afirmação de que não compartilho, mas que não devo discutir aqui.

A contribuição mais significativa e a mais polêmica, no século XX, é do italiano Mário Untersteiner (1899-1981). O apreço pela sofística, facilmente reconhecível em seus escritos, o levou a fazer interpretações demasiadamente livres do movimento e de seus representantes. Por exemplo, parte da interpretação que Untersteiner faz de Hípias se baseia em sua convicção de que este sofista é o autor do *Anônimo lâmblico*¹¹¹ e dos *Dissoi Lógoi*¹¹², tratados sofísticos cuja autoria desconhecemos¹¹³. A argumentação em defesa desta premissa não é suficientemente forte. Baseia-se numa afinidade teórica e estilística que ele

¹¹¹ Encontra-se no *Protético* de lâmblico. É o trabalho de um escritor desconhecido, do final do século V a.C. Enquanto os *Dissoi Lógoi* têm merecido pouca atenção, o *Anônimo lâmblico* é considerado um tratado de cunho mais filosófico, ainda que com matiz sofista.

¹¹² O manuscrito intitulado *Duplos Argumentos* (ou *Raciocínios Duplos*, como querem alguns *doxógrafos*, ou ainda *Dissoi Lógoi*, ou *Dialéxeis*) foi escrito em fins do século V ou início do século IV a.C. Aparecem, pela primeira vez, incompletos e sem referência à autoria, em Sexto Empírico (*Adversus Mathematicus*, VII, 11-12). Todas as tentativas de se atribuir um autor ao tratado fracassaram, mas sabemos que se tratava de um sofista, pela abordagem dos temas tratados e pela defesa da sofística, especialmente na seção VI. Recebeu este nome porque as quatro primeiras partes que o compõem iniciam com estas palavras. Sabemos a data aproximada em que foi escrito, pois o autor se refere à vitória dos espartanos sobre os atenienses como recente. O dialeto dórico indica que o autor era oriundo da região de Mégara ou Corinto, ou talvez do sul da Itália, conforme sugere Waterfield (*The First Philosophers*, p. 285).

¹¹³ Ver *The Sophists*, p. 272 ss.

reconhece entre os *Duplos Argumentos* e o se pode apreender do Hípias apresentado por Platão. Além destes dois argumentos, há ainda um terceiro, mais aceitável como prova que os dois anteriores, mas válido apenas para os *Dissoi Lógoi*. Hípias ensinava também no Peloponeso, e os *Dissoi Lógoi* foram escritos em dialeto dórico, o que atestaria sua proximidade eletiva com Esparta, onde foi embaixador de sua cidade, como solo para suas palestras.

Hípias é o único sofista oriundo do Peloponeso e que sabidamente visitava Esparta como mestre. Certamente sofistas das ilhas do Egeu, como Trasímaco e Pródico, ou ainda de Abdera, como Protágoras, prefeririam o dialeto ático ao dórico, já que centravam suas atividades em Atenas. Ainda assim, o mesmo argumento valeria para qualquer outro sofista, pois sabemos que todos viajavam bastante. É razoável supor que adaptassem suas lições aos dialetos das localidades que visitavam. Por fim, a cidade de Corinto, onde provavelmente Antífon se estabelecera, falava o dialeto dórico, pela proximidade cultural com Esparta, assim como o sul da Magna Grécia, região de onde viera Górgias. Portanto, concluir pela premissa de Untersteiner é desconsiderar todas estas possibilidades. Ademais, não temos elementos suficientes que nos permita inferir destes dois tratados a autoria de Hípias de Élis.

Não obstante, o trabalho do helenista italiano é de suma importância no resgate do movimento sofista como objeto de estudo em si mesmo, e não como parte de um compêndio de história de filosofia, ou como etapa necessária para um bom entendimento senão do pensamento, ao menos das motivações de filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles. Untersteiner nos oferece, pela primeira vez, um estudo do movimento por si mesmo, oferecendo-nos uma visão da sofística que não seja meramente a de adversária da filosofia.

O trabalho de Jacqueline de Romilly segue a mesma direção do professor italiano. O resultado é a obra *Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles*, publicada originalmente em 1988. Seu propósito, como ela própria esclarece no prefácio, é compreender a sofística a partir dos fragmentos restantes e da doxografia, abstendo-se da leitura do movimento a partir de autores modernos. Estes, ela afirma, tendem a ler os fragmentos esparsos que sobreviveram

identificando neles seus próprios problemas ou preconceitos¹¹⁴, vício de que pretende se abster.

G. B. Kerfeld chama a atenção para o fato de que há dois tipos de defensores dos sofistas: o tipo hegeliano (Nestle, Zeller e Guthrie) e o tipo que rotulava os sofistas de “positivistas do iluminismo”, provindos de Grote. A abordagem positivista centra-se no que faziam os sofistas e no que eram, mais que no que pensavam. Para eles, os sofistas eram sobretudo retóricos, mestres do ideal de virtude política, ou de sucesso na vida, sem qualquer motivação ou conteúdo filosófico. A segunda corrente, hegeliana, aceita a inserção da sofística na história da filosofia, mas limita-se a estabelecer diferenças entre ela e Sócrates e Platão¹¹⁵. Uma abordagem diferenciada é a de Untersteiner, mencionada anteriormente, que vê os sofistas como os realistas de seu tempo, e não como céticos.

Não obstante a reação antagonica que tem provocado, a contribuição da sofística é ampla e valiosa e se estende à filosofia, à retórica, à educação, à psicologia, à crítica literária, ao estudo da linguagem e à teoria política. É-lhes devida a reflexão sobre os assuntos humanos; a ampliação do conceito de lei, a concepção de justiça, a noção de direito e de igualdade naturais, o desenvolvimento da lógica, da retórica e da dialética e o surgimento do estudo da língua e da linguagem.

A aprovação e o respeito obtidos de seus contemporâneos já é motivo suficiente para abandonarmos o desejo de qualificar os sofistas como charlatães e pseudo-filósofos, como repetidamente se tem feito ao longo da história do pensamento. A ampla contribuição da sofística, que se estende a várias áreas do conhecimento, pode ser sintetizada pela construção de uma concepção de educação distinta do que vinha ocorrendo. Os sofistas

criaram ou aperfeiçoaram a lógica, a filosofia, a moral, a gramática, e graças a seu empenho e à sua destreza tornou-se possível a nova metafísica que nascerá com Platão. Deram flexibilidade à língua, criaram ou enriqueceram o vocabulário científico, prepararam o pensamento para que conhecesse seus recursos e seus limites. Deram forma a instrumentos que logo puderam ser utilizados para fins mais altos e postos a serviço da verdade¹¹⁶.

Zeller apresenta quatro razões pelas quais os professores devem à sofística um pedido de desculpas. Primeiro, porque recebem para ensinar. Segundo,

¹¹⁴ *The great sophists in Periclean Athens*, p. xi.

¹¹⁵ Cf. *O movimento sofista*, p. 23 ss.

¹¹⁶ Rivaud, *As grandes correntes do pensamento antigo*, p. 98.

porque é possível, hoje, perceber o valor do conhecimento para além de sua obtenção e aplicação, como valor de transmissão. Terceiro, porque a invenção do professor remunerado fez com que a atividade docente se colocasse ao alcance de todos os capacitados. Por último, porque o ofício de professor tornou possível concentrar em um único lugar os talentos mais diversos¹¹⁷.

A nova *paideía*, inaugurada por estes professores ambulantes que se intitulavam mestres de *areté* é, simultaneamente, inovadora e tradicionalista, pois orienta-se para a formação dos jovens conforme a noção de excelência presente nas sociedades heróicas, aliada ao valor que Hesíodo de Ascra atribui ao trabalho, como forma de fugir da pobreza. Estas duas acepções de excelência, a heróica, agonística, e a excelência do trabalhador, são os dois eixos conceituais fundamentais que constituem a *paideía* sofística, sem os quais a compreensão do movimento não se completa.

¹¹⁷ Sócrates y los Sofistas, p. 58.

2. Areté e sofística

A *paideía* sofística é fruto da extraordinária situação da Grécia após a vitória contra os Persas. Vitoriosos, os helenos viram, mais que nunca, sua excelência na guerra confirmada, e seu apreço pela política renovado. Era natural, pois, que surgissem novos mestres, prometendo ensinar aos helenos a *areté* em qualquer domínio da vida civil. Compreender o que significava, neste momento histórico, ser um mestre de *areté* requer o exame do conceito de *paideía*¹¹⁸.

Assim como diversos outros termos gregos, cujos significados ampliaram-se ou modificaram-se de acordo com as transformações sofridas pela cultura grega ao longo dos séculos, o termo *paideía* apresenta enormes dificuldades de tradução. Traduzi-lo por educação, a partir do latim *educare*, como se faz comumente, é restringir o sentido grego do termo, de alcance bem maior.

Como palavra, *paideía* não abrange todos os períodos da história da Hélade. Seu uso mais antigo na cultura grega encontra-se no século V a.C., na peça *Sete contra Tebas*, de Ésquilo, referindo-se à educação e formação de meninos¹¹⁹. Werner Jaeger a traduz por *cultura*, entendida como a “totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo”¹²⁰. Compreendido deste modo, o termo é bastante abrangente e abarca não somente a educação, mas também a organização social e os costumes derivados de uma percepção da vida e do papel do homem nela. Contemplava, portanto, uma noção de indivíduo como parte de um todo, e não como entidade autônoma.

A *paideía* grega, ressalta Jaeger, deve ser compreendida a partir da trindade poeta (ποιητής), homem de Estado (πολιτικός) e sábio (σοφός)¹²¹. São estes três pilares formadores da sociedade grega, que encontramos reunidos na figura de Sólon, no século VI a.C., os elementos definidores do ideal moral grego.

¹¹⁸ *Paideía* (παιδεία), *pais* (παίς), *paidós* (παιδός), *paidíon* (παιδίον), significava originalmente *criança*, enquanto o verbo *paideuo* (παιδεύω) significava *criar, instruir, formar*.

¹¹⁹ Cf. Jaeger, *Paidéia*, p. 25.

¹²⁰ Idem, p. 7.

¹²¹ *Paidéia*, p. 17.

Apesar das transformações sofridas pela Grécia Antiga ao longo de sua história, a trindade poeta, homem de estado e sábio permaneceu como eixo central desta cultura. É nela, sobretudo, que encontramos o ideal de homem grego ao qual servia a educação, meio para forjar na criança um cidadão excelente.

A palavra grega para excelência é *areté*, conceito intimamente ligado à noção de *paideía* e melhor fio condutor para se estudar a educação grega em suas origens. “Na sua forma mais pura”, diz Jaeger, “é no conceito de *areté* que se concentra o ideal de educação dessa época”¹²². Valor mais articulado da cultura grega antiga, o significado de *areté* adquiriu nuances distintas, embora aproximadas, ao longo do tempo e das transformações sociais. Em Homero e Hesíodo, poetas do passado remoto da Hélade, os usos do termo contêm diferenças sutis. Nos sofistas, o termo não é usado em sentido unívoco. Com Sócrates e Platão a palavra veio a ter a conotação moral que lhe atribuímos hoje.

Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para *areté*, mas a palavra “excelência”¹²³ é a que melhor exprime o sentido do termo grego, por permitir suas várias acepções. A excelência pode ter sentido moral ou ser a expressão do mais alto ideal cavalheiresco, ou ainda o exercício da cidadania em sua plenitude. Pode também significar poder e honra, ou a qualidade específica de um indivíduo, um animal ou um objeto, quando seu potencial é plenamente alcançado.

O termo deriva da raiz *ápi* e relaciona-se com os verbos *arésko*, ἀρέσκω, agradar, e *aretáo*, ἀρετάω, prosperar, ser feliz, e com o adjetivo *arestós*, ἀρεστός, agradável. A palavra *areté* liga-se etimologicamente também a *áristos*, ἀριστός, superlativo de *agathós*, ἀγαθός, bom. É possível identificar a evolução do pensamento grego através da ampliação do campo semântico de algumas palavras nas manifestações artísticas que perpassam a história da Grécia. O registro literário mais antigo do termo encontra-se no poeta Homero, a quem Platão se refere, n’*A República*, como o grande educador dos gregos¹²⁴.

Não sabemos ao certo quando ou onde viveu esse poeta, ou mesmo se existiu. Marrou observa que os poemas de Homero chegaram a Atenas levados por Hiparco, filho do tirano Psístrato, no século VI a.C., e conclui que a composição da

¹²² Idem, p. 25.

¹²³ É importante observar que o sentido de excelência, tal como era compreendido pelos gregos, nada tem de proximidade com o sentido que lhe dá o discurso empresarial, hoje.

Ilíada e da *Odisséia* deve ter acontecido em meados do século VII a.C.¹²⁵ Heródoto, escrevendo no século V a.C., diz: “Suponho que a época de Homero e Hesíodos não é mais de quatrocentos anos anterior à nossa”¹²⁶. Homero deve ter vivido, portanto, no século VIII ou no VII a.C. A ilha de Chios, no Egeu, reclama para si ser a sua pátria¹²⁷.

O período arcaico da história da Grécia, marcado pelos poemas de Homero, teve início com a chegada dos dórios à Hélade, por volta de 1.200 a.C., evento que marcou o desaparecimento da cultura micênica. Cultura de grandes cidades e grandes heróis, cantada por Homero. A *Ilíada* se concentra no episódio do sítio a Tróia, que perdurou por dez longos anos e terminou com a morte de Heitor, sem prosseguir até a tomada da cidade. A *Odisséia* se ocupa dos dez anos em que o herói Odisseu vagueou pelo mundo conhecido, até seu retorno a Ítaca.

A influência de Homero sobre a cultura grega foi tão presente e tão vasta, estendendo-se à religião, à língua, à poesia e aos costumes, que é preciso tomá-lo como ponto de partida para a compreensão do conceito de *areté* e, por extensão, da própria cultura grega. Durante séculos acreditou-se que os relatos de Homero não tinham ligação com a história, por mais tênue que fosse. Esta visão começou a mudar no final do século XIX, quando o arqueólogo alemão Heinrich Schliemann (1822-1890) encontrou a cidade de Tróia na colina de Hissarlik, hoje Turquia, apoiando-se única e exclusivamente nos indícios oferecidos por Homero para a localização da cidade¹²⁸.

Homero era um poeta, não historiador, mas já se sabe que, no que diz respeito à civilização micênica, fatos históricos serviram de inspiração para a *Ilíada* e a *Odisséia*, tais como eram conhecidos pela tradição oral. Finley observa que a única inconsistência inadmissível na poesia heróica grega seria ter incluído na narrativa eventos sabidamente posteriores à idade heróica, como a chegada dos

¹²⁴ *A República*, 372 e.

¹²⁵ *História da educação na antiguidade*, p. 17-18.

¹²⁶ *História*, II, 53.

¹²⁷ Cf. Finley, *Los griegos de la Antigüedad*, p. 19.

¹²⁸ Havia, nesta colina, nove cidades, uma construída sobre a outra. Schliemann identificou Tróia como a nona cidade. Embora não haja divergência quanto à descoberta de Micenas, há suspeita de que a Tróia dos relatos homéricos, *Ília* para os gregos, não esteja entre as nove cidades encontradas pelo arqueólogo e, Hissarlik. A principal razão para a dúvida é a falta de indícios seguros, já que Schliemann, ao escavar a colina sem uma técnica adequada, e no afã de encontrar a cidade lendária, destruiu boa parte do que encontrou. Sobre estes achados arqueológicos, ver C. W. Ceram, *Deuses, Túmulos e Sábios*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 37 a 65.

dórios, por exemplo. A ausência de referência aos dórios constituiria a prova de que o poeta relatou com fidelidade as histórias antigas¹²⁹.

Os estudos sobre a possibilidade de uma verdade história subjacente aos relatos homéricos não avançaram muito desde a descoberta de Schliemann, em 1870, pela ausência de novas evidências arqueológicas. Mesmo assim, é possível extrair destes relatos a cultura grega em seu passado remoto, com seus valores, estilo de vida, religião e organização política e social, ao menos no que tange ao período histórico em que o próprio Homero viveu.

A cultura grega foi originariamente dominada por uma aristocracia guerreira. O período micênico, que se estendeu do desaparecimento da antiga cultura minóica, em torno de 1700 a.C., até a chegada dos dórios à Hélade, é marcado pela construção de cidades fortificadas, o que nos dá indicação de seu caráter guerreiro. A chegada dos dórios, povo guerreiro por excelência, intensificou esse traço da cultura¹³⁰.

O homem homérico era inseguro, sentia-se sujeito à fúria das intempéries, aos animais selvagens, às doenças. Tudo o que possuía, a vida, a propriedade, a riqueza, o prestígio, sua *timé*, honra, ou seus direitos, dependiam inteiramente de sua capacidade de protegê-los. Saber livrar-se dos perigos sem negligenciar os deveres para com a cidade era de importância vital. Nesse contexto, ser bom, *agathós*, significava a diferença entre viver ou morrer, entre viver bem ou viver mal, ser livre ou submeter-se ao inimigo. Assim, “a exigência primeira do *agathós* grego é defender sua própria *timé* e de seu grupo – *oíkos* ou contingente militar – de modo bem sucedido contra todos”¹³¹.

Força, coragem, bom nascimento e treinamento para a luta eram características associadas aos oligarcas em razão de sua maior capacidade, devido

¹²⁹ *Los griegos de la Antigüedad*, p. 22. Esta afirmação é um tanto precipitada, mas suficiente para demonstrar que, apesar de se tratar de um poema, é possível extrair da *Ilíada*, sobretudo, elementos de um passado remoto da Hélade.

¹³⁰ Os dórios, que se fixaram, sobretudo, no Peloponeso, onde fundaram a Esparta do período clássico, consideravam-se descendentes de Hércules, o herói dos doze trabalhos, filho de Zeus. Os espartanos se intitulavam Heráclidas, filhos de Hércules. Em um mito posterior, de fins do séc. VII, os dórios seriam descendentes de Doros, cujo filho Egímio teria repartido seu reino entre seus filhos, Dimas, Pânfilo e Hilo, cabendo a maior parte a este último, chefe dos Heráclidas. Dos três descendentes de Doros teriam surgido as três tribos étnicas em que derivaram dos dórios, os dínamos, os pânfilos e os híleos. Chegou-se a duvidar que houvesse uma verdade histórica subjacente a esse mito, que apenas simbolizaria a conquista do Peloponeso por invasores. Entretanto, sabemos por estudos lingüísticos que, ao dialeto aqueu da cultura micênica, se sobrepôs o dialeto dórico, que se manteve no Peloponeso, estendendo-se até o istmo de Corinto, até o período clássico (Cf. Lévêque, *La aventura griega*, p. 75).

à riqueza, de contribuir com armamentos, em assuntos de guerra, ou com a administração da *pólis*. Por esta razão, somente os nobres eram considerados *agathói* e somente eles eram cidadãos. “Em todas as perspectivas gregas, ser um homem bom será, pelo menos, aliado íntimo de ser um bom cidadão”¹³². Quando a comparação com outros membros da sociedade estava envolvida, os *agathói* eram *arístoi*, os melhores. Ser nobre e ser um *áristos* ou, de modo mais individual, um *agathós*, eram rigorosamente a mesma coisa.

Nos poemas homéricos o termo *areté* referia-se basicamente à qualidade, em termos bastante genéricos. A palavra não indicava, então, uma qualidade específica, mas a própria qualidade que, por sua vez, ligava-se à noção de preenchimento de função ou propósito. A *areté* de um cavalo pode significar, por exemplo, ser bom corredor, a excelência da vida é a prosperidade, a excelência de um sapato é calçar bem os pés e a excelência de um escultor no exercício de seu ofício é a capacidade de reproduzir fielmente o modelo.

A excelência humana, em linhas gerais, era associada com bravura, coragem, sabedoria, astúcia, malícia, força. O corredor veloz exibe a excelência dos pés, πόδων ἀρετήν¹³³. O filho deve superar o pai em todos os tipos de excelência, παντοίας ἀρεταί, seja como atleta, soldado ou mesmo intelectualmente.¹³⁴ O guerreiro deve possuir poder militar¹³⁵. Obter sucesso em uma competição ou na guerra é prova de que o vencedor é excelente, mas “o simples fato de participar da competição era suficiente para qualificar ou desqualificar uma pessoa como pertencente à categoria dos que possuem *areté*”¹³⁶. Enfim, a excelência reúne todas as potencialidades e habilidades humanas que permitem obter êxito no cumprimento do dever, na obtenção de honra e na manutenção do *status quo*. A *timé*, estima, honra, dignidade, é o reconhecimento desta excelência.

A *areté* homérica é uma virtude competitiva, em oposição ao que Adkins chama de “virtudes cooperativas”, mais próximas do que entendemos hoje como virtudes morais. “Em qualquer sociedade há atividades nas quais o sucesso é de importância vital; nelas honra ou desonra são destinados àqueles que são bem

¹³¹ Adkins, *Values, goals and emotions in the Iliad*, p. 301.

¹³² MacIntyre, *Depois da Virtude*, p. 232.

¹³³ *Ilíada*, XX, 411 e *Odisséia*, XVIII, 251.

¹³⁴ *Ilíada*, XV, 642: “Desse péssimo pai ótimo filho em tudo, exímio na corrida a pés, ou no combate; no discernir também, primeiro entre os Mecênios”.

¹³⁵ *Odisséia*, XII, 211.

¹³⁶ Finkelberg, *Time and arete in Homer*, p. 19.

sucedidos ou falham”¹³⁷. MacIntyre usa a metáfora do jogo de xadrez para caracterizar as virtudes competitivas: o desejo de obter êxito e de ser o melhor no jogo, obedecendo às regras estabelecidas¹³⁸. Sempre ser o melhor e exceder os outros em excelência¹³⁹, mais que qualquer outra coisa, delineia a *areté* homérica.

MacIntyre relaciona um conjunto de palavras que definem a *areté* do homem grego: *sophrosýne*, moderação, *bésuchia*, ócio, *polypragmosýne*, curiosidade, *díke*, ordem do universo, *díkaios*, homem que respeita a ordem, *dikaíosýne*, justiça, *phrónesis*, prudência, além de autocontrole, generosidade, franqueza, responsabilidade, simplicidade de caráter, coragem, amizade, orgulho, piedade, força, inteligência, vergonha, paixão, honestidade. Seus vícios correlatos são a falta de generosidade, a mesquinhez, a impiedade, a humildade, a parcimônia, a ganância¹⁴⁰.

Os valores éticos, distintos do sentido que lhes damos hoje, estavam todos inteiramente vinculados ao cumprimento do papel que cabia a cada um na ordem social. Ainda assim, eram valores individuais, e de homens de *areté* dependia toda a sociedade em sua organização interna, proteção, riqueza e eventualmente expansão. “O herói homérico emprega sua *areté* para defender, recobrar ou aumentar sua *timé* (...) e evitar a falha, *kakotés*”¹⁴¹. Por isso, era da excelência masculina, inseparável do espírito de competição e do sentimento de orgulho e de responsabilidade pela *pólis*, que a sociedade precisava.

Homero atribuí a termo *areté* a gregos e troianos, mas somente a homens cuja superioridade estivesse ligada à nobreza de sangue e à riqueza. Neles a excelência é natural, mas deve ser confirmada e aperfeiçoada pela formação e pelas ações condizentes com esta condição. A glória, prêmio do homem excelente, é conquistada pela demonstração pública de força e coragem postas a serviço da comunidade. Príamo, o rei troiano, é um homem excelente não somente por ser nobre e rei, mas porque atende prontamente às suas responsabilidades nestes papéis. É o que faz, por exemplo, ao fingir-se de mendigo e ir ao acampamento inimigo para resgatar o corpo do filho, Heitor¹⁴².

¹³⁷ Adkins, *Homeric values and Homeric society*, p. 17.

¹³⁸ *Depois da Virtude*, p. 208.

¹³⁹ Cf. *Ilíada*, VI, 208 e XI, 784.

¹⁴⁰ *Depois da Virtude*, p. 209 ss.

¹⁴¹ Adkins, *Homeric values and Homeric society*, p. 89.

¹⁴² *Ilíada*, XXIV, 200 ss.

Maria Helena da Rocha Pereira reconhece, nos poemas homéricos, três tipos de *areté*¹⁴³. O primeiro, significando excelência, superioridade, aparece na *Ilíada*, de que o herói Aquiles é o melhor exemplo. O filho de Peleu e Tétis, cuja *hýbris* quase põe fim à associação com Agamêmnon, fundamental para a vitória contra Tróia, é *áristos* sobretudo pela habilidade e força como guerreiro, amor à pátria e coragem de lutar e defender sua honra e a dos seus, mesmo à custa da própria vida.

O segundo tipo de excelência é representado por Odisseu, rei de Ítaca, o “homem das mil voltas, πολὺτροπος ἀνὴρ”, aventureiro astuto, “que possui a arte de saber desvencilhar-se em qualquer circunstância”¹⁴⁴. Odisseu tem forte senso de dever e responsabilidade para com sua tribo, mas também é malicioso e capaz de ludibriar, ou de alimentar ódio e planejar vinganças contra seus desafetos.

Uma ética da honra, por vezes bastante estranha para uma alma cristã, implica na aceitação do orgulho (μεγαλοψυχία), que não é um vício, mas o desejo elevado de quem aspira a ser grande, ou, no herói, a tomada de consciência de sua superioridade real; a aceitação da rivalidade, da inveja, esta nobre “*Épiz* (...)” e com ela, do ódio, como o reconhecimento de uma superioridade manifestada¹⁴⁵.

O rei de Ítaca, quando é convocado para lutar ao lado dos irmãos Agamêmnon e Menelau contra Tróia, não hesita em lançar mão de subterfúgios para escapar ao compromisso, mas é denunciado pelo general Palamedes. Para se vingar deste último, forja uma traição que o leva à morte¹⁴⁶. Entretanto, a astúcia, a malícia e os expedientes de Odisseu não são percebidos como vícios, mas como qualidades excepcionais, testemunhos de sua *areté*. Diz o Anônimo dos *Dissoi Lógoi*, citando o poeta Ésquilo: “Deus não se mantém distante do justo engano, [e] há momentos em que os deuses respeitam uma ocasião de mentir”¹⁴⁷. É exatamente a excelência de Odisseu na arte do engano que põe fim, com a vitória dos gregos, à guerra de uma década com Tróia. Se a *Ilíada* retrata a excelência do corpo e a coragem, a *Odisséia* apresenta a excelência da mente como igualmente necessária à sobrevivência e à vitória.

¹⁴³ *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 136/7.

¹⁴⁴ Marrou, *História da educação na antiguidade*, p. 28.

¹⁴⁵ Marrou, *História da educação na antiguidade*, p. 31.

¹⁴⁶ É sobre este episódio que o sofista Górgias escreve a *Defesa de Palamedes*, em que demonstra a impossibilidade do general ter sido um traidor de sua pátria.

¹⁴⁷ Ésquilo, frag. 301, 302. *Apud Dissoi Lógoi*, § 12.

No *Hípias Menor*, Sócrates e o sofista Hípias debatem a respeito dos poemas de Homero. O objeto da discussão, pretexto do diálogo, é a afirmação de Hípias de que a *Ilíada* é superior à *Odisséia* porque Aquiles é um homem superior, em sua *areté*, a Odisseu. A *areté* do primeiro, Platão faz Hípias afirmar, é superior à do rei de Ítaca porque enquanto aquele erra sem intenção, o último é um homem de subterfúgios, frequentemente descrito como alguém cuja astúcia os demais admiram e temem. O que está em questão é exatamente a excelência heróica de Aquiles, em oposição à astúcia de Odisseu, característica intolerável para Platão. “O homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido com Homero”¹⁴⁸. Mas a arte do engano, de que Odisseu é mestre, não tem outra finalidade que não seja proteger sua casa, *oikos*, e sua pátria. Não se trata de uma esperteza com fins individualistas. Por isso Odisseu é um herói.

O terceiro tipo de *areté* é mais propriamente feminino, de que a beleza e lealdade de Penélope são exemplos. Se nos homens a excelência associava-se a qualidades intelectuais e físicas, nas mulheres tratava-se de atributos físicos, fidelidade, pureza nos modos, economia, obediência, cooperação e capacidade de administrar a casa, valores que permaneceram inalterados até a idade clássica.

Diz Mênon, no diálogo platônico que leva seu nome: “Se queres (que diga qual é) a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido”¹⁴⁹. Em várias passagens da *Odisséia* Penélope é descrita como “a prudente” e “a sensata”, mas também como quem possui, ou possuía na juventude, beleza física comparável às deusas. Quando deve se apresentar aos pretendentes, ela surge, com a ajuda dos deuses e das aias, como uma mulher bela e ainda jovem¹⁵⁰.

Um aspecto particularmente importante da *areté* homérica é o fato de poder ser ensinada. Na *Ilíada*, Fênix lembra a Aquiles que o ensinou a falar e a levar suas tarefas a bom termo. “Sua intenção [de Peleu, o pai de Aquiles] foi que viesse contigo, para que te ensinasse como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática”¹⁵¹, qualidades intimamente relacionadas com a *paideía* sofística, de que tratarei mais à frente.

¹⁴⁸ *A República*, 334 b.

¹⁴⁹ 71 e.

¹⁵⁰ XIX 54.

¹⁵¹ IX, 440.

O homem homérico vivia cercado de perigos, aos quais tinha de responder sem hesitação, com bravura e caráter indômito, mas a honra e o valor que detinham deviam-se à associação com os seres imortais. Os deuses, por seu turno, possuíam *areté* e *timé* suficientes para não se sentirem inseguros. Em um modo de vida que Maria Helena da Rocha Pereira chama de “cultura da vergonha”, a excelência, ou capacidade de superação, é sempre um presente dos deuses, confirmada pelo nascimento, mas condicionada ao bom uso que se faz dela. Deve-se ter amor pela *timé* e não envergonhar jamais a linhagem paterna. Vergonha é, sobretudo, perder a liberdade e tornar-se escravo. O homem que não é livre é *kakós*, destituído de valor, a quem é reservada somente a vergonha.

Movidos pelo *páthos*, emoção, os deuses são capazes de ações que a nossa cultura consideraria reprováveis. Hermes é o deus dos mentirosos, dos ladrões e dos comerciantes. Zeus é astuto, capaz de ludibriar, mas foram exatamente estas características que lhe garantiram o posto de rei dos deuses e instauraram a autoridade onde antes reinava a tirania do tempo. Entretanto, se Zeus em alguns momentos age movido por sentimentos egoístas, como em suas conquistas amorosas, na maior parte das vezes a sua motivação é a preservação da ordem cósmica. Os deuses homéricos são *áristoi*, mas não são bons, em sentido moral, cerne da objeção de Platão a Homero¹⁵². Uma crítica de teor semelhante é dirigida pelo filósofo ao sofista Trasímaco e sua retórica:

Na arte dos discursos *patéticos* que tratam da velhice e da pobreza, parece-me dominar a força do Calcedônio, um homem terrível, capaz, ao mesmo tempo, de *incitar a multidão à fúria e de a domar de novo*, quando enfurecida, *sujeitando-a aos seus encantos*, como ele afirma; *excelente em caluniar e em dissipar calúnias*, quaisquer que elas sejam¹⁵³.

A lenta passagem de uma cultura de guerreiros para uma “cultura de escribas”, como diz Marrou¹⁵⁴, teve início com Hesíodo de Ascra (cerca de 900-800 a.C.), poeta e lavrador. Em contraste com a ausência de informação sobre o homem Homero, Hesíodo nos oferece um retrato bastante sucinto de si mesmo. Estas informações não são tão importantes quanto a mudança de perspectiva que se verifica em sua obra, em relação à poesia heróica do período anterior. Ao inserir nos poemas breves descrições de seu cotidiano, Hesíodo inaugura um novo estilo na

¹⁵² *República*, III e X *passim*.

¹⁵³ *Fedro*, 267 d. O grifo é nosso.

¹⁵⁴ *História da educação na antiguidade*, p. 66.

literatura grega, mais tarde desenvolvido pelo dramaturgo Eurípides (cerca de 480-406 a.C.), em que os homens passam gradativamente a ocupar um lugar central nas narrativas, antes destinado a deuses e semideuses.

Esta mudança de perspectiva pode ser percebida na frase com que Hesíodo inicia o relato sobre a origem do cosmos: “Ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ’”, “Sim bem primeiro nasceu Caos”¹⁵⁵. Antes dos deuses¹⁵⁶, havia o próprio *Kósmos*, que no princípio era caos. “Hesíodo alterou a tradição, porque coloca a cosmogonia antes da teogonia, arranjo racionalista que prenuncia o futuro caminho do pensamento abstrato grego”¹⁵⁷.

Assim como o homem homérico, o homem hesiódico também é inseguro, cercado de perigos, e sujeito aos humores dos deuses. “No conjunto, o grego arcaico, tal como o homérico, pensa que o espera o Hades bolorento, com a travessia irreversível dos seus rios, a que nem Sísifo Eólida conseguira escapar”¹⁵⁸. Em Homero, a estabilidade e a segurança possíveis são garantidas pela *areté* de uma aristocracia guerreira, promovida e mantida pela riqueza material. Em Hesíodo, estas qualidades residem na superação das dificuldades por meio do trabalho e da conduta conforme a justiça. A riqueza material, *khreímata*, não oferece a segurança necessária quando conquistada com más ações, porque pode-se perdê-la. “Facilmente os deuses obscurecem e aminguam a casa do homem e por pouco tempo a prosperidade o acompanha”.¹⁵⁹ Somente a riqueza material conquistada honestamente, com a força do trabalho, é duradoura.

O poeta canta, em *Os trabalhos e os Dias*, virtudes de deuses e nobres, mas também do homem que “por si mesmo tudo pensa, refletindo o que então e até o fim seja o melhor”¹⁶⁰. Este homem é *panáristos* (πανάριστος), excelente em tudo,

¹⁵⁵ *Teogonia*, v. 116.

¹⁵⁶ Os seres divinos, para os gregos, eram em número infinito. Bastante diferentes entre si, a característica comum a quase todos era o fato de serem imortais. Os helenos acreditavam que, assim como os homens, os deuses nasciam e cresciam, até chegar à idade adulta, quando alcançavam uma forma definitiva. Como os homens, muitos deles tinham corpo, às vezes híbrido, como os centauros e os sátiros, às vezes passíveis de mutação, como Zeus e Hades, às vezes invisível, como a verdade, a desmedida, o amor, a vingança, e outros. Havia os seres primitivos, como Gaia, a terra, Okeános, o mar e Ouranos, o céu, os seres da segunda geração, os titãs e as ninfas, e os deuses do Olimpo, governados por Zeus. Esses são os deuses cultuados pela Grécia Clássica, que partilhavam de costumes e sentimentos humanos. Para maior informação, ver Jean-Pierre Vernant, *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁵⁷ Kirk, G.S. *The structure and the aim of the theology*, apud M. H. da R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 161.

¹⁵⁸ M. H. da R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 379.

¹⁵⁹ *Os Trabalhos e os dias*, v. 325,6.

¹⁶⁰ *Os trabalhos e os dias*, v. 294 ss.

trabalhador e honesto. Não se trata, mais, “da *aretê* guerreira da antiga nobreza, nem da *aretê* da classe proprietária, baseada na riqueza, mas sim de *aretê* do bom trabalhador, que tem a sua expressão numa posse de bens moderada”¹⁶¹. O homem excelente sabe que a verdadeira riqueza é a amizade¹⁶², e a verdadeira tranquilidade, ser amigo dos vizinhos¹⁶³.

À parte a inserção no cotidiano do homem comum, que vive do que a terra produz, há no poema três elementos que definem a *areté* do homem do povo: pensar por si mesmo, ser capaz de ouvir o bom conselho e a força de trabalho, pois “trabalho não é vileza, vileza é não trabalhar”¹⁶⁴. A vergonha acompanha a preguiça e a desonestidade, e obter sucesso depende inteiramente de obedecer às regras. “O ócio desonra é!”¹⁶⁵. Assim, um homem virtuoso é aquele que trabalha e vive honestamente. A *kakía*, vício, é sinônimo de ócio, *skolé*, que a aristocracia guerreira considerava uma virtude.

A *areté* hesiódica não é inata. Ao contrário, é algo que requer esforço e deve ser conquistada. “Diante da excelência, suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atingires o topo fácil desde então é, embora difícil seja”¹⁶⁶. Justamente porque a excelência não é natural, não se liga à nobreza de sangue. É atributo não de um grupo, mas de um indivíduo, e se define mais pela cooperação que pela competição. Um homem que trabalha de sol a sol no cultivo da terra e garante com seu trabalho o sustento dos seus é um homem excelente. Se deseja a fortuna, e a busca sem prejudicar seus vizinhos, possui honra. “Dos bens de outrem desvia teu ânimo leviano, com trabalho, cuidando do teu sustento”¹⁶⁷.

Hesíodo escreveu *Os Trabalhos e os Dias* como uma exortação a seu irmão, Perses¹⁶⁸, com quem estava em litígio por causa da divisão dos bens paternos. O poeta desejava que seu irmão se tornasse um homem melhor e passasse a valorizar a amizade, a retidão e o trabalho como caminhos para a riqueza, abandonando a vilania. O propósito do poema é indicativo de que a *areté*

¹⁶¹ Jaeger, *Paidéia*, p. 100.

¹⁶² *Os trabalhos e os dias*, v. 345.

¹⁶³ *Os trabalhos e os dias*, v. 432-44.

¹⁶⁴ *Os trabalhos e os dias*, v. 311-313.

¹⁶⁵ *Os Trabalhos e os dias*, v. 311.

¹⁶⁶ *Os trabalhos e os dias*, v. 290 ss. A mesma afirmação aparece também em Xenofonte (*Memoráveis*, II, I, 28): “Os deuses não concederam aos homens nenhuma das cousas belas e boas sem fadiga e estudos”.

¹⁶⁷ *Os Trabalhos e os dias*, v. 315.

pode ser aprendida. E, se é possível aprender, é possível ensinar. “Hesíodo quer em plena consciência colocar ao lado do adestramento dos nobres, tal como se espelha na epopéia homérica, uma educação popular, uma doutrina da *aretê* do homem simples. A justiça e o trabalho são pilares em que ela se assenta”¹⁶⁹. O contraste entre a riqueza, admirada por todos, e o valor do que é simples, mas essencial, não existia na cultura heróica. A *paideía* homérica visava sobretudo o domínio das *tékhnai* necessárias ao bom guerreiro, como o manejo de armas, os esportes e os jogos. A nova concepção de *areté*, entretanto, torna possível uma perspectiva pedagógica inovadora que incluirá, alguns séculos mais tarde, elementos mais intelectuais.

Com o surgimento, a expansão e o crescimento das *póleis*, entre os séculos VIII e VII a.C., a associação entre *areté* e riqueza deixou aos poucos de significar a sobrevivência da sociedade. Se antes a excelência era uma virtude própria da nobreza, ligada intimamente a seu papel na sociedade como garantidora de sua manutenção e prosperidade, nessa nova realidade a fortuna individual podia ser mais facilmente adquirida. “O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Com ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova”¹⁷⁰.

Segundo Vernant, as principais características do surgimento das cidades-Estado gregas são a preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder e a publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social. Com a cidade, os gregos experimentaram um extraordinário senso de liberdade, sem equivalência no mundo antigo. A revolução nas técnicas de combate e as modificações nos armamentos transformaram o personagem do guerreiro.

A antiga aristocracia heróica teve de se submeter à exigência de isonomia e permitir o ingresso gradual e irreversível dos *demói* na vida pública, o que resultou em uma nova concepção ética. “A virtude dos heróis homéricos, a *areté* tradicional, deixa de ser a *verdadeira* virtude; a vida passa a ser vista segundo uma dimensão totalmente nova”¹⁷¹. O elogio de excelências ligadas à moderação, como a temperança e o auto-controle, tornaram-se mais frequentes nos registros literários, o que não aconteceu sem resistência da aristocracia de sangue. Poetas aristocratas,

¹⁶⁸ Cf. “Tu! Eu a Perses verdades quero contar” (*Os trabalhos e os dias*, v. 10 e *passim*).

¹⁶⁹ Jaeger, *Paidéia*, p. 100.

¹⁷⁰ Vernant, *As origens do Pensamento Grego*, p. 34.

¹⁷¹ Reale, *História da filosofia antiga*, p. 24.

como Teógnis de Mégara, que viveu no século VI a.C., viam com maus olhos a ascensão de outras classes sociais. “Prestam culto ao dinheiro: o nobre desposa a filha do vilão, e o vilão a do nobre; a riqueza mistura a raça”¹⁷².

A distinção entre riqueza e valor, consequência desse novo ideal de homem que surge com o advento da cidade, demarca a substituição paulatina da ética aristocrática pela ética de Estado. A vida grega tornou-se civil e as leis, escritas, com efeitos sobre a noção de excelência. “O ideal antigo é livre da *arete* heróica dos heróis homéricos converte-se em rigoroso dever para com o Estado, ao qual todos os cidadãos sem exceção estão submetidos, tal como são obrigados a respeitar as fronteiras entre o próprio e o alheio”¹⁷³.

Sólon, no século VI a.C., introduz na noção de *areté* o conceito de justiça: os bons serão recompensados e os maus, punidos, nesta vida ou no Hades. Em suas elegias, escreveu que os homens possuem virtudes diversas. “O fato de Sólon mencionar, uma após outra, as *αρεταί* das diferentes profissões demonstra como uma nova sociedade burguesa se vem contrapondo à antiga ordem aristocrática e não mais reconhece o ideal unitário de uma casta dominante”¹⁷⁴. A antiga *areté* é agora melhor definida como *dikaíosýne*, justiça, que representa tanto o respeito pelos costumes quanto a obediência à lei escrita e a conduta que tem em conta a *timé* do homem de caráter, mais que do herói. “O direito é algo duradouro, superior aos homens”, escreve Sólon¹⁷⁵. Transcende a vida terrena, estendendo-se ao Hades, onde os mortais são julgados pelos deuses. Esta noção de justiça, fruto da herança mitológica, será confirmada por Platão. Os bons serão recompensados após a morte e os maus, castigados. Os maus desígnios, ou más escolhas, mesmo que feitas após a morte terrena, serão igualmente punidas, como nos conta o mito de Er com que Platão encerra *A República*¹⁷⁶.

O surgimento da filosofia, no século VI a.C., promoverá, aos poucos, uma terceira acepção de *areté*, que aparece pela primeira vez em Xenófanes de Colofão (cerca de 570-528 a.C.) e terá seu apogeu em Sócrates e Platão. Esta acepção de *areté* opõe à virtude heróica virtudes mais abstratas, ligadas ao caráter moral, à razão e à sabedoria, e tem sua raiz em uma “concepção ontológica do que no

¹⁷² Apud M. H. da R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 208.

¹⁷³ Jaeger, *Paidéia*, p. 138.

¹⁷⁴ Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 182.

¹⁷⁵ Apud Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 187.

¹⁷⁶ 614 a a 621 b. Também Górgias, 526 a ss.

mundo é o verdadeiro e o duradouro”¹⁷⁷. Xenófanes avalia a excelência pela medida do bem comum, ao qual contribui não a força do guerreiro, mas a orientação do sábio:

*Mas se alguém obtivesse a vitória,
ou pela rapidez dos pés,
ou no pentatlo, lá onde está o recinto de Zeus
perto das correntes do Pisa em Olímpia, ou na luta,
ou mesmo no penoso embate do pugilato,
ou na rude disputa a que chamam pancrácio,
os cidadãos o veriam mais ilustre,
obteria nos jogos lugar de honra visível a todos,
receberia alimento vindo das reservas públicas
dado pela cidade e também dons que
seriam seu tesouro.
Ainda que fosse com cavalos, tudo isso lhe caberia,
embora não fosse digno como eu,
pois mais que a força física
de homens e de cavalos vale minha sabedoria.
Ora, muito sem razão é esse costume, nem justo
é preferir a força física à boa sabedoria
Pois nem havendo entre o povo um bom pugilista,
nem havendo um bom no pentatlo, nem na luta
ou pela rapidez dos pés, que mais que a força física
merece honra entre as ações dos homens nos jogos,
não é por isso que a cidade viveria em maior ordem.
Pequeno motivo de gozo teria a cidade,
se alguém, competindo, vencesse às margens do Pisa
pois isso não enche os celeiros da cidade.*¹⁷⁸

O poema marca a transição entre a *areté* heróica e a *areté* socrática. Xenófanes queixa-se de que a cidade valoriza muito mais o herói dos jogos esportivos e da guerra, quando o que realmente mantém a cidade em ordem não é a força física ou a rapidez dos pés, mas sim a sabedoria. O filósofo de Colofão não valoriza as *aretái* apreciadas pelos gregos, como a luta, o pugilato, a corrida, porque a verdadeira *areté* é sabedoria, por promover o bem comum.

Concomitantemente com os novos valores instaurados pela filosofia, os valores heróicos subsistiam na cultura, perceptíveis nas competições públicas, fossem esportivas ou literárias. Nelas, não se tinha outro propósito senão a glória reservada aos que provassem, com a vitória, possuir *areté*. As competições esportivas eram motivadas pela necessidade de treinamento e aperfeiçoamento de soldados em tempo de paz, a fim de mantê-los ocupados, em forma e em atividade. Também serviam ao propósito de permitir que os melhores soldados, os mais

¹⁷⁷ Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 186.

¹⁷⁸ DK 21 B 2. Trad. de Anna L.A. de A. Prado. In: SOUZA, J.C. (org.). *Os pré-socráticos*, p. 68.

corajosos ou os mais fortes se sobressaíssem. Do ponto de vista dos competidores, entretanto, a motivação principal era a possibilidade de conquistar, com a vitória, o reconhecimento público da própria excelência e de sua superioridade. O reconhecimento da excelência de um escritor também era a motivação por trás dos concursos de literatura, em que Agatão foi premiado¹⁷⁹. Havia, certamente, prêmios em dinheiro para os vencedores, mas o grego valorizava muito mais a honra advinda da confirmação de sua excelência.

A recompensa na disputa pela ἀρετή é, até a mais tarde idade clássica, a glória e a honra. É a comunidade que dá ao indivíduo a confirmação de seu valor. Por isso a honra, a ἀρετή, tem uma parte ainda mais importante do que a ἀρετή para a consciência moral, pois a honra está em maior evidência e nota-se mais que a habilidade¹⁸⁰.

Paulatinamente, o antigo ideal de homem vinculado ao corpo e à vida material cedeu lugar à noção de beleza como virtude da alma. A busca por respeito e admiração dos pares, que motivava os helenos, continuou existindo, mas ao lado deste ideal passou a figurar outro, que os gregos chamaram *kalokagathía*¹⁸¹. O ideal a atingir não é mais cobrir-se de glória por meio da ação. “É algo de mais completo, que se exprime pela palavra χαλοχάγαθία, derivada de χαλός χάγαθός, ou, como se lê muitas vezes, χαλὸς τε καὶ αγαθός – ‘belo e bom’”¹⁸².

A beleza, antes associada apenas a virtudes físicas, passou a referir-se também ao caráter, à *phýsis* de cada homem individualmente considerado, embora a referência à beleza ainda mantivesse uma ligação com o antigo ideal de homem do período homérico. O *agathós* visado na idéia de *kalokagathía* não tinha mais o mesmo significado do *agathós* homérico. Aqui o que se tinha em vista era o valor do homem que age em conformidade com regras não escritas de correção moral e intelectual.

Por volta do século V a.C. a compreensão do conceito de *areté* já estava bastante diluída em noções distintas e por vezes antagônicas. O reconhecimento da importância do estado e da justiça que sobreveio ao fortalecimento das *póleis* promoveu a associação entre *areté* e *dikaíosýne*, tornando mais abstrato o primeiro conceito.

¹⁷⁹ O Banquete, 173 b.

¹⁸⁰ Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 169.

¹⁸¹ Substantivo, junção de *kalós*, belo, *kaí*, a cópula “e” e *agathós*, bom. O adjetivo correspondente é *kalokagathós*, ideal de homem para Platão, como o que possui a beleza de alma (*República*, III *passim*).

Quando a aristocracia teve de se render ao novo ideal de igualdade e conhecer a qualidade moral “em virtude da qual o excesso deve ser evitado”, tal como no adultério, o assassinato e o roubo, e observado o “justo limite”, então o interesse mútuo ocasionou a invenção do termo abstrato “justiça”, δίκαιοσύνη¹⁸².

Este novo termo, *dikaíosýne*, legítima expressão da *pólis*, surge da noção de certo e errado que o *nómos* oferece. Neste contexto, a *sophrosýne*, moderação, é uma virtude essencial. A *hýbris*, de que era suscetível o herói homérico, não é mais bem vista. A vida digna de ser vivida é a vida bela, em que as ações refletem algo de mais substancial, a correção de caráter, a honestidade, a obediência às leis e a justiça.

Mas, se a união do belo com o bom, do corpo com a mente, sobreviveu como ideal durante algum tempo, logo as duas tendências, antagônicas por natureza, foram dissociadas, prevalecendo como virtude o bem moral, a que a beleza corresponde como belo moral, ou alma boa. Diz a estrangeira de Mantinéia, Diotima, a Sócrates: “Se algum dia o vires (o belo), não é como ouro ou como roupa que ele te parecerá ser”¹⁸⁴. Este é o sentido que lhe dá Platão¹⁸⁵ e, posteriormente, Plotino: “Beleza da alma é a virtude, beleza num sentido muito mais real que as outras das quais antes falávamos [simetria e proporção, medidas de beleza dos corpos]¹⁸⁶”.

À parte esta concepção de excelência, que terá como principal representante o filósofo Sócrates, no século V a.C., a noção de excelência aristocrata continuou a existir, mas os valores homéricos modificados pela sociedade civil, que na *pólis* representavam a *areté* do cidadão, reconciliavam os objetivos pessoais com os objetivos da ordem social, circunscritos ao ideal de liderança política que se caracterizava pela *areté* na arena política. A excelência do cidadão não mais se ligava ao nascimento, mas à educação e à experiência. A figura do herói cedeu lugar, paulatinamente, à figura do político. A vida urbana, em que o uso

¹⁸² M.H. da R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Grega*, p. 379.

¹⁸³ Untersteiner, *The Sophists*, p. 245.

¹⁸⁴ Platão, *O Banquete*, 211 d.

¹⁸⁵ No *Protágoras*, o sofista diz a Sócrates: “É completamente oposto o que os covardes e os corajosos enfrentam. Uns querem ir logo para a guerra, mas os outros não querem”. Sócrates interroga: “Por que é belo ir para a guerra, ou por que é feio?”, ao que o sofista responde: “Porque é belo”, e o filósofo conclui: “Então se é belo também é bom, conforme concordamos antes; pois concordamos que as ações belas são todas boas” (359 e ss).

¹⁸⁶ Enéades, I, 6. In: Duarte, Rodrigo, org. *O belo autônomo – trechos clássicos de estética*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

da palavra era de importância vital, fez nascer a *areté* como *lógos*, na capacidade de falar bem, argumentar com propriedade e persuadir.

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem¹⁸⁷.

A disposição de caráter necessária para o exercício da vida pública passou a se constituir em uma *areté* particular, passível de ser adquirida com a instrução, que não podia prescindir de uma *tékhne* destinada à formação do homem público. Os sofistas responderam a esta demanda com um ensino ao mesmo tempo variado e especializado, mas que não era oferecido sem pagamento. Ao contrário, as aulas pagas eram bastante caras, ao menos para a primeira geração de sofistas. Protágoras cobrava cem minas por um curso¹⁸⁸, o que equivalia a dez mil dracmas, enquanto Pródico cobrava cinquenta dracmas por um curso completo de gramática e uma dracma por um resumo¹⁸⁹.

Em termos comparativos, um operário qualificado recebia uma dracma por um dia de trabalho¹⁹⁰. Um par de sapatos custava cerca de oito dracmas. Um vinho de qualidade podia ser adquirido por duas dracmas. Uma casa, por quinhentas dracmas. Uma fazenda, com a casa, por cinco mil dracmas. Pelo aluguel de uma casa simples pagava-se trinta e seis dracmas anuais¹⁹¹. Protágoras arrecadava com um único curso ministrado o suficiente para comprar em torno de vinte casas ou duas fazendas. O sofista ganhava, em cada curso, vinte vezes o patrimônio de Sócrates que, segundo Xenofonte, não ultrapassava módicas cinco minas¹⁹². No *Hípias Maior*, Platão faz o sofista de Élis gabar-se de ser o melhor professor de excelência, o que Protágoras já havia feito¹⁹³, e de ganhar mais que o sofista de Abdera e o leontino juntos:

¹⁸⁷ Vernant, *As origens do Pensamento Grego*, p. 53.

¹⁸⁸ Platão, *Protágoras*, 317 b.

¹⁸⁹ Platão, *Crátilo*, 403 e.

¹⁹⁰ Marrou, *História da educação na antiguidade*, p. 86.

¹⁹¹ Aristófanes, *Pluto*, 982-3 e Amemiya, *The Athenian economy of the fifth and fourth century*, p. 326.

¹⁹² Xenofonte, *Economia*, 11, 3, cf. nota 18 d'As Nuvens, de Aristófanes, p. 182. Considerando que Sócrates alegava ter um patrimônio de 500 dracmas (5 minas), o ganho de Hípias era significativo. Ainda que haja exagero tanto na afirmação de Hípias, quanto na de Sócrates, a distância entre eles, sob este aspecto, parece ter sido de fato relevante.

¹⁹³ Platão, *Protágoras*, 328 b.

Se soubesses quanto dinheiro eu ganhei, ficarias pasmo. Não mencionarei outros casos, mas uma vez, quando fui à Sicília, embora Protágoras estivesse lá, gozasse de elevada reputação e fosse o mais velho, eu, que era muito mais jovem, ganhei em curtíssimo tempo mais de cento e cinquenta minas, e num pequeno povoado, Ínico, mais de vinte minas. E quando voltei para casa, eu o entreguei a meu pai, o que o deixou e aos outros cidadãos boquiabertos. Acho realmente que ganhei mais dinheiro do que qualquer outro dos sofistas juntos¹⁹⁴.

Platão conta-nos que, “dos antigos, nenhum se atreveu a exigir pagamento por suas lições”¹⁹⁵. Representando os ideais que hoje associaríamos aos liberais, os sofistas foram os primeiros a introduzir um grau de formalidade na educação, representado e estimulado pelo compromisso de pagamento, que garantia a efetividade do ensino e sua natureza prática. Com eles, o ensino passou a ser um ofício ou um negócio e os professores, profissionais do saber. O sucesso prometido certamente tornou aceitável aos futuros contratantes a exigência de pagamento, mas não impediu as duras críticas que os sofistas receberam.

A aristocracia ateniense do século V desprezava toda e qualquer atividade remunerada, própria dos *metecos*, estrangeiros, geralmente comerciantes. Receber um salário significava quase o mesmo que a perda da liberdade e a consequente perda de valor. Na tradição aristocrática, receber pagamento por um trabalho significava não possuir *areté*. É compreensível que o deus trabalhador, Hefesto, vivesse afastado do Olimpo e não tivesse beleza, atributo essencial dos seres imortais.

O trabalho, remunerado ou não, era considerado uma atividade própria do *kakós*, homem sem valor social, o estrangeiro ou o escravo. Os *Dissoí Lógoi* mencionam o fato de que, no Egito, os homens bordavam. Apesar de não se tratar, possivelmente, de atividade remunerada, esse costume causava espanto aos gregos¹⁹⁶. Atividades manuais não eram compatíveis, entre os helenos, com a nobreza e a liberdade. Quando muito, tratava-se de uma tarefa destinada a mulheres ou a serviçais. Aos cidadãos, homens livres, eram destinadas poucas atividades, e nenhuma remunerada. Basicamente, eles se ocupavam das obrigações para com a *pólis* e da administração dos bens. No mais, cultivavam o ócio.

¹⁹⁴ *Hípias Maior*, 282 e.

¹⁹⁵ *Hípias Maior*, 282 d.

¹⁹⁶ “Os egípcios não consideram apropriadas as mesmas coisas que os outros povos: em nosso país observamos que convém às mulheres bordar e trabalhar [com lã], mas no deles é decente aos homens assim fazer e às mulheres, fazer o que os homens fazem em nosso país” (§ 17).

Para Sócrates, salário e arte do lucro são sinônimos, exceto para profissões que não têm um fim em si mesmas, como a de médico e piloto, por exemplo¹⁹⁷. O objetivo do filósofo é demonstrar, contra a afirmação de Trasímaco de que a justiça é a vontade do governante, que esta atividade não é um fim em si mesma, mas tem como finalidade o bem comum¹⁹⁸. Ainda assim, a menção a outras profissões remuneradas e a convicção de que elas não se submetem ao lucro, mas têm finalidades que lhes são externas, mostra o modo como o trabalho remunerado era percebido pelos gregos.

Talvez tenha sido Aristóteles quem melhor expressou a rejeição dos helenos ao trabalho, considerado por ele como da ordem da necessidade¹⁹⁹. O espírito independente e livre não é compatível com a vida de labor, porque esta gera efeitos sobre a inteligência ou o *éthos* dos homens. Em regimes oligarcas, escreve, o trabalho assalariado não é compatível com a cidadania, exceto no que diz respeito aos artífices, porque são ricos. “A vida laboriosa, produtiva ou mercantil, deforma o corpo e a alma, forjando caráter e pensamento vis”²⁰⁰. Toda a Grécia partilhava desta visão em maior ou menor grau, mas em Atenas “o respeito pelos assalariados era o menor em todas as comunidades escravocratas”²⁰¹. Diz Heródoto, em sua *História*:

Sei que na Trácia, na Cítia, na Pérsia e na Lídia e em quase todos os territórios dos bárbaros os homens que aprendem ofícios, bem como os seus descendentes, têm uma reputação muito inferior à dos demais cidadãos, enquanto são consideradas nobres as pessoas não obrigadas a exercer atividades manuais, sobretudo as que se consagram à guerra. Seja como for, os helenos todos, principalmente os lacedemônios, aprenderam isso. Somente em Corinto os trabalhadores manuais são menos desdenhados²⁰².

Em Tebas, havia uma lei que proibia de se eleger a cargos públicos quem não estivesse afastado do comércio há pelo menos dez anos²⁰³, como forma de evitar que a *philargyría*, o amor ao dinheiro, próprio da atividade mercantil, interferisse negativamente na nova atividade. Pouquíssimas profissões remuneradas, entre as quais a de médico e comediógrafo, eram consideradas merecedoras de respeito.

¹⁹⁷ Platão, *A República*, 342 a ss.

¹⁹⁸ Platão, *A República*, *passim*.

¹⁹⁹ *Política* 1278 a ss.

²⁰⁰ Vergnières, *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p. 177.

²⁰¹ Gomperz, *Greek Thinkers*, p. 417.

²⁰² II, 167.

²⁰³ Aristóteles, *Política*, 1278 b.

O desconforto com a cobrança era tão grande que Isócrates, antigo aluno e discípulo de Górgias, que se tornara seguidor da filosofia de Sócrates e Platão, “não pedirá mais que mil dracmas e lamentará que concorrentes desleais aceitem receber a bagatela de quatrocentas ou mesmo trezentas dracmas”²⁰⁴. Quando recebeu o primeiro salário, ao abrir sua escola, chorou de vergonha²⁰⁵, mas seu ensino consistia na arte retórica, que ele julgava ser a verdadeira filosofia. Não se dizia professor de virtude e nem acreditava ser possível ensiná-la.

Péricles, o grande político ateniense, admirado pelos compatriotas, não escapou de censuras freqüentes por ter sido o primeiro a assegurar pagamentos aos *dikastái*, os magistrados, que antes serviam de graça. O estabelecimento, em Atenas, deste pagamento, diz Grote, foi um dos mais importantes e prolíficos eventos em toda a História da Grécia. “O pagamento ajudava a garantir a subsistência dos cidadãos mais velhos, passada a época do serviço militar. Os mais velhos eram as melhores pessoas para tal serviço, e eram preferidos para propósitos legais”²⁰⁶. Péricles foi criticado ainda por ter introduzido cidadãos pobres em cortes anteriormente compostas por cidadãos acima da pobreza. Segundo Platão, foi acusado, ao fim da vida, de roubo e quase condenado à morte²⁰⁷.

Entretanto, a participação cada vez mais efetiva dos *démoi* na vida política contribuiu para que essa visão fosse abrandada, abrindo a possibilidade de trabalho pago aos cidadãos e impondo um novo modo de ver o trabalho e a remuneração. Mesmo assim, o trabalho continuou sendo visto como atividade menor. No caso dos sofistas, em particular, sua atividade provocava uma rejeição ainda maior porque ensinavam o que a tradição ainda associava ao sagrado, o saber.

Os filósofos da geração anterior adotaram uma atitude especulativa diante da realidade. Os *sophistái*, criando novos saberes e desenvolvendo técnicas de ensino e aprendizagem, dispersavam esses saberes e, mais do que buscar a excelência, fizeram dela um modo de ganhar a vida. “O fato de que Protágoras e seus seguidores se afastassem desta tradição e abrissem acesso a seus ensinamentos a todos os que pudessem pagar e desejassem aprender, revela um novo modo de compreender o conhecimento e o ensino”²⁰⁸.

²⁰⁴ Marrou, *História da educação na antiguidade*, p. 86.

²⁰⁵ Gomperz, *Greek Thinkers*, p. 417.

²⁰⁶ Grote, *A History of Greece from the time of Solon to 403 BC*, p. 411.

²⁰⁷ Górgias, 516 a.

²⁰⁸ Zeller, *Outlines of the history of Greek Philosophy*, p. 54.

Mas, como não havia professores antes dos sofistas, os alunos deveriam ser conquistados. Por isso, havia necessidade de fazer propaganda do negócio. O acordo que Protágoras fazia com seus alunos, antes de iniciar os estudos, funcionava como propaganda, e garantia de sua eficiência. “O modo de cobrar o salário estabeleci assim: sempre que alguém aprende algo comigo, se quiser, paga o dinheiro que cobro; se não, vai a um templo e quanto ele jura valer as lições é o quanto deposita”²⁰⁹. Se isto é verdade, é razoável supor que seus alunos geralmente ficavam satisfeitos com o que aprendiam, já que o sofista de Abdera enriqueceu com sua atividade.

Isócrates afirma que os sofistas, para garantir que receberiam o pagamento por suas lições, guardavam o dinheiro, sob confiança, com alguém que não estivesse diretamente relacionado com o contrato entre professor e aluno. E pergunta: “Como pode não ser absurdo que eles, que fingem ensinar virtude e temperança como arte [*areté*], não confiem em seus próprios alunos?”²¹⁰ Esta objeção, contudo, não é relevante. Se o contrato previa o pagamento ao final das lições, como sabemos ao menos de Protágoras, é razoável pedir uma garantia do pagamento, já que as lições sobre virtude cívica, no momento do acordo e do depósito como garantia, ainda não haviam sido dadas.

Os sofistas foram os primeiros professores pagos da história, mas não foram os primeiros nem os únicos a conferir um valor monetário à sua atividade quando esta se ligava, pela tradição, ao sagrado ou ao talento. Simônides, que não era médico, ou artesão, nem exercia qualquer outra atividade remunerada, parece ter sido o primeiro a exigir pagamento em troca de uma habilidade específica, criar belos versos²¹¹, afastando-se da tradição dos poetas Homero e Hesíodo, que cantaram os feitos grandiosos de deuses e homens por inspiração divina. Embora sua atividade fosse considerada sagrada, Simônides escrevia poemas sob a promessa de pagamento e foi, por isso, considerado mercenário.

Simônides é o primeiro a fazer da poesia um ofício: compõe ele poemas por garantia de dinheiro. Píndaro fala-nos sobre isso com uma indignação virtuosa: os doces cantos de Terpsícore, seus cantos suaves, suas cantigas de ninar etc. estão à venda. Com Simônides, a Musa tornou-se cobiçosa (*φιλοκερδής*), mercenária (*ἐργάτις*). Simônides força seus companheiros a reconhecer o valor comercial de sua arte, e eles se vingam, tratando-o como um homem ávido²¹².

²⁰⁹ Platão, *Protágoras*, 328 b-c. *Ética a Nicômacos*, 1164 a.

²¹⁰ *Contra os Sofistas*, frag. 5 e 7.

²¹¹ Aristóteles, *Retórica*, 1405 b e Finley, *O legado da Grécia*, p. 134.

²¹² Detienne, *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, p. 56.

Não há evidências de que, antes de Platão, os sofistas tenham sido criticados por cobrar para ensinar, mas dele os novos mestres receberam duras críticas. São inúmeras as passagens em que o filósofo, aberta ou sutilmente, critica-os pelo que entende ser venalidade. No *Hípias Menor*, Sócrates afirma que o sofista fazia discursos públicos, *epídeixis*, na *agorá*, ao lado de uma mesa de câmbio²¹³, sugerindo avidez e ganância. N'A *República*, Trasímaco é retratado como mercenário por cobrar para dizer o que entende por justiça²¹⁴.

No *Hípias Maior*, o filósofo afirma que Górgias, Pródico e Protágoras ganharam somas fabulosas de dinheiro. Das seis definições que Platão apresenta no diálogo *O Sofista*, quatro se referem diretamente ao fato de que os sofistas cobravam para ensinar. Seriam eles “caçadores interesseiros de jovens ricos”, “comerciantes de ciência”, “erísticos mercenários” e “vendedores de segunda mão”²¹⁵. A característica mais visível que diferenciava Sócrates dos sofistas era justamente não cobrar pela instrução. O filósofo, ao se defender das acusações que lhe são feitas, no julgamento em que é réu, nega ser um sofista porque não ensina *areté* e não recebe salário²¹⁶.

As críticas de Platão ao ensino pago podem ser classificadas em quatro tipos principais: a crítica teórica, a pedagógica, a moral e a de caráter político/social. Do ponto de vista teórico, o pagamento transforma o conhecimento em mercadoria, o que impede uma abordagem intelectual teórica rigorosa²¹⁷. Ademais, receber pagamento pelo ensino da virtude nega a própria virtude. O ensino pago transformaria necessariamente a atividade em fim, pois prevalece o interesse pelos resultados, e não pelos meios, o que significa a ascendência da *tékhne* sobre a *areté*²¹⁸. “Admirava-se [Sócrates] que um homem que fizesse profissão de ensinar a virtude exigisse remuneração”²¹⁹.

Do ponto de vista pedagógico, as aulas deveriam ser de graça, caso o ensino fosse relevante, porque o pagamento retira dele todo e qualquer valor. Quem

²¹³ 368 b.

²¹⁴ 337 d. O pagamento é feito, o que me parece desnecessário, já que o sofista se mostrava ansioso para falar.

²¹⁵ *O Sofista*, 231 d.

²¹⁶ *Apologia*, 20 a.

²¹⁷ *Protágoras*, 314 e.

²¹⁸ *Protágoras*, 331 a ss.

vende o conhecimento não pode dizer exatamente o que está vendendo, porque não se trata de uma mercadoria que possa ser avaliada empiricamente. Assim, no caso de não ser boa, não pode ser devolvida²²⁰. Da mesma forma, porque a mercadoria não pode ser avaliada, igualmente não é possível avaliar o vendedor²²¹. A relação entre mestre e aluno não pode ser um negócio, porque baseia-se na amizade e no mérito do mestre. Dificilmente esse mérito pode ser avaliado quando o dinheiro está envolvido. Mas “é curioso que os professores modernos, que não vêem razão para recusar um salário, hajam repetido com tanta freqüência os juízos de Platão”²²².

Cobrar significa submeter-se à vontade do cliente e oferecer não o que ele precisa, mas o que ele quer, o que destrói a finalidade do ensino. Por isso Sócrates não aceitava pagamento por seus ensinamentos e chamava escravos de si mesmos os que reclamam salário por seus produtos, porque têm de se submeter à obrigação de conversar com os que pagam²²³. Quem recebe pagamento para ensinar é obrigado, como uma prostituta, *he pórne*²²⁴, a vender a quem pode pagar²²⁵, quando o conhecimento deve ser acessível a todos os homens que queiram aprender²²⁶. Por fim, o ensino da virtude pressupõe que os professores sejam, eles próprios, virtuosos, mas, como já vimos, o fato de cobrar nega esta possibilidade. “Agora expondo à venda todas as virtudes e felicidade (se você acreditar neles), eles ousam argumentar que são homens sábios”²²⁷.

Do ponto de vista moral, o ensino sofístico afasta os jovens aprendizes dos verdadeiros valores, insuflando-lhes o amor pelo dinheiro, *philargyria*²²⁸, e pelo poder. A objeção se estende à associação entre riqueza e felicidade, herança do passado heróico da Hélade, ilustrada pela afirmação de Céfalos, n’A *República*, de que é necessário ter dinheiro para que se possa ser virtuoso²²⁹. Uma abordagem

²¹⁹ Xenofonte, *Memoráveis*, I, III, 7. Se alguém pretender refutar esta afirmação, o caminho terá de ser a dissociação entre virtude e vida ascética, retirando do conhecimento o seu caráter sagrado, nobre e aristocrático e, da remuneração e do trabalho, o seu caráter popular e vulgar.

²²⁰ *Mênôn*, 91 d.

²²¹ *O Sofista*, 223 e, 224 c.

²²² Russell, *História da Filosofia Ocidental*, p. 89.

²²³ *Apologia*, 16, *Memoráveis*, I, V-VI, *Protágoras*, 313 c-e, *Sofista*, 223 e-224 c.

²²⁴ *Eutidemo*, 304 a, *Apologia* 23 c-d.

²²⁵ Xenofonte, *Memoráveis*, I, 6, 5; *Protágoras*, 313 c-e.

²²⁶ Xenofonte, *Memoráveis*, I, II, 5-6.

²²⁷ Isócrates, *Contra os sofistas*, frag. 4.

²²⁸ Xenofonte, *Memoráveis*, I, II, 5. Entretanto, em Homero, cujos trabalhos ainda têm um peso ético relevante no século V a.C., o amor ao dinheiro nunca é mencionado como vício. “As palavras *agathós* e *areté*, virtude e bem, de início não eram de modo algum distintas do lucro” (Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 157).

²²⁹ 330 a.

semelhante é feita pelo sofista Hípias de Élis, para quem o lado belo de sua profissão é justamente o dinheiro que ganha. “Todos sabemos que o objeto a que acrescentamos ouro, por mais feio que fosse, fica bonito com esse ornato”²³⁰. Em contrapartida, o filósofo entende que a perfeição, objeto da educação, reside na ausência de necessidade. A felicidade não é compatível com o lucro ou com a carência. Apenas o homem que aprendeu a não ter necessidades pode ser realmente virtuoso e feliz. Quando Antífon chama o filósofo de “professor de miséria” por não apreciar bens materiais, e associa a felicidade à riqueza, Sócrates responde:

Pareces, Antífon, colocar a felicidade nas delícias e na magnificência. De mim, penso que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades tenha, mais nos aproximamos dela. E como a divindade é a própria perfeição, quem mais se avizinha da divindade, mais próximo estará da perfeição²³¹.

Do ponto de vista político/social, o fato de haver quem receba para ensinar, e ensinar o que há de mais importante, a virtude, é algo que deve ser combatido, para que a sociedade não se corrompa sob a influência destes novos mestres, em tudo – ou quase tudo – reprováveis. A decadência de Atenas, entende Platão, é resultado do declínio do estudo da música, substituído, com os novos mestres, pelo ensino teórico²³². Por fim, o ensino pago faz homens piores serem mais respeitados que homens competentes em sua arte, promovendo a injustiça. “Protágoras sozinho ganhou mais do que Fídias e outros dez escultores juntos”²³³.

É razoável afirmar, na trilha de Sócrates, que os sofistas não buscavam o conhecimento como tal, mas sua utilidade, pois pretendiam fazer dos cidadãos atenienses pessoas capazes de atuar ativa e decisivamente na vida pública. Neles a riqueza, *khreímata*, a utilidade, *prágmata* e o ente, *ónta*, não se dissociavam. Por não serem homens de posse, percebiam o trabalho como meio de libertação da pobreza e como forma de ascensão social. “A pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição”²³⁴. O reconhecimento público do valor de um indivíduo, afirma Pródico, é medida de sua utilidade²³⁵. Através do trabalho e do suor, como já havia dito Hesíodo, os homens conquistam o que desejam, seja o conhecimento, a força, a

²³⁰ *Hípias Maior*, 282 b-283 a, *Mênon*, 289 e.

²³¹ Xenofonte, *Memoráveis*, I, VI, 10.

²³² *A República*, 624 a-b.

²³³ *Mênon*, 91 d.

²³⁴ Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso* II, 37.

²³⁵ Pródico, cf. Xenofonte, *Memoráveis*, III, II, 27.

inteligência, a amizade dos homens ou a estima dos deuses. “Do que há realmente honesto e belo, nada concedem os deuses aos homens sem sacrifício e diligência”²³⁶.

O que os sofistas ensinavam certamente era percebido como algo valioso, o que os jovens aristocratas precisavam, e não era oferecido de nenhum outro modo. Os novos mestres eram vistos como homens que conheciam bem sua arte e sabiam transmiti-la ao aluno. As habilidades que detinham, inexistentes até então, exigiam grande esforço individual e preparo intelectual, conquistado de modo inteiramente solitário. Este esforço, assim como o ensino correspondente, perdem o sentido se também não se apresentarem como úteis tanto a quem ensina quanto a quem aprende.

Os sofistas não tinham morada fixa, nem renda, e, portanto, tendo concebido o seu saber e a sua obra tal como a explicamos, deviam necessariamente fazer deles uma profissão, e exigir um pagamento em dinheiro para viver. E poder-se-á certamente criticar os abusos dos quais eles se tornaram culpáveis; mas é preciso, em todo caso, ser muito cautelosos ao julgá-los severamente²³⁷.

Especialmente no caso de quem não tem posses, como a maior parte dos sofistas, virtudes intelectuais como o talento e a habilidade, tanto no domínio de uma *tékhne* quanto de sua transmissão, têm um valor que pode e deve ser quantificado. “A ninguém darias ou venderias por preço inferior ao que valem teu manto, tua casa, nem nada do que possui e que reputas de algum valor. Claro é que, se estimasses igualmente tuas lições, far-se-iam pagar o que valem”²³⁸.

Os *sophistái* foram admirados e imitados em toda a Hélade tanto por sua inteligência quanto pela capacidade de fazer com que essa qualidade lhes garantisse uma vida boa. “Só se pode reprová-los por cobrar para ensinar”, lembra Zeller, “se seu ensino não correspondesse ao prometido, o que não podemos afirmar que tenha acontecido com os primeiros sofistas”²³⁹. Esta afirmação contradiz Isócrates e Aristóteles²⁴⁰, para quem os sofistas não cumpriram as promessas feitas. Contudo, a obra de Platão é pródiga no que se refere ao sucesso dos *sophistái* entre

²³⁶ Pródico, cf. Xenofonte, *Memoráveis*, III, II, 28.

²³⁷ Reale, *História da filosofia antiga*, p. 196.

²³⁸ Antífon, cf. Xenofonte, *Memoráveis*, I, VI, 11.

²³⁹ *Sócrates y los sofistas*, p 67.

²⁴⁰ “Não cumprem o prometido” (Isócrates, *Contra os sofistas*, frag. 6). “Os que, tendo recebido o dinheiro com antecipação, não fazem nada do que haviam prometido por causa da extravagância de suas promessas, são naturalmente objeto de queixa porque não cumprem o que pactuavam fazer” (Aristóteles, *Ética a Nicômacos* 1164 a, 26 a 30).

os jovens. O *Protágoras* inicia-se com o entusiasmo do jovem aristocrata Hipócrates com a chegada do sofista a Atenas e a possibilidade de aprender com ele, entusiasmo grande o suficiente para não lhe permitir esperar que o dia amanheça para ter com Sócrates e lhe contar a novidade. Se os novos mestres não respeitassem os contratos, teriam rapidamente perdido a clientela.

Quando um jovem lhe perguntou se a riqueza era boa ou má, Pródico respondeu que é boa para quem é bom e sabe usá-la, e má para pessoas sem valor, a quem falta o conhecimento. A mesma afirmação vale para tudo o mais. “A natureza das coisas”, afirma, “depende da natureza de seu usuário”²⁴¹.

Os sofistas foram considerados pedagogicamente incompetentes por Sócrates, ameaçadores por Aristófanes e filosófica e intelectualmente indigentes por Platão. Certamente, nada disso pode ser explicado apenas pelo fato de que cobravam para ensinar. À parte a objeção ao trabalho, ao ensino pago, às noções de riqueza como fonte de felicidade e honra como resultado de virtudes competitivas, a crítica aos sofistas estende-se ao conteúdo de seu ensino.

Por mais que a atividade remunerada e a sujeição do ensino ao pagamento provocassem reações adversas, pelas razões já apresentadas, os sentidos distintos do termo *areté* empregados por Platão e pelos sofistas, assim como os debates sobre seu ensino estabeleceram uma distância irreconciliável entre eles. As objeções mais relevantes à sofística tinham, portanto, como objeto o fato de se intitularem *professores de excelência*.

²⁴¹ Platão, *Eríxias*, 397 c – 398 d, *apud* Waterfield, *The First Philosophers*, p. 244. Esse argumento é usado também por Górgias, no diálogo que leva seu nome, para defender a retórica: “Note-se ainda, por Zeus, que, se alguém frequenta a palestra, onde adquire robustez e bom treino de pugilismo, e se serve depois dessas vantagens para maltratar o pai, a mãe ou qualquer dos parentes e amigos, não devemos ver nisso razão para detestar e exilar das cidades os mestres de ginástica e os mestres de armas. É que estes instruem os seus discípulos para que eles façam um uso justo da sua arte contra os inimigos e contra os maus, para se defenderem, não para atacarem, mas os discípulos desviam-se por vezes da linha traçada e usam mal da sua força e da sua arte. Claro que não são os mestres que são maus nem a sua arte é culpada ou censurável; a culpa cabe exclusivamente, creio eu, àqueles que fazem mau uso do que aprenderam. Idêntico raciocínio pode aplicar-se à retórica. O orador é, sem dúvida, capaz de falar de tudo e contra todos e poderá, melhor que ninguém, persuadir a multidão em qualquer assunto que lhe interesse, mas isso não é motivo para privar da sua reputação os médicos ou os outros profissionais, não basta estar em condições de o fazer. A retórica, como qualquer arte competitiva, deve ser usada com justiça. Portanto, entendo que, se um homem adquire uma preparação retórica e depois se serve deste poder e desta arte para praticar o mal, não há o direito de odiar e desterrar da cidade aquele que o ensinou. Este ministrou conhecimentos em ordem a um uso legítimo e o outro utiliza-os de um modo inteiramente oposto. A justiça manda, pois, que não seja o mestre mas este, que abusou da sua arte, a sofrer o ódio, o exílio ou a morte” (Platão, *Górgias*, 456 d-457 b).

3. Mestres de *areté*

O jovem aristocrata Hipócrates ambiciona uma carreira política bem sucedida e julga que, se estudar com Protágoras de Abdera, conseguirá seu intento. Ele não deseja ser filósofo, embora seja um admirador de Sócrates, e também não pretende se tornar um sofista. Seu objetivo é ser *beltíon*, o melhor, em qualquer atividade que se proponha, mas sobretudo na arte dos discursos. Protágoras lhe diz que aprenderá com ele exatamente o que veio buscar, a habilidade necessária a um aristocrata para melhor perseguir seus fins tradicionais, de que o domínio da palavra é uma consequência. Nada mais, nada menos²⁴².

Na Hélade do século V a.C. um bom político teria de ser capaz de falar com inteligência sobre uma variedade de assuntos, mas também deveria emitir juízos sobre questões de Estado. A *pólis* se define como um jogo político que é *lógos*, visto que associado à eloquência. “Entre a política e o *logos* há, assim, relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício de linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política”²⁴³.

O único regime capaz de oferecer vantagens ao cidadão, exigindo o aprimoramento pessoal para que, por esforço próprio, viesse a se sobressair, resguardadas as individualidades e diferenças resultantes dela, era a democracia. Nela, todo esforço era dirigido para a conquista da excelência do homem público, em sua capacidade de argumentar e persuadir. Mas, se na democracia todos têm voz, alguns se expressam melhor, ou podem aprender a fazê-lo. Recorrer ao professor de *areté* para aprender com ele significava buscar quem ensine a falar de modo articulado e persuasivo, pois os novos mestres ensinavam *politikè areté*, a excelência cívica, essencialmente uma *areté* discursiva. Estes mestres ensinavam como falar, raciocinar e tomar decisões. Enfim, o que os cidadãos esperariam aprender, e que os ajudaria na melhor condução de suas vidas. Por isso a democracia é “o regime em que se exerce o poder dos mestres das palavras”²⁴⁴. Avaliar o que representou o ensino dos sofistas para a cultura grega implica

²⁴² Cf. Platão, *Protágoras*, 309 a ss.

²⁴³ Vernant, Jean-Pierre. *As origens do Pensamento Grego*, p. 54.

considerar que nada havia até então em educação que se aproximasse do que ensinavam. “Sua grande novidade é o ensino intelectual”²⁴⁵, mas o sentido último da sofística reside na intersecção entre técnica e prática, e não no reino das doutrinas.

No jogo político, importava ser o melhor e vencer o adversário. Ser bem sucedido, isto é, funcionar bem na cidade, significava impressionar na Assembléia, fazer-se ouvir e adaptar-se às convenções. “Esta é a *tékhne* que está ao mesmo tempo na virtude e no negócio do sofista”²⁴⁶. A concepção de excelência pessoal, ligada ao sucesso competitivo e à posição herdada, é uma herança da moral social do período homérico. “Eles [os sofistas] se esforçavam para ensinar a excelência política dentro de um conjunto de valores herdados”²⁴⁷.

Os sofistas queriam ser úteis à *pólis* e, como professores pagos, tinham que ser úteis aos alunos, mas divergiam quanto ao que é importante que aprendam, para alcançar seus fins. Consequentemente defendiam noções diferenciadas de *areté* e percebiam a educação de modo distinto. Assim, embora a noção de excelência em cada sofista não se diferencie, em linhas gerais, de seu sentido em Homero, o que encontramos no movimento é uma *areté* multifacetada.

Os sofistas tomaram o conceito de *areté* com a mesma imprecisão e no mesmo sentido corrente entre seus compatriotas, que usavam o termo referindo-o a objetos, alterando seu sentido originário. Se em Protágoras a virtude essencial é o discernimento, em Hípias é a cultura enciclopédica e em Górgias, domínio da retórica. Em Antífon, Cálicles e Trasímaco, é *phýsis*; em Pródico, *nómos* e nos irmãos Eutidemo e Dionisidoro, *erística*²⁴⁸.

Não obstante as concepções individuais de *areté*, o aprimoramento pessoal, tão necessário ao indivíduo e à sociedade, constituía para a sofística a grande riqueza do homem²⁴⁹. Marrou dizia que os sofistas não eram educadores, e

²⁴⁴ Cf. Cassin, *O efeito sofístico*, p. 69.

²⁴⁵ De Romilly, *The great sophists in Periclean Athens*, p. 30.

²⁴⁶ MacIntyre, *Depois da virtude*, p. 14.

²⁴⁷ Zeller, *La philosophie des Grecs avant Socrates*, p. 60.

²⁴⁸ “[O termo *erística*] é derivado do substantivo *éris*, que significa luta, disputa, controvérsia. Quando Platão usa o termo, *erística* significa ‘buscar vitória na argumentação’, e a arte que cultua e provê os meios e estratégias para alcançá-la” (Kerfeld, *O movimento sofista*, p. 109). Gagarin define a *erística* como “gosto pela controvérsia” e “espírito grego de competição” (*Early Greek political thought from Homer to the sophists*, p. 6). Para Zeller, trata-se da “aplicação prática do ceticismo dos sofistas” (*Outlines of the history of Greek Philosophy*, p. 68).

²⁴⁹ Antífon qualificava a educação como a mais importante de todas as atividades humanas (Stobaeus IV, 22, 66-B46, *apud* Dillon/Gergel, *The Sophists*, p. 162). Protágoras de Abdera, a quem Platão se refere como um “homem sábio e terrível” (*Protágoras* 341 b), pretendia ensinar os jovens atenienses a se tornar melhores. Os intelectuais eram descritos como *deinói*, palavra que significa

sim pensadores²⁵⁰, mas é possível ser as duas coisas. Há, ao menos nos principais sofistas, concepções de caráter ontológico, ético, lógico e epistemológico que resultam em noções distintas quanto à habilidade que julgam ser mais importante ao jovem aprender e desenvolver e, por consequência, quanto à função, natureza e eficácia do ensino.

O modelo de educação proposto por Protágoras tinha como fundamento teórico uma doutrina relativista, cética e perspectivista. O sofista interessava-se pelo homem existente, inserido em uma cultura e, ao menos parcialmente, determinado por ela. Ao transformar o sujeito que se interroga sobre o mundo em objeto de investigação, Protágoras concluiu que todo conhecimento possível tem como ponto de partida a percepção e dela deriva. “A alma nada é além dos sentidos”²⁵¹. Como os deuses não são objeto da percepção humana, não podem ser critério para o verdadeiro e o falso. A única medida possível é o próprio homem²⁵².

O mundo que se apresenta à percepção humana é desordenado, contraditório, caótico. Revela-se e oculta-se à percepção. Revelando-se e ocultando-se, divide-se em visível e invisível. Por consequência, os discursos, juízos acerca das coisas, se dividem entre afirmação ou negação a respeito daquilo que se vê, ou se percebe, e a respeito daquilo que não se vê, ou não se percebe, mas que se supõe existir. “A respeito de tudo há dois discursos que se contradizem um ao outro”²⁵³.

Aos duplos discursos sobre o real, a afirmação e a negação, o sofista chama *antilogias*, discursos opostos e igualmente verdadeiros, pois afirmam o aspecto do real que se sobressai em determinado momento para determinado sujeito. Os discursos contrários não se anulam mutuamente, pois estão sob

tanto inteligente quanto aterrorizante. Em contrapartida, *deinotés*, da mesma raiz, significa poder retórico (cf. Waterfield, *The first philosophers*, XXVI).

²⁵⁰ Marrou, *História da educação na antiguidade*, p. 85.

²⁵¹ Diógenes Laércio, *Vidas*, IX, 51. Cf. também Platão, *Teeteto*, 152 a-b.

²⁵² Cf. Platão, *Teeteto*, 152 a ss. “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são enquanto não são”. Esta frase, carta magna do relativismo, é objeto de interpretações diversas. A primeira interpretação, de Platão, Aristóteles e Sexto Empírico, supõe o *ser* como *presença imediata*: o que parece a cada um, assim o é para ele. Logo, Protágoras seria defensor do subjetivismo e do relativismo ético e epistemológico. Burnet, Nestle, Bury, Zeller e Campbell também defendem esta posição. A segunda interpretação, defendida por Grote e T. Gomperz, entende que Protágoras refere-se ao homem universal e apóia-se na escolha, pelo sofista, da utilização do termo *άνθρωπος* (*ánthropós*), que se refere à espécie, não ao indivíduo. A terceira posição defende que o sofista não fazia distinção entre homem individual e homem universal. Ou seja, o *ánthropos* referir-se-ia a ambos. Hegel, Untersteiner, Cornford, H. Gomperz e Romeyer-Dherbey são seus representantes.

²⁵³ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas*, IX 51.

perspectivas diferentes e não absolutizam. Em outras palavras, não se referem a conjuntos universais, que não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, mas a particulares, que admitem a contradição. O que se afirma sob uma determinada perspectiva é tão verdadeiro quanto o que se afirma sob outra. Assim, o que a maioria entende como correto é de fato o correto, ao menos enquanto assim pensar. Porque não há leis e costumes verdadeiros independentemente dos valores assumidos pela cultura, a virtude é indissociável da vida pública e da disputa pela honra.

O sucesso na vida política grega exigia saber agradar e convencer, mas é possível agradar a uns e, ao mesmo tempo, desagradar a outros. Por isso, a virtude mais importante do *politikós*, para Protágoras, é a *euboulía*, capacidade de dar bom conselho, de tomar decisões justas²⁵⁴. Saber julgar corretamente as situações que se apresentam ao homem público e, a partir deste julgamento, decidir pelo melhor, respeitando o momento oportuno, é a verdadeira arte política, o mais útil ensinamento de um sofista, pois sem discernimento não é possível a boa argumentação.

O modo como alguém administra sua casa é a medida que permite reconhecer a competência individual para cuidar dos assuntos do Estado. Se a conduta nos assuntos particulares for guiada pelo bom senso, assim será na vida pública. “Sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no falar”²⁵⁵. A excelência necessária à administração de assuntos particulares é a sensatez, em nada distinta da que é exigida pela vida pública, em que saber se expressar com propriedade é sinônimo da capacidade de perceber se o momento é propício para falar, e de que modo falar.

Protágoras não se identifica inicialmente, no diálogo que leva seu nome, como professor de *areté*, mas sim de *euboulía*, que Sócrates define como *politikè areté*. “Será que estou seguindo teu discurso?”, diz o filósofo, “pois me parece que estás falando de política e que prometes fazer dos homens bons cidadãos”²⁵⁶. A

²⁵⁴ Platão, *Protágoras*, 318. Cf. ainda o *Mênon*, 91 c. Giovanni Reale assim define a *euboulía*: “É a sensatez nos negócios públicos e privados e, portanto, o bom conselho. Protágoras a propunha como fim do próprio ensinamento (...). Para Platão, é a virtude típica do homem de Estado, intimamente ligada à sabedoria (...)”. Cf. *História da Filosofia Antiga*, v. 5, p. 104.

²⁵⁵ Platão, *Protágoras*, 319 a.

²⁵⁶ Platão, *Protágoras*, 319 a.

euboulía, explica o sofista, não é uma das *tékhnai* com que os demais sofistas se ocupam e que Protágoras considera prejudiciais à juventude²⁵⁷, mas algo mais fundamental, uma qualidade que precede as ações e coordena a prática, virtude que não pode ser assimilada através de um estudo técnico, como o da música, da geometria, da astronomia e das demais artes produtivas. Dominar a *politikè areté* não é possível sem a excelência nesta arte, que é a boa deliberação. A vida política exige a contínua tomada de decisões e a melhor escolha só pode ser feita quando regida pelo bom senso. Por isso, a *areté* é, por definição, *euboulía*, habilidade mais importante que qualquer *tékhne* ou conhecimento específico. A ela subordinam-se todas as outras habilidades, e dela dependem.

O sofista de Abdera não ensinava apenas argumentação sob a noção de *euboulía*, mas também um conjunto de valores morais. O mito de Prometeu²⁵⁸, narrado pelo sofista no diálogo platônico que leva seu nome, revela-nos muito da disposição de Protágoras quanto ao ensino e à moralidade.

A cidade não precisa que todos tenham dons naturais para a música, ou para a construção de pontes, ou para a medicina, mas é vital que todos possuam, em igual medida, a *politikè areté*. Desta virtude depende a sobrevivência da *pólis* e, por extensão, do próprio homem. Ao obter o fogo dos deuses, os homens receberam a *tékhne* necessária à sobrevivência individual, mas a virtude fundamental, que garante a sobrevivência do grupo e, com ela, a certeza da sobrevivência individual, é a *politikè areté*, que todos possuem por pertencerem à espécie humana, mas que só tem efetividade em sua expressão como *euboulía*.

São requisitos para o domínio da *euboulía* a arte da argumentação e as virtudes *aidós* e *díke*. A vergonha exerce um efeito coercitivo sobre os homens

²⁵⁷ Cf. Platão, Protágoras, 318 e.

²⁵⁸ Cf. Platão, *Protágoras*, 320 d ss. Conta-nos o sofista que, após criar todos os seres mortais, Zeus encarregou os irmãos Prometeu e Epimeteu de distribuir poderes a cada um dos seres vivos, a fim de se protegerem. Epimeteu se encarregou da tarefa. A uns deu força, a outros velocidade, a outros garras, mas se esqueceu dos humanos. Para ajudá-los, Prometeu roubou o fogo dos deuses e o entregou aos homens. Com o fogo, símbolo da razão, o gênero humano ganhou a sabedoria para a vida, mas continuava fraco, à mercê dos perigos. Para se fortalecer, procurou a companhia de seus iguais. Entretanto, a tentativa de buscar apoio uns nos outros não obteve êxito, inicialmente, porque faltava aos homens a virtude cívica. Incapazes de conviver em harmonia, os homens representavam um perigo para si mesmos. Zeus, então, enviou aos seres humanos duas virtudes essenciais para a vida em comunidade: a vergonha, *aidós*, e a justiça, *díke*, concedidas a todo o gênero humano, pois não haveria cidades se apenas uns poucos participassem delas. Por fim, Zeus ordenou que aquele que se mostrasse incapaz de participar da vergonha e da justiça fosse exilado ou morto, a fim de evitar que a harmonia não se perdesse com o mau comportamento de alguns. Quem carecesse de vergonha, senso de justiça e horror à injustiça não deveria ser tolerado em nenhuma comunidade.

porque as regras do jogo público exigem a mediatização do olhar de outrem²⁵⁹. Cada um deseja e busca a aprovação de seus pares. Numa sociedade competitiva como a Atenas de então, em que os valores homéricos ainda estavam presentes, a vergonha era o reconhecimento da reprovação dos pares, mas também o era da própria falta de valor. O *aidós* é a “vergonha boa” de que fala Hesíodo²⁶⁰, a vergonha que evita más ações, e não a que se sente após uma ação socialmente reprovável ter sido descoberta.

Contudo, ainda que tenha força coercitiva, o *aidós* não é capaz, por si só, de garantir a boa convivência entre os homens. Por isso é necessário o respeito à justiça, que se manifesta na obediência às leis. “Protágoras compara a lei ao ensino elementar da escrita, em que a criança deve aprender a não escrever fora da linha”²⁶¹. Aprender a respeitar a lei e ser capaz de se envergonhar de qualquer ato injusto praticado é ter aptidão para viver em sociedade.

Estas duas virtudes fundamentais foram concedidas aos seres humanos, mas os homens são desiguais e não aprendem do mesmo modo. Assim como do fato de um pai ensinar música aos filhos não se segue que aprenderão do mesmo modo, nem todos desenvolvem virtudes inatas, ou a desenvolvem na mesma medida, o que torna necessário o ensino. O que Protágoras apresenta, através da fábula, é uma nova concepção de educação que, apesar de conter matizes teóricos, não se desvincula da prática social de sua época. A lição mais importante que o sofista retira da fábula é que a natureza não conhece normas. Sem elas, os homens não se diferenciam dos animais e não são capazes de conviver. A introdução de normas, portanto, é obra do homem, o que torna o *nómos* mera convenção. “O que se aprende com pais, mestres e amigos é o *nómos*, o relativo”²⁶². As normas constituem a principal realização humana e por sua manutenção e ensino toda a sociedade é responsável.

A sociedade ideal de Protágoras é a democrática, mas não igualitária. A democracia permite a *isonomia*, a *isocratia* e a *isegoria*²⁶³, mas não se segue daí que todos estarão em iguais condições, concedidas pela natureza, de se valer destes direitos. A desigualdade natural torna alguns melhores que outros nesta arte.

²⁵⁹ Cf. Cassin, *O efeito sofístico*, p. 68.

²⁶⁰ *Os trabalhos e os dias*, v. 317.

²⁶¹ Jaeger, *Paidéia*, p. 336.

²⁶² Taylor, *Plato – The man and his works*, p. 246.

A educação, promotora da excelência, reforça a diferença. Por esta razão, a *paideía* sofística é, a um só tempo, democrática e aristocrática e “só faz sentido se associada à vida política e à eloquência”²⁶⁴.

Um aspecto importante da *areté* protagórica é o fato de instaurar um novo conceito de sabedoria e, por consequência, um novo entendimento do que seja o *sophós*. Se a virtude mais importante é a boa deliberação, o sábio é necessariamente “aquele que sabe o que é útil e o que é prejudicial”²⁶⁵. A obediência às leis traz vantagens ao indivíduo e a desobediência, desvantagens. Por isso o sofista de Abdera é um defensor das leis e dos costumes. A percepção de que se deve agir conforme o que é adequado revela que a utilidade era a noção chave sobre a qual todos os argumentos do sofista se baseavam. A vontade geral é discurso forte, por representar a conveniência do maior número, mas a sabedoria se define pela capacidade de transformar um discurso individual, fraco, em discurso de maioria, forte.

O que permite essa transição é exatamente a percepção do que é útil para a maioria, e a capacidade de convencê-la disto. Bruno Snell identifica três impulsos no que ele chama de “motores na consecução das máximas da virtude”: a consecução do útil, a busca da felicidade e o desenvolvimento da capacidade e do valor individual²⁶⁶. Estes impulsos estão presentes na sofística e são a base de seu ensino. Entretanto, saber o que é útil, critério que determinará as demais conquistas, depende da estrita observância ao momento oportuno, o *kairós*. A vitória é certa para quem sabe reconhecer o momento certo. “A *sophía* não é mais um segredo que o mestre revela a alguns discípulos eleitos, não é mais o deslocamento da *φύσις*, é uma *τέχνη* profana, eficaz e útil, uma mercadoria que se vende, acessível a todos”²⁶⁷.

Se é próprio da natureza humana buscar o que lhe faz bem, cabe à educação preparar o indivíduo para viver em sociedade, mostrando-lhe não o verdadeiro, mas o que lhe convém. Sendo os juízos éticos relativos, o sábio deveria se esforçar para substituir as práticas insensatas pelas sensatas. Por consequência,

²⁶³ Igualdade perante a lei, iguais oportunidades em relação ao poder político e direito de se expressar na Assembléia.

²⁶⁴ Cassin, *Ensaio sofísticos*, p. 106.

²⁶⁵ Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p. 31.

²⁶⁶ Cf. Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 169.

²⁶⁷ Vergnières, *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, p. 211.

sophía não é o conhecimento da verdade, mas o discernimento que permite ao indivíduo passar do pior ao melhor²⁶⁸.

Protágoras não esclarece o que exatamente quer dizer com *béltion*, melhor, mas a falta de clareza no uso do termo não é resultado de uma imprecisão no trato dos conceitos, ou de uma ambiguidade proposital. Ao contrário, ela se justifica quando sua doutrina é compreendida no conjunto e em consideração com a noção de *kairós*. O melhor, assim como o verdadeiro, é determinado pela ocasião, pois não é um valor absoluto, e não tem fixidez. Como a maior parte dos conceitos com os quais os sofistas articulam suas doutrinas, *béltion* diz respeito mais propriamente a um processo. Trata-se, portanto, de um conceito mutável e referenciado pelas circunstâncias que, em sua acepção mais geral, significa segurança pessoal, força e estabilidade políticas.

Em boa parte dos diálogos platônicos, o caráter e a atividade dos mestres das palavras têm papel relevante. Entende-se a preocupação de Sócrates com a atividade dos sofistas e o conteúdo de seu ensino pois foi deles a idéia de ensinar *areté* e colocá-la como fundamento da atividade intelectual. Mas, para o filósofo, a virtude não pode ser ensinada. Esta é sua crítica mais importante feita aos *sophistáí*, porque rejeita a sofística em seu elemento principal, como formadora dos jovens, atuando diretamente sobre seu caráter e suas inclinações. Mas Sócrates nada mais faz que assumir uma posição em relação ao debate recorrente na literatura do século V a.C. Vários textos da época preocuparam-se com esta questão²⁶⁹. Em Platão, os diálogos *Protágoras* e *Mênon* são as principais fontes para o exame do tema.

Os argumentos que visam o ensino da virtude, sejam contra ou a favor, podem ser classificados em dois grupos: os que centram-se na figura do professor e os que objetivam o conceito. Deste último grupo, tratarei mais à frente. Os argumentos que têm em vista o professor de virtude defendem que, se a virtude pode ser ensinada, então há, necessariamente, especialistas em virtude e, ainda, que os professores devem ser, eles próprios, virtuosos.

²⁶⁸ Platão, *Teeteto*, 167 c.

²⁶⁹ Eurípides (*Hécuba*, 592-602; *Medeia*, 1078-80 e *Hipólito*, 380-1), o Anônimo lâmblico (Frag. 1,2), o Anônimo dos *Dissoi Lógoi* (VII), Antífon (Frag. B 60), Isócrates (*Contra os sofistas*, Frag. 10-11) e Demócrito (Frag. 242). Cf. também De Romilly, *The great sophists in Periclean Athens*, p. 45 e Kerfeld, *O movimento sofista*, p. 223.

Pela estratégia da redução ao absurdo Sócrates examina duas possibilidades: os professores de virtude ou são virtuosos, ou não são. Se não são virtuosos, ou seja, não têm o reconhecimento de seus pares como virtuosos, como podem ensinar a virtude? Se os professores são virtuosos, mas ora afirmam que podem tornar alguém virtuoso como eles próprios, ora o negam, são pessoas confusas. A confusão é própria do ignorante. O ignorante não pode ser mestre. Logo, a virtude não pode ser ensinada²⁷⁰. Uma variação do mesmo argumento é oferecida por Isócrates. “Professam ensinar sabedoria e felicidade, indigentes eles próprios destas coisas”²⁷¹. Mas, ainda que os sofistas fossem de fato carentes de sabedoria e felicidade, a afirmação nada prova. Como está, é apenas *ad hominem*.

Diz ainda Platão: “Se uma coisa qualquer, não somente a virtude, é coisa que se ensina, não é necessário que haja dela mestres e discípulos? Por outro lado, aquilo de que não haja mestres e discípulos, não faríamos bem em conjecturar que não é coisa que se ensina?”²⁷². Mas o Anônimo dos *Dissoi Lógoi* lembra que Anaxágoras e Pitágoras, tendo sido sábios, ensinaram seus discípulos a sê-lo também. Igualmente, Policlito, que dominava a excelência na arte, teria ensinado o filho a ser escultor²⁷³. “Se um homem não ensinou, isso não prova coisa alguma, mas se um único homem ensinou, isso já é evidência de que o ensino é possível”²⁷⁴. Se Sócrates está correto, Anaxágoras, Pitágoras e Policlito não foram homens virtuosos, mas a dificuldade se resolve se o sentido de “virtude” em Sócrates não for o mesmo utilizado pelos sofistas, o que será discutido mais à frente.

Em resposta à mesma objeção, Protágoras argumenta que há especialistas em *politikè areté* do mesmo modo que há especialistas em pintura, escultura, medicina ou construção de pontes²⁷⁵. A comparação entre o ensino de técnicas e o ensino da virtude significa que esta última pode ser aprendida como qualquer técnica, ou seja, por hábito e por treinamento, o que Sócrates não pode aceitar, porque a *areté* não se confunde com *tékhne*, habilidade adquirida.

²⁷⁰ Platão, *Mênon*, 96 b. Cf. ainda Jacques Rancière, *O mestre ignorante* – cinco lições sobre a emancipação intelectual. O autor conta a história de Joseph Jacotot, cuja experiência de lecionar francês para estudantes holandeses, no século XIX, resultou na conclusão de que é possível aprender sem o auxílio de explicações do professor. Esse, por sua vez, pode ensinar o que não sabe. A primeira virtude de um professor seria, portanto, a ignorância.

²⁷¹ *Contra os sofistas*, Frag. 7.

²⁷² Platão, *Mênon*, 89 d.

²⁷³ *Dissoi Lógoi*, VI, 8.

²⁷⁴ *Dissoi Lógoi*, VI, 9.

²⁷⁵ Platão, *Protágoras*, 327 a ss.

A objeção seguinte é quase uma sequência da anterior: se os sofistas são professores de sabedoria e virtude, como se explica que alguns tenham estudado com eles e nada aprenderam?²⁷⁶ A resposta de Protágoras é relevante, e podemos dividi-la em dois momentos. O primeiro estabelece uma associação entre o ensino da língua e o ensino da virtude: aprendemos os dois do mesmo modo, ou seja, naturalmente, em casa ou na *pólis*. Não sabemos quem foram nossos professores de grego, porque todos nós ensinamos as crianças a falar e todos aprendemos, sem que tenha sido necessário haver um especialista. Isto significa que saber falar o grego não é uma habilidade inata, mas adquirida. E, se é adquirida, o é por ensino. A criança aprende a falar sem ter um professor que a ensine, depois aprende, com um professor, a escrever e, por fim, é instruída na lei. Pais, mestres, amigos, toda a comunidade participa, com seus ensinamentos e advertências, na educação moral da juventude. Assim, não somente a *areté* pode ser ensinada, mas o é efetivamente, existindo ou não professores pagos.

Tão logo a criança compreende a linguagem, a ama, a mãe, o pedagogo e o próprio pai continuamente lutam por isto, para que ela se torne excelente em cada ação e palavra, ensinando e explicando que isso é justo, aquilo é injusto; isto é belo, aquilo é feio; isto é piedoso, aquilo é ímpio; fazê isto, mas não faças aquilo. Isto se ela de bom grado se deixa persuadir: senão, como fazem com uma vara retorcida e curva, corrigem-na com ameaças e pancadas²⁷⁷.

Não é sem razão que Protágoras se diz educador. Todos nós o somos, no sentido lato em que o termo é usado pelo sofista. Diz Romilly: “A mais revolucionária inovação dos sofistas foi precisamente considerar que se pode aprender virtude assistindo às suas aulas”²⁷⁸.

Quando Protágoras confirma ser professor de excelência, Sócrates compreende que o sofista pretende ensinar alguém a ser bom, o que não julga ser possível. Em atividades de caráter técnico, que se adquire com o aprendizado, como construir pontes, por exemplo, censuramos quem não é bom, mas quando se trata de virtude política, não censuramos quem não estudou. Se a virtude pudesse ser ensinada, homens bons teriam ensinado os filhos, mas não é o que vemos

²⁷⁶ Platão, *Mênon*, 92 a.

²⁷⁷ Platão, *Protágoras*, 325 d. Diz ainda o Anônimo dos *Dissoi Lógoi*, VI-12: “Se alguém não estiver persuadido de que aprendemos nossa língua, mas acha que nascemos sabendo, deixe-o formar um julgamento com o que se segue: se alguém enviasse uma criança aos Persas tão logo nascesse e a trouxesse de volta, sem que tivesse ouvido coisa alguma da língua grega, ela falaria o persa. E se alguém trouxesse uma criança persa para cá, ela falaria o grego. Nós aprendemos nossa língua deste modo, e não sabemos quem são nossos professores”.

acontecer, pois de homens medíocres nascem filhos bons, e de homens bons, filhos medíocres, caso de Péricles²⁷⁹. Sócrates trata o termo *areté* como virtude cooperativa, enquanto Protágoras utiliza o mesmo termo referindo-se à *politiké areté*, virtude competitiva, mas o problema que subjaz ao debate é: o ensino é mais importante que a hereditariedade?

A resposta de Protágoras traz à discussão um elemento novo, a *euphyía*, inclinação natural²⁸⁰. Ainda que o ensino possa ser o mesmo para todos, nem todos aprendem do mesmo modo²⁸¹. As diferenças individuais fazem com que um professor de flauta, por exemplo, ensine música a todos os seus filhos do mesmo modo, mas um se dedicará mais ao estudo, outro o negligenciará, e nem todos serão bons flautistas²⁸². Da mesma forma, embora possamos aprender e ensinar a virtude, a *euphyía* determinará o resultado deste aprendizado.

Quem quer que tivesse tido o filho com maior talento para flauta, este teria crescido ilustre, e o filho sem talento teria crescido inglório; e assim muitas vezes de um bom flautista poderia ter vindo um medíocre e muitas vezes de um medíocre um bom; mas afinal flautistas todos teriam sido em grau suficiente, se comparados com os que disso fossem privados e nada entendessem de flauta²⁸³.

O que está em questão, entre Sócrates e os sofistas, entre o ideal de vida contemplativa e o ideal de vida ativa, é a distinção entre *areté* e *tékhne*. Se a virtude pode ser ensinada, ou seja, se pode se transformar em técnica, não é virtude. Protágoras argumenta que todas as virtudes, especialmente as cívicas, são um modo de proceder que é ensinado de pai para filho e de cidadão para cidadão mediante uma técnica de recompensa e castigo.

Os homens castigam e punem apenas aqueles que não têm as virtudes alcançadas com esforço, como o mau engenheiro ou o mau médico²⁸⁴. É isto que justifica associar este ensino à construção de pontes, à música, à escultura e ao aprendizado das primeiras letras. As demais virtudes, conseguidas por acaso, ou

²⁷⁸ *The great sophists in Periclean Athens*, p. 45.

²⁷⁹ Cf. Platão, *Protágoras*, 319 d-320 a-b.

²⁸⁰ Platão, *Protágoras*, 319 d-320 a-b. Cf. ainda os *Dissoi Lógoi*, Frag. 11: “Existe também uma inclinação natural por meio da qual uma pessoa que não estuda com os sofistas se torna competente, se for talentosa, dominando facilmente a maior parte das coisas depois de ter aprendido uns poucos rudimentos com as várias pessoas de quem também aprendemos a nossa língua”.

²⁸¹ Platão, *Protágoras*, 324 e-328 a.

²⁸² Platão, *Protágoras*, 327 b.

²⁸³ Platão, *Protágoras*, 327 a-c.

²⁸⁴ Platão, *Protágoras*, 319 a.

por natureza, não são passíveis de punição²⁸⁵. Um pai castiga o filho que lhe desobedece, ou que age mal, e as leis punem quem as desrespeita. Que sentido haveria em punir o que não pode ser aprendido? Neste caso as leis seriam injustas, e não justas. Em outras palavras, censuramos quem não detém a virtude política, cerne do argumento de Sócrates, justamente porque ela pode ser ensinada.

A sequência do diálogo *Protágoras* em que o sofista recorre ao poeta Simônides para defender seu ponto de vista é tratada por Taylor²⁸⁶ como um “interlúdio burlesco”, sem outra finalidade além de oferecer ao leitor uma espécie de “alívio da seriedade no humor”²⁸⁷. Clapp, por seu turno, considera a interrupção na discussão anterior como um momento de virada no diálogo: “Até esse ponto, Protágoras argumenta que a virtude pode ser ensinada; depois, é Sócrates quem argumenta neste sentido, e Protágoras parece mudar de idéia”²⁸⁸. Concordo com Clapp que a referência ao poeta tem importância na estrutura do *Protágoras*. Simônides é, reconhecidamente, o grande mestre dos sofistas²⁸⁹ e a recusa dos poetas como autoridade em um debate teórico ainda não havia sido suficientemente estabelecida.

A alusão de Protágoras ao poeta Simônides parece ter a finalidade de desviar o debate para um campo que lhe é mais confortável e em que se sente mais seguro, algo próximo do que entenderíamos por crítica literária. No entanto, é provável que o propósito de Protágoras seja o de recorrer a uma autoridade reconhecida, para defender a tese de que ser bom e tornar-se bom não são a mesma coisa²⁹⁰.

A tentativa de Protágoras de reconciliar o ser bom com o tornar-se bom tem duas aplicações no diálogo. A primeira liga-se diretamente à afirmação de que ensinar a virtude é possível. Se as pessoas são boas ou más, então não se tornam boas ou más e, neste caso, não é possível ensinar alguém a ser bom. Mas, se ser bom é uma coisa e tornar-se bom é outra, segue-se que o ensino da virtude é possível. “Até agora eu achava que não era por esforço humano que os bons

²⁸⁵ Platão, *Protágoras*, 323 a-324 d.

²⁸⁶ Plato – *The man and his works*, p. 251.

²⁸⁷ Plato – *The man and his works*, p. 251.

²⁸⁸ *Some notes on Plato's Protagoras*, p. 486.

²⁸⁹ Sobre esta afirmação, ver o trabalho de Marcel Detienne, *Mestres da Verdade na Grécia Antiga*, p.

56.

²⁹⁰ Platão, *Protágoras*, 339 a e 349 d.

chegam a ser bons; agora, porém, estou convencido”²⁹¹. Novamente, a virtude, para Sócrates, é cooperativa, mas os sofistas a concebem de outro modo. Assim, quando Protágoras diz que é possível ensinar alguém a ser bom, o termo é melhor entendido como seu superlativo, “melhor”, essencialmente competitivo.

A segunda função deste “interlúdio” é abrir espaço para a afirmação do filósofo de que, se ninguém age mal por vontade própria, a maldade é uma doença. Se é doença, o ensino nada pode fazer por quem procede mal e a virtude não pode ser ensinada. Protágoras, ao contrário, entende que quem age mal o faz voluntariamente, o que justifica a punição. O castigo é, por sua própria natureza, mais um recurso pedagógico que uma vingança. Se não atinge diretamente o perpetrante, ao menos educa pelo exemplo. Logo, a virtude pode ser ensinada.

A partir de 361 a-c os debatedores trocam de lugar. Protágoras se mostra confuso, e Sócrates admite que a virtude pode ser ensinada, mas não que isto seja algo simples. Para ele, a única coisa que pode ser ensinada é o conhecimento. Portanto, se é possível ensinar a virtude, ela tem de ser conhecimento. Entretanto, no *Mênon*, diálogo posterior, Platão conclui que a virtude é concessão divina. Portanto, não pode ser ensinada²⁹². Dizer que não se ensina alguém a ser bom é dizer que a vida em sociedade não é possível, que as leis são inúteis e os castigos, sem efeito. Se a virtude fosse inata, não castigaríamos quem não a detém. Por fim, se perguntássemos quem ensinou as crianças a falar grego, não encontraríamos um único professor, exatamente porque toda a sociedade ensina²⁹³.

Sócrates desconsidera o fato de que todos nós ensinamos a virtude quando castigamos uma criança que procede mal, ou pela lei, quando punimos os infratores. A sociedade educa para o bom comportamento, caso contrário, como bem diz Protágoras, ela não seria possível. A própria existência da sociedade e da virtude cívica já é prova suficiente de que, em alguma medida, somos todos professores de virtude e, em algum grau, bem sucedidos. “Eis, ó Sócrates, o que em mito e em discurso te disse, que é ensinável a virtude e os atenienses assim consideram”²⁹⁴.

Taylor sustenta que o caminho que Sócrates devia ter tomado, no Protágoras, seria o de negar que os sofistas ensinam *areté*. Entretanto, ele “escolhe

²⁹¹ Platão, *Protágoras*, 328 a.

²⁹² Platão, *Mênon*, 96 a ss.

²⁹³ Platão, *Protágoras*, 328 a. E ainda *Dissoi Lógoi*, VII.

²⁹⁴ Platão, *Protágoras*, 328 a.

o caminho mais difícil de ser sustentado, e o mais improvável: não se ensina a *areté*, quando isso é que fazemos”²⁹⁵. Sócrates poderia ter demonstrado que os sofistas não ensinavam aquilo que diziam ensinar, a excelência, mas qualquer outra coisa, sob este nome. Este teria sido um desdobramento lógico do debate. Entretanto, ao negar o ensino da virtude, obrigou-se a conceder, na seqüência do diálogo, que a virtude pode, em certo sentido, ser ensinada. Por outro lado, se, como afirma Taylor, Sócrates tivesse optado por afirmar que os sofistas não ensinavam *areté*, a dificuldade não seria menor. O que eles ensinavam estava de acordo com o uso corrente do termo neste momento histórico. A via escolhida pelo filósofo, a de objetar contra a possibilidade do ensino de *areté*, mesmo que utilizando o termo em um sentido distinto, também recai no mesmo problema.

Nos dois diálogos de Platão em que Sócrates tem Hípias como interlocutor, Sócrates o faz afirmar que dominava todos os saberes e ensinava todos os assuntos. O sofista de Élis propunha um ideal enciclopédico de educação que incluía todas as artes e todas as ciências²⁹⁶. O objetivo de seu ensino era o melhoramento individual que tinha como fim a auto-suficiência, a *autárkeia*. Somente o ensino enciclopédico poderia, de fato, preparar os indivíduos para a vida na *pólis*, porque somente o conhecimento é capaz de promover a *areté* individual. Em Hípias a *polymathía*, domínio de todos os saberes é, portanto, sinônimo de excelência. A *areté* ocupa uma posição central no pensamento de Hípias, “para quem não é uma unidade, não obstante as virtudes individuais constituírem os postulados externos para a virtude absoluta que, através da presença das virtudes separadas, é transformada em virtude total”²⁹⁷.

O Anônimo dos *Dissoi Lógoi*, que Untersteiner julgava ser de autoria do sofista do Peloponeso, defende igualmente a *polymathía* como *areté*, embora o argumento que apresenta tenha deficiências lógicas graves. Diz o Anônimo que, “se

²⁹⁵ Plato – The man and his works, p. 248.

²⁹⁶ Os astros e o que se passa no céu, a geometria, o cálculo, o valor das letras e das sílabas, a harmonia e o ritmo, a geração dos homens e dos heróis, a fundação das colônias e das cidades e a mnemotécnica. Tudo o que o sofista usava, manta, sandálias e anéis, ele próprio fazia. Nas Olimpíadas, venceu seis vezes (Cf. Hípias Maior, 285 b e Hípias Menor, 365 a ss). Foi também o criador da primeira lista de vencedores olímpicos. Nos diálogos que levam o nome de Hípias, Sócrates por duas vezes se diz esquecido e afirma, ironicamente, que não tem a memória prodigiosa do sofista (Hípias Menor, 369 b, Hípias Maior, 285 c e ainda Mênon, 368 b-e). O verdadeiro conhecimento, para Sócrates, nada tem a ver com memorização, mas com metempsicose, recordação. A pretensão de saber tudo é impossível hoje, mas era razoável na época, tempo em que os saberes ainda se confundiam e estavam apenas se estabelecendo em suas especificidades próprias.

²⁹⁷ Untersteiner, *The sophists*, p. 293.

um homem conhece a verdade das coisas, segue-se necessariamente que conhece tudo; e assim também é [capaz de discorrer] brevemente sobre todos os assuntos, [sempre que] tiver de responder a perguntas. Consequentemente, deve saber tudo”²⁹⁸.

O mesmo argumento, usado pelos irmãos sofistas Eutidemo e Dionisidoro²⁹⁹, é claramente uma petição de princípio. Reduzido à sua estrutura, o raciocínio apresenta-se do seguinte modo: *se alguém sabe alguma coisa, o que sabe é tudo [pois não pode saber o que não sabe]. Logo, se sabe alguma coisa, sabe tudo*. Como consequência, uma única informação, qualquer que seja, anula as demais. É, portanto, contrário ao pretendido por Hípias, cuja vida e múltiplas habilidades eram uma expressão da *polymathía*.

O verdadeiro saber será..., à imagem e semelhança do Cosmos, um todo; o enciclopedismo é, para o sábio, um dever e, de modo algum, uma vaidade. O discurso erudito tem, para o espírito, uma trama que é do mundo; será, pois, um discurso totalizador, e sua totalização não representará a nova reiteração de um real reduzido ao mesmo, mas um fazer ver a complexidade e de integrar, sem as perder, as infinitas variedades às quais o real aparece sempre novo³⁰⁰.

Dizendo-se professor de *areté*, o sofista de Élis associava a excelência à variedade e a qualidade à quantidade. Para ele, a perfeição somente é possível no domínio de todos os saberes. A qualidade é resultado da variedade e das infinitas possibilidades de aprendizado que essa variedade oferece. A versatilidade de Hípias era uma qualidade admirada por seus alunos, e se mostrava bastante útil na atividade própria de seu ensino, as leituras públicas de seus escritos. Mas, se a *polymathía* do jovem sofista era uma força que atuava de modo sedutor na conquista da audiência e de novos alunos, que queriam se comparar a ele, não deixa, por isso, de corresponder a uma visão de mundo bem mais abrangente, e que incluía uma cosmologia³⁰¹.

Platão rejeita a *polymathía* por entender que o verdadeiro conhecimento nada tem a ver com a quantidade. Ao contrário, para o filósofo o conhecimento implica necessariamente a busca de unidade, expressa pelo consenso. A *areté* é unidade, ou seja, a excelência, em seu sentido mais abstrato, é uma qualidade

²⁹⁸ *Dissoi Lógoi*, VIII-12.

²⁹⁹ Platão, *Eutidemo*, 294 a. “Aquele que sabe alguma coisa, sabe tudo”.

³⁰⁰ Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p. 83.

indivisível. Não há virtudes, há virtude. A *tékhne*, por sua vez, é múltipla. Não há técnica, há técnicas. A excelência do homem justo consiste em fazer apenas o que lhe compete, sob pena de tornar-se um imitador e perder a identidade, imitando aquilo que não faz parte de seu ser. “O resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras”³⁰². A recusa platônica da *polymathía* é, assim, uma rejeição à versatilidade.

O jovem tessálio Mênon havia sido aluno de Górgias, que afirmava não ser possível ensinar coisa alguma. Em contrapartida, os demais sofistas se diziam professores de *areté*. O jovem de Larissa quer saber quem tem razão, se os demais sofistas, ou seu antigo mestre, e recorre ao auxílio de Sócrates, que diz não saber o que é a virtude, nem conhecer quem saiba³⁰³. O problema a ser resolvido, então, é o da natureza da virtude. Para Mênon, virtude é ser capaz de gerir a cidade. Para as mulheres, ser capaz de administrar a casa.

Diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade³⁰⁴.

Mênon apresenta inicialmente uma definição que se apóia na tradição e revela a equivocidade própria do termo, que muda de sentido dependendo do que qualifica. A definição se dirige aos sentidos possíveis de virtude, que contém também uma *tékhne*. Ao encontrar vários significados para a excelência, Mênon retoma os ideais homéricos, entendendo *areté* como virtude cívica, transferida dos indivíduos e seu papel na sociedade para a função própria do governante. Da apresentação de virtudes cooperativas, experimenta uma definição que é competitiva. A virtude, entende, é “o poder de conseguir coisas boas”³⁰⁵. Mênon recorre mais uma vez aos ideais homéricos, restringindo a definição às qualidades próprias da aristocracia homérica, como saúde, força, beleza, virtudes do corpo e

³⁰¹ Em *As Nuvens*, Aristófanes ridiculariza Hípias por seu interesse pelo que se passava no céu, e o chama, por isso, de *meteorosofista* (360).

³⁰² Platão, *A República*, 370 c e ainda 570 b-c e 598 c-d.

³⁰³ Platão, *Mênon*, 71 c.

³⁰⁴ Platão, *Mênon*, 71 e-72 a.

³⁰⁵ Platão, *Mênon*, 78 c-80 d.

riqueza, que neste momento é ainda considerada virtude política³⁰⁶. Essencialmente, o debate sobre a natureza da *areté* traduz-se pela pergunta sobre o que o indivíduo é e o que pode ser, em relação aos outros.

Embora o jovem tessálio ofereça novas definições para *areté*, como a coragem, a prudência, a facilidade de aprender, a memória e a liberalidade, cada uma destas virtudes pode se transformar em sua antítese se o que as guiar for o excesso, sendo boas apenas quando orientadas pela razão. A *areté* é, pois, a razão.

O problema com as definições apresentadas por Mênon é o fato de que ele não procura a virtude em si, mas virtudes. Por isso nenhuma definição é aceita por Sócrates, que pergunta pela virtude em si, não pelos sentidos diversos que a *areté* possa vir a ter, dependendo do objeto a que se aplique. O mesmo se pode dizer em relação a Protágoras, quando Sócrates pergunta ao sofista se existe uma só virtude ou várias. O filósofo quer saber como as virtudes justiça, temperança, sabedoria e coragem se relacionam³⁰⁷. A virtude tem partes ou é uma coisa só, individual? É um todo integral ou universal? Protágoras considera que há mais de uma virtude, partes de um todo³⁰⁸. “A questão, que ainda não está explicitamente colocada, é saber se é possível praticar uma virtude e, ao mesmo tempo, com esta mesma ação, fazer o que outra virtude proíbe”³⁰⁹.

A virtude, entende Sócrates, é uma só, já que não é admissível que o *éthos* negue a si mesmo. Uma ação ética, a prática de uma virtude, não pode ser, ao mesmo tempo, antiética, a saber, o que outra virtude proíbe. Protágoras responde que é possível a qualquer um ser corajoso e, em tudo o mais, ser má pessoa³¹⁰. Logo, a contradição está implícita no *éthos* humano. Para o sofista, virtude é simplesmente um modo de se dispor a um comportamento convencionalmente percebido como correto. Por isso, não se reduz a um único valor ético.

A discussão sobre a natureza da virtude, que tem como interlocutores de Sócrates o jovem Mênon e o sofista Protágoras, pode ser compreendida como negação do modo como o sofista de Élis a percebia. Nele a *areté* é *polymathía*, mas esta qualidade é apenas o nome de um conjunto infinito de qualidades. Em outras palavras, a *areté* é essencialmente quantidade, não qualidade. Embora esta última

³⁰⁶ Platão, *Mênon*, 88 a.

³⁰⁷ Platão, *Protágoras*, 329 b-330 a.

³⁰⁸ Platão, *Protágoras*, 330 a.

³⁰⁹ Allen, *Dialectic and virtue in Plato's Protagoras*, p. 9.

³¹⁰ Platão, *Protágoras*, 349 d.

afirmação possa parecer contraditória, somente o será se, ao modo de Platão, a virtude for definida como um atributo essencial, uma qualidade abstrata. Em Hípias é habilidade, e pode-se ser habilidoso de diversos modos.

Do ponto de vista político, Hípias defendia uma doutrina igualitária. Sendo a natureza, *phýsis*, superior à lei, *nómos*, e a mesma para todos, é pelo *nómos* que os homens se tornam desiguais, escravos e livres, gregos e bárbaros, *áristoi* e *kakói*, aristocratas e trabalhadores. Se nenhuma lei ou regra moral é melhor que outra e nem mais verdadeira, os homens, diferenciados pela lei e pela moralidade vigentes, são na verdade iguais em um sentido muito mais verdadeiro: conforme a natureza.

A existência de classes sociais e de distinções de raça é, pois, contrário à natureza. Isto quer dizer que, por natureza, ninguém é escravo, condição imposta pelo *nómos*. Resultado de acordo entre os homens, as leis que impõem a desigualdade não são legítimas. “Ó homens aqui presentes! Creio-vos a todos unidos, parentes e concidadãos, não por lei, porque o semelhante é por natureza parente do seu semelhante, mas a lei, como tirana dos homens, em muitas cousas emprega a violência contra a natureza”³¹¹.

A distinção entre *phýsis* e *nómos*, recorrente na sofística³¹², implica a separação entre natureza e história: o existente possui uma natureza distinta de sua história pessoal, configurada pelo meio. Esta natureza é essencialmente livre, passional e voltada para o próprio bem-estar, em permanente conflito com as leis da cidade. O conflito entre lei natural e lei positiva espelha o conflito entre o que o homem é e o que tem de ser. Trasímaco³¹³ leva essa distinção às últimas consequências: nada há de justo ou injusto, exceto o que a força assim determina. A *dikaíosýne* é o que convém ao mais forte e ao governo constituído. As leis foram feitas unicamente para homens que não são capazes de subtrair-se a elas, pois são expressão da vontade do governante.

Górgias de Leontini ocupa um lugar especial entre os sofistas. Primeiramente, porque ensinava apenas retórica, como ele próprio afirma no diálogo

³¹¹ Platão, *Protágoras*, 337 d.

³¹² Diógenes Laércio relaciona a oposição *phýsis* e *nómos* com Arquelaus, que teria sido mestre de Sócrates (*Vidas*, II, 16). O tema também aparece em Heródoto (*História*, III, 38) e no *Crátilo* de Platão 384 d. Nas *Leis*, 690 b, Platão afirma que o primeiro a falar em natureza e lei foi Píndaro. Entre os sofistas, Protágoras, Pródico, o Anônimo lâmblico e Lícofron são a favor do *nómos*. Cálicles, Pólo, Hípias e Antífon são defensores da *phýsis*. Trasímaco não usa a terminologia, mas é certo que também defende a *phýsis*.

³¹³ Platão, *A República*, 338 c.

platônico que leva seu nome, porque acreditava ser esta arte superior às demais³¹⁴. Em segundo lugar, porque o leontino não se dizia professor de *areté* e negava a possibilidade de seu ensino³¹⁵. Há, ainda, divergências quanto a ter sido sofista ou não³¹⁶. Por último, Górgias afirma, no fragmento *Do Não-Ser*, transcrito por Sexto Empírico, que não é possível ensinar coisa alguma. Ainda assim, é certo que havia nele, como em todos os sofistas, uma concepção de *areté*. Neste caso, ligada à excelência do discurso, como *retorikè areté*.

Seu pensamento é marcado pelo ceticismo universal, pois nega não apenas a realidade do espaço, do vazio, do movimento e do tempo, mas também e principalmente a existência do ser. Górgias dedicou-se a contradizer a escola eleata utilizando-se de seus próprios recursos, a redução ao absurdo. Parmênides, sustentando que só o ser é, tornava impossível o não-ser³¹⁷. No Tratado do não-ser Górgias demonstrou que o ser também é impossível³¹⁸. O Tratado tem como ponto de partida três teses fundamentais: a) nada existe; b) nada pode ser conhecido e c) nada pode ser comunicado³¹⁹. Se o ser é incognoscível e incomunicável, toda e

³¹⁴ Górgias, 449 a. Diógenes Laércio afirma que o inventor da retórica foi o filósofo Empédocles, que teria sido mestre de Górgias (VIII, 2, 57). Gomperz, diferentemente da maior parte dos pesquisadores que se ocupam ou se ocuparam da sofística, entende que o ensino de retórica é o que a define (*Greek Thinkers*, p. 39). De fato, esta é a única atividade de que participaram todos os sofistas.

³¹⁵ Platão, *Mênon*, 78 e.

³¹⁶ A defesa desta tese se apóia no fato de que ele se intitula, no diálogo de Platão, retor e não sofista, além do fato de que não ensinava *areté*. Se os sofistas se definem pelo ensino da *areté*, Górgias não poderia ser um sofista porque dizia não ser possível ensinar coisa alguma, sobretudo *areté*. Sobre esta polêmica, ver o capítulo *Is Gorgias a sophist?* De Corey, David, *Greek sophists: teachers of virtue*, p. 235 ss.

³¹⁷ “Só ainda (o) mito de (uma) via resta, que é; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo; pois que geração procurarias dele? Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei que digas e penses; pois não dizível e nem pensável é que não é; que necessidade o teria impelido a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer? Assim ou totalmente é necessário ser ou não” (Frag. 8).

³¹⁸ Embora o *Tratado Do Não-Ser* não seja longo, seu conteúdo é denso e exigiria muito mais do que é possível discutir aqui. A tese “o ser é impossível” não pode ser explicada sem uma breve referência a Parmênides de Eléia. O filósofo da escola eleata afirmava que a verdadeira natureza de todas as coisas é sua identidade, aquilo que cada coisa é. Como não se pode pensar ou falar sobre o que não possui identidade, o não-idêntico a si mesmo, o não-ser é impensável e não dizível. Górgias percebe que aquilo que se afirma do ser pode ser afirmado do não-ser, ou seja, se o ser é ser, o não-ser é não-ser. Então, em certo sentido o não-ser é ser. Como esta afirmação é absurda, o ser é impossível. Assim, a ontologia, se levada às suas últimas consequências, nega a si mesma.

³¹⁹ Sexto Empírico, *Contra os Lógicos*, I, 83. Consideradas pouco merecedoras de atenção por, segundo se afirma, carecerem de seriedade e terem sido elaboradas apenas com o intuito de satirizar a escola eleata e sua ontologia. Windelband chama seu livro *Sobre a Natureza ou Sobre o Não-Ser*, uma “farsa grotesca” (*A History of philosophy*, p. 90). Para Guthrie, “é tudo uma bobagem interessante” (*Os sofistas*, p. 187). Embora a assunção de que não há seriedade em Górgias venha, certamente, de uma leitura já contaminada pela noção de objetividade e pela rejeição da história do pensamento à sua doutrina, é possível que o próprio Górgias tenha contribuído, propositalmente talvez, para que não fosse levado a sério. Ao final do *Elogio de Helena* ele diz: “Quis escrever este

qualquer síntese que recolhe a multiplicidade em um único conceito deve ser rejeitada. “Aqueles que relacionam separadamente as qualidades [*aretai*] de pessoas diferentes, como faz Górgias”³²⁰. Só há, portanto, virtudes: do homem, da mulher, da criança, e assim por diante. “Ouve, Sócrates: o que sobretudo me agrada em Górgias é o fato dele, muito ao contrário de se apresentar com tais promessas [ensinar *areté*], zombar de todos os que as fazem”³²¹. Górgias “tinha a ousadia de dizer [ao aluno] ‘escolha um assunto’”³²², o que demonstra a sua versatilidade, valor para a sociedade grega de então e para a sofística.

A atividade do Leontino ligava-se não a ideais, mas a realizações. Tratava-se de um ensino que privilegiava o treinamento prático para a discussão e a identificação de estratégias retóricas. No centro do ensino proposto por Górgias encontra-se a noção de tempo oportuno, que marca o abandono da *alétheia*, verdade, pela imersão no mundo das ações e assuntos humanos. “O *kairós* não significa apenas o momento favorável na vida prática e a arte de o escolher, ou ainda o domínio da improvisação retórica; ele decide a natureza do tempo e concebe-o como atomizado”³²³. É preciso sabedoria para reconhecer o momento certo, o instante preciso em que bons resultados podem ser alcançados, a ocasião propícia para falar ou o momento em que se deve calar.

O pensamento de Górgias tinha como ponto de partida a recusa da verdade e do próprio ser como algo fixo. A *phýsis*, o ser, inexistente, é incognoscível e incomunicável. Resta apenas o *lógos* que fala sobre o ser. O próprio homem é, na concepção de Górgias, *lógos*. A medida do verdadeiro e do falso é tão volúvel quanto o *lógos* que a estabelece, mudando de acordo com o *kairós*. Por definição, a palavra é um aspecto da realidade; é uma potência eficaz. A dissociação entre a palavra e os seres implica a impossibilidade do conhecimento e de sua transmissão. Mas, se a palavra não comporta os seres, expressa, por outro lado, a emoção do

discurso, por um lado, elogio de Helena, por outro, meu brinquedo” (Frag. 21, cf. M.C. de M. N. Coelho, p. 19). E ainda, na *Defesa de Palamedes*: “Destruir a seriedade de um oponente pela risada, e sua risada pela seriedade” (Frag. 12, cf. Sprague, *The Older Sophists*, p. 57). Isócrates escreveu a respeito de seu antigo mestre: “Como, pois, alguém superaria Górgias, que ousou dizer que nenhum dos entes existe?” (*Elogio de Helena* [de Isócrates] 10-3, cf. trad. de M.C. de M. N. Coelho, p. 11). Independentemente do propósito com que foi escrito, irrelevante, há no tratado um conteúdo filosófico que, para ser tratado adequadamente, exigiria um capítulo à parte. Por ora, convém apenas registrar que a interpretação que adoto corrobora a de Romeyer-Dherbey (*Os sofistas*, p. 39 ss) e a de Barbara Cassin (*Ensaio Sofísticos*, p. 269 ss).

³²⁰ Aristóteles, *Política*, 1260 b.

³²¹ Platão, *Mênon*, 78 c.

³²² Filóstrato, *Vidas dos sofistas* I, 1, cf. ainda Platão, *Górgias*, 447 e *Mênon*, 70 a-b.

³²³ Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, 95 c.

falante e se dirige imediatamente à alma do ouvinte. É potência sobre o outro. Por isso, não há *Alétheia* sem *peithó*³²⁴, persuasão.

A *areté* é, portanto, *retorikè areté*, força do *lógos* sobre o outro, como capacidade de forjar ilusões, palavra que encanta, alegra, cura, persuade, mas que também pode impingir dor e medo pela força imagética que possui. Excelente é o homem que sabe reconhecer o momento certo, persuadir e curar pela palavra. “O encantamento inspirado pelas palavras pode induzir o prazer e afastar a dor; porque o poder dos encantamentos, unidos aos sentimentos da alma, pacifica e persuade e transporta por meio de um feitiço”³²⁵. O *lógos* não é uma preparação genérica para a virtude, mas um estudo de virtudes particulares, precisamente aquela que a ocasião julga inevitável.

O único ofício a que Górgias se propunha, e que julgava possível, é o ensino da arte retórica, porque todas as artes se submetem a esta³²⁶. “Se Górgias não ensinava a virtude, era no entanto capaz de tornar os homens hábeis e rápidos para sentir o apelo do momento certo”³²⁷. Por isso, nega o trato teórico da excelência, que só pode ser adquirida com a prática. Sua retórica, ligada à epistemologia, era na verdade uma *psykhagogía*, ato de conduzir a alma, através do discurso, no caminho que se pretende. “A retórica é uma arte que procura, não falsificar a verdade em oposição com a moralidade, mas impor por intermédio do engano aquilo que é possível”³²⁸.

Homens que passavam a vida viajando, os sofistas se aperceberam da diferença de costumes e crenças entre os vários povos e concluíram que nenhum costume podia ser considerado melhor que outro. As leis e os costumes cristalizados pela vida em comum representam uma noção de justiça, de certo e errado, variável no tempo. “Na base da crítica sofística entre o que é *φύσις* e o que é *νόμος* os

³²⁴ Cf. Detienne, *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, p. 44. “Em grego [*peithó*] significa ganhar a aquiescência de outros pela força das palavras, mais que pela força bruta” (Richard Sennet, *Carne e pedra*, p. 55). Diz Górgias, no *Elogio de Helena* (Frag. 13, cf. trad. de M.C. de M. N. Coelho, p. 11). “Que a persuasão, unindo-se ao discurso, também molda a alma da maneira que quer, é preciso saber, primeiro, pelas palavras dos meteorologistas, os quais, opinião contra opinião, ora tendo suprimido uma, ora produzido outra, fazem aparecer as coisas obscuras e inacreditáveis aos olhos da opinião; segundo, pelos debates inevitáveis, por meio das palavras, nos quais um discurso agrada e persuade numerosa multidão tendo sido escrito com arte, mas não dito com verdade; terceiro, os combates de palavras dos filósofos, nos quais é mostrada também a prontidão da inteligência, que faz mutável a crença na opinião”.

³²⁵ *Helena*, Frag. 10, cf. trad. de M.C. de M. N. Coelho, p. 17.

³²⁶ Platão, *Górgias*, 454 e - 455 a.

³²⁷ Untersteiner, *The sophists*, p. 182.

³²⁸ Untersteiner, *The sophists*, p. 198.

sofistas se perguntam se o direito, a religião, os costumes etc. são φύσις ou νόμος, e esta distinção leva consigo uma restrição da validade do que é νόμος: a φύσις segue sendo”³²⁹.

A natureza humana, *phýsis*, separada do meio, unifica o que o *nómos* diferencia e aproxima o que ele afasta. O *nómos* não pode, legitimamente, limitar nossa liberdade natural ou obrigar-nos a negá-la. É este o questionamento fundamental do tratado intitulado *Alétheia, Da Verdade*, reconhecido como de autoria do sofista Antífon. Para ele, a *dikaíosýne*, justiça do *nómos*, contradiz a verdade da *phýsis*. Se é natural aos olhos ver, aos ouvidos ouvir, à inteligência, desejar e à língua, falar, o *nómos* determina o que se pode ver, ouvir, desejar e falar. “O viver e o morrer são próprios da natureza: e o viver deriva do que faz bem e o morrer, do que faz mal. E quanto ao que faz bem, o que é estabelecido por lei são peias, e o que é natureza é totalmente livre”³³⁰.

O que, então, tem mais valor? As regras impostas pela ordem social, ou o que dita a natureza, plena de necessidades que estas regras bloqueiam? “Ora, fizeram estes mesmos sofistas ver que, enquanto a *phýsis* é ordenada, inflexível, invariável, o *nómos* é contingente, mutável, eventual. Daí – concluíram – a variabilidade, a precariedade, a falibilidade das leis morais e jurídica”³³¹.

Totalidade da experiência e projeção da *areté* do homem individual³³², a *phýsis* é expressão da verdade do ser, essencialmente livre, passional e voltada para o próprio bem-estar, em permanente conflito com as leis da cidade. A *phýsis* é expressão do direito natural, inato e absoluto. As leis da cidade não passam de artificialismos impostos pela força ou pela necessidade. Se a lei natural é a verdade, as leis cívicas são opinião. “O indivíduo existe por natureza; o Estado é uma construção. É por isso que a lei não é capaz de modificar o homem”³³³.

Antífon sujeita a *dikaíosýne*, expressão genuína da vida em comunidade, à crítica, relegando-lhe um valor secundário. “Justiça [*dikaíosýne*] seria não violar nenhuma lei do Estado de que se é cidadão”³³⁴. Medida do certo e do errado, o *nómos* impõe a diferença entre os homens. “Somos por natureza absolutamente

³²⁹ Marzoa, *Historia de la Filosofía*, p. 105.

³³⁰ Frag. A, 99-131, cf. trad. de Mondolfo, *O pensamento antigo*, p. 154-155.

³³¹ Vianna, *A sofística grega do século V a.C.*, p. 4.

³³² Cf. Untersteiner, *The sophists*, p. 246.

³³³ Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p. 56.

³³⁴ Antífon, Frag. A, 33, cf. Mondolfo, *O pensamento antigo*, p. 154.

iguais, todos, bárbaros e helenos... Pois todos respiramos o ar pela boca e pelo nariz”³³⁵.

A *dikaíosýne* não corresponde à verdade porque é artificial e ambígua, podendo ser tanto justiça quanto injustiça. Antífon nega a associação entre *dikaíosýne* e *areté*, assim como nega o *nómos*, considerando-o inútil e falho. “Se houvesse uma proteção por parte das leis para quem aceita estas cousas, e, para quem não as aceita mas as repele, existisse uma pena, poderia ser não inútil obedecer às leis. Mas é evidente que, para quem as aceita, a justiça da lei não é suficiente para protegê-lo”³³⁶. A verdadeira justiça é obra da *phýsis*, de que ninguém escapa. “Por outro lado, se se força o que é próprio da *physis*, ultrapassando o que é possível, ainda que permaneça oculto a todos os homens, de modo algum é menor o mal, nem em nada é maior se todos o vêem; porque neste caso não há pecado segundo a aparência, senão segundo a verdade”³³⁷. Isto significa que ninguém pode, impunemente, contrariar os ditames da natureza. Pode-se escapar da vigilância da lei, mas não se pode contrariar a natureza.

Antífon defendia que pela natureza somos todos iguais, bárbaros ou helenos. Assim, deve haver igualdade entre os homens e fraternidade entre as nações. Nas questões morais, entendia que o maior de todos os bens é estar em harmonia consigo mesmo e com os outros. A moderação deve provar-se na tentação: quem nunca experimentou o desejo não sabe o que é a temperança.

Pródico de Céos é apresentado por Platão como professor de *areté*³³⁸ e sua *doxografia* o retrata sobretudo como um moralista. No fragmento A Escolha de Héracles, preservado nos *Memoráveis* de Xenofonte³³⁹, o sofista apresenta o jovem herói Hércules, diante da necessidade de decidir que tipo de pessoa será e que tipo de ações praticará em sua vida. Duas deusas tentam conquistar sua preferência. *Areté*, a deusa Virtude, oferece-lhe o caminho árduo do trabalho que leva à excelência. A outra, *Kakía*, Vício, promete benefícios a curto prazo.

O confronto entre a Excelência e a Maldade marca o surgimento, na literatura grega, da individualidade: a escolha de Héracles é eminentemente

³³⁵ Antífon, Frag. B, cf. Mondolfo, *O pensamento antigo*, p. 155.

³³⁶ Antífon, Frag. B, cf. Mondolfo, *O pensamento antigo*, p. 155.

³³⁷ *Da Verdade*, Frag. A, cf. Mondolfo, *O pensamento antigo*, p. 154.

³³⁸ Platão, *Hípias Maior*, 282 c.

³³⁹ II, I, 21. Guthrie trata o apólogo de Pródico com desprezo, considerando-o “exatamente o tipo de coisa que se esperaria de um sofista compor para recitar diante de auditório popular, transmitindo

individual. Indivíduo e coletividade não representam mais uma identidade. No interior da individualidade instaura-se o conflito, que não pode ser resolvido, pois, ainda que a providência exija o sacrifício, a vontade permanece atuante. Por isso, a escolha de Hércules tem de ser permanentemente renovada, em eterno conflito com aquilo que é estabelecido. Ao fazer a escolha pela vida virtuosa, ou seja, pelo *nómos*, torna-se um homem excelente.

O ideal de uma vida teórica não está presente no tratado de Pródico, o que, segundo Romeyer-Dherbey³⁴⁰, nos mostra que o sofista orientava-se para um modelo de educação voltado para a vida prática. Para Untersteiner, o apólogo de Pródico representa um mito de transição, no qual há uma evolução na compreensão da oposição entre *phýsis* e *nómos*³⁴¹. A experiência elementar, *phýsis*, *kakía*, deve ser aperfeiçoada, o que implica ser a virtude ensinável. O que confere valor à *phýsis* é a interpretação que dela faz o *nómos*.

Sócrates ironiza os irmãos Eutidemo e Dionisidoro dizendo que são excelentes não em coisas triviais, mas nas grandes, porque conhecem os assuntos relativos à guerra e à sabedoria política. Eutidemo recusa prontamente a apresentação do filósofo, alegando não ensinar estes assuntos, que considera inferiores. À pergunta de Sócrates sobre o que então ele ensinaria, já que nada parece ser tão importante quanto a segurança e a administração da *pólis*, Eutidemo responde que ensina a excelência humana, *areté*. E acrescenta que considera a si próprio e a seu irmão os melhores e mais refinados professores de excelência de todo o mundo grego. Não somente ensinam *areté*, mas, sobretudo, detêm a excelência deste ensino. “Ocupamo-nos da virtude, Sócrates... e nos consideramos capazes de transmiti-la de uma maneira superior a qualquer outra pessoa, e rápida”³⁴². O ensino dos irmãos sofistas tinha em vista a eficiência, e provavelmente apenas ela. Sua prática, a *erística*, aproxima-se da dialética e das antilogias de Protágoras³⁴³.

Essa nova acepção de *areté*, como *erística*, é ridicularizada por Aristófanes na Assembléia de Mulheres, em que Proxágoras³⁴⁴, fingindo-se de

lugares-comuns morais elementares por meio facilmente absorvido de uma fábula sobre uma das figuras mais populares da lenda” (*Os sofistas*, p. 257).

³⁴⁰ *Os sofistas*, p. 65.

³⁴¹ Cf. *The sophists*, p. 217.

³⁴² Platão, *Eutidemo*, 272 a.

³⁴³ Diógenes Laércio nomeia Protágoras como o criador das discussões erísticas (*Vidas*, IX 8, 52).

³⁴⁴ Literalmente, quem é contra a *agorá*.

homem, discursa na Assembléia e consegue apoio para tornar legais os mais estapafúrdios projetos. A peça tem em vista criticar a fragilidade dos costumes vigentes no período pós-guerras médicas, em que os papéis femininos e masculinos, assim como de nobres e plebeus, se confundem, em oposição à antiga *areté* homérica, de papéis fixos e rígidos. A mesma crítica é feita por Platão, n'A República, ao entender que em um estado que prima pela justiça, *dikaíosýne*, cada cidadão deve ocupar o lugar que lhe é devido, e apenas ele.

A *erística* é considerada uma prática vazia, pouco importando a qualidade do interlocutor. “Ah, para nós não faz diferença, Sócrates [que o interlocutor seja um adolescente], desde que o jovem se disponha a nos responder”³⁴⁵. A arte dos irmãos sofistas teria sua legitimidade garantida pelo sucesso que angariaram e pela firme convicção de que sua atividade era a expressão da mais alta *areté*, da excelência daquele que, usando apenas as palavras como arma, é capaz de vencer o adversário em qualquer disputa verbal.

O diálogo de Platão que tem por objeto a *erística* apresenta-nos uma série de sofismas que qualquer lógico derrubaria sem dificuldade, como fez Aristóteles não muito tempo depois, mas que, naquele momento histórico, eram a expressão de uma arte, o domínio da disputa verbal, e representavam a descoberta da linguagem e de sua ambiguidade. Considerados hoje futilidade e infantilidade intelectual, naquele momento os exercícios retóricos de Eutidemo e Dionisodoro³⁴⁶ tinham como pano de fundo a convicção de que, para o exercício pleno da cidadania e sua consequente inserção na vida política, vencer um debate, ao contrário de contemplar a verdade, era o mais importante.

A excelência que detinham, a habilidade de vencer o adversário em uma disputa verbal, não chegava a ser uma doutrina, ou um conjunto de doutrinas, porque cada ponto de vista apresentado podia ser refutado em seguida e não tinha

³⁴⁵ Platão, *Eutidemo*, 275 c.

³⁴⁶ Tenho em vista o *Eutidemo* de Platão, sobretudo a partir de 297 d, conforme a passagem transcrita abaixo:

“Tens um cão?”.

“Sim, é um animal realmente perigoso”, respondeu Ctesipo.

“E ele tem filhotes?”

“Sim, um grupo de bichos ferozes como ele.”

“Então esse cão é o pai deles?”

“Certamente. Eu o vi com meus próprios olhos, copulando com a cadela.”

“Ora, o cão não é teu?”

“Certamente”, ele disse.

“Portanto, considerando-se que ele é um pai e é teu, o cão passa a ser teu pai, e tu um irmão de filhotes de cão, não é mesmo?”

como propósito educar, mas forjar a adesão. A técnica não conferia uma vitória de fato, apenas a aparência de vitória, talvez pela avidez no embate verbal ou porque os irmãos sofistas não se interessassem pela verdade e provocassem mais irritação que convencimento. Muito provavelmente a aparência de vitória era suficiente.

Embora Platão tenha feito inúmeras críticas à sofística, muitas delas resumidas no diálogo *O Sofista*, a principal objeção do filósofo aos novos mestres não se refere propriamente ao ofício de ensinar, mas ao conteúdo deste ensino. Protágoras, Hípias, Eutidemo e Pródico são apresentados nos diálogos de Platão como professores de excelência, embora o filósofo dê a cada um deles um tratamento diferenciado, conforme o entendimento que eles próprios tinham de excelência se aproximava ou se afastava do entendimento do filósofo.

A filosofia de Platão tem como fundamento a Teoria das Formas, que encontramos sobretudo em *A República* e no *Parmênides*. O filósofo supõe existência objetiva das formas, ou idéias, em oposição ao mundo da matéria, o mundo sensível. A verdadeira realidade, ontológica, não está nas coisas que tocamos e vemos, mas na sabedoria, no bem e na beleza, que podem ser contempladas por nós não por meio do sentido da visão, mas da mente.

Sócrates confere um caráter epistemológico à virtude ao associá-la ao conhecimento³⁴⁷ e ao vincular a *areté* à filosofia. A virtude é filosófica e não sofística, pois a excelência só pode ser obtida com a aquisição do conhecimento racional. *Areté* é sinônimo de conhecimento. Se pode ser ensinada, é conhecimento. Se não pode, não é. Na pedagogia socrática, somente o sábio, que é capaz de dominar os monstros selvagens dos instintos dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico³⁴⁸.

A *areté*, no sentido socrático, é unidade, enquanto no sentido sofístico é multiplicidade. Prova disso são as diferentes percepções de excelência nos sofistas: *euboulía*, *polymathía*, *phýsis*, *nómos*, *rhetorikè areté*, erística. Estes valores são todos próprios da virtude heróica ou, para usar o termo mais apropriado, excelência heróica. O mesmo se pode dizer dos valores relacionados por Protágoras: coragem, temperança, piedade, ousadia, prudência, sabedoria, e justiça³⁴⁹. Mas não é nada disso que interessa a Sócrates, em especial. Ele quer demonstrar que há apenas um

³⁴⁷ Platão, *Protágoras*, 361 b.

³⁴⁸ Jaeger, *Paidéia*, p. 82.

³⁴⁹ Platão, *Protágoras*, *passim*.

sentido para *areté*, e provar que não pode ser ensinada. Entretanto, o que o filósofo quer dizer com virtude é inteiramente diferente do que os sofistas querem dizer com excelência. O filósofo confere à virtude um sentido unívoco e, assim fazendo, afasta-se da tradição homérica, cujo sentido da *areté* é equívoco. “Quando um filósofo critica um outro”, escreve Gilles Deleuze, “é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro... Não estamos nunca sobre o mesmo plano”³⁵⁰.

Os sofistas entendiam *areté* não somente como habilidades práticas e intelectuais, mas também como certas qualidades morais presentes na tradição heróica. A palavra *areté* já contém, em si, uma tendência para a diferenciação dos valores, uma vez que é possível falar de virtudes de vários homens e várias coisas³⁵¹. Tanto o sentido homérico de *areté* quanto o hesiódico, excelência do trabalhador na figura do *panaristós*, estão presentes nos sofistas. É por isso que Protágoras afirma, no diálogo platônico que leva seu nome, que o ensino sofístico é antigo: “O que eles ofereciam era a educação para a excelência”³⁵², o que, em termos gerais, não os diferencia da *paideía* homérica.

Areté, diz Sócrates, é razão. A boa conduta é aquela guiada pelo conhecimento do certo e do errado. Em outras palavras, Sócrates entende a virtude em seu sentido moderno, como excelência moral, a que não se associam virtudes competitivas como a coragem, a ousadia, o sucesso, mas sim virtudes cooperativas como a bondade, a beleza de caráter, a piedade. Portanto, o filósofo e os sofistas não usam o conceito a partir do mesmo campo semântico, assumindo valores distintos. Os valores que os sofistas têm em consideração ao dizer que são capazes de tornar os homens melhores não são valores morais no sentido socrático. Ao contrário, o que eles querem dizer com *ser melhor* é *ser o melhor*. Sócrates, ao contrário, entende *ser melhor* significando *ser uma pessoa melhor*.

O caráter paradoxal que acompanha a ciência do *ethos* desde os seus primeiros passos vem do fato de que, nela, se cruzam duas exigências aparentemente inconciliáveis: a exigência do *lógos* teórico que se volta para a universalidade e imutabilidade do que é, e a exigência do *lógos* prático que estabelece as regras e o modelo do que deve ser³⁵³.

³⁵⁰ Deleuze, Gilles. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 41.

³⁵¹ Snell, A *cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 169.

³⁵² De Romilly, *The great sophists in Periclean Athens*, p. 33.

³⁵³ Lima Vaz, *Escritos de filosofia II – ética e cultura*, p. 61.

A filosofia moral socrática incorporava os conceitos de *dikaíosýne* e *sophrosýne* e algumas das virtudes próprias do ideal heróico. No *Laques*, Sócrates quer saber o que é a coragem. Na *República*, o que é a justiça. No *Eutífron*, o que é a piedade. No *Lísias*, o que é a amizade. Não obstante, a pergunta pela coragem, justiça, piedade e amizade tem uma resposta que privilegia não suas acepções possíveis, mas os efeitos que essas virtudes têm sobre a alma. “O conflito entre eles [os sofistas] e Sócrates não era de modo algum um conflito entre o bem e mal (como alguns comentadores teriam dito), mas algo inteiramente diferente: era um conflito entre duas abordagens diferentes da vida ética, uma prática e não questionadora, e outra teórica e cética”³⁵⁴.

A preocupação com a alma implica o abandono dos apetites e das paixões próprias do corpo. Por isso, a verdadeira *areté* está ligada à alma, e a acompanha numa vida após a morte do corpo³⁵⁵. É preciso, pois, cuidar da alma, ou do caráter moral, o que implica o domínio do *páthos*, na fuga do engano, *ápate*, que Górgias julgava ser próprio do *lógos* e da *peithó*, e a vida dedicada à contínua busca do conhecimento e da verdade.

Assim, ser virtuoso não é mais sinônimo de ser veloz, forte, audaz e bem sucedido, embora essas qualidades não possam ser descartadas em seus contextos específicos. A verdadeira virtude é o conhecimento, inseparável da ação digna e correta, e não a capacidade de ter sucesso a qualquer preço. “Veio de Sócrates a idéia de que a ética está preocupada com um tipo de valor além da contingência, que pode, de algum modo, prevalecer sobre qualquer tipo de perda ou infortúnio. Foi ele quem inventou a moralidade”³⁵⁶.

Sócrates considerava sua missão transmitir algo a alguém. Este algo que é transmitido é a própria filosofia. O ensino socrático tem como meta, portanto, tornar o aprendiz um filósofo. O ensino sofístico, por outro lado, não quer fazer do aprendiz um sofista. Quer-se prepará-lo para viver a vida em plenitude de realizações e conquistas, que dizem respeito apenas à vida material, mas que só é possível através do conhecimento voltado para a prática. “As lições dos sofistas não

³⁵⁴ Corey, *The great sophists: teachers of virtue*, p. 35.

³⁵⁵ No mito de Er, ao final da *República* (614 b ss), a virtude estende-se para-além da vida terrena. Por ter sido um homem bom em vida, Er tem a possibilidade de escolher, no Hades, que tipo de vida terá ao encarnar novamente, mas sua escolha é a pior possível: quer ser tirano. Em razão desta escolha, o bem que fez em vida é anulado e a possibilidade de escolha lhe é tirada. Er na verdade não tem uma boa alma; o caráter não era de fato parte de seu ser, mas apenas aparência, o que se revela na má escolha. O erro de Er é advindo de sua ignorância.

geravam sofistas, mas oradores brilhantes, cidadãos competentes e mentes afiadas”³⁵⁷.

Justamente por ter em vista o caráter moral, Sócrates não pode aceitar a *areté* heróica, que tem em Zeus, o deus guerreiro, forte, astucioso e enganador, seu ícone máximo. Nos livros III e X d’A *República* há diversas críticas a Homero como educador, e ao modelo de um deus dominado pelo *páthos*, como é Zeus. “Se Homero fosse, na realidade, capaz de educar os homens e de os fazer melhores, (...) não criaria numerosos discípulos que o honrassem e estimassem, ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos e tantos outros podem”³⁵⁸. A verdadeira moralidade, defende Sócrates, não convive com a necessidade que o ensino pago impõe de agradar aos alunos. Por outro lado, o ensino sofístico, representante dos ideais homéricos, tinha em vista o bem, percebendo-o como realização pessoal, como preenchimento das reais potencialidades de cada um, pois o bom e o vantajoso não estão dissociados. Se o bem não se apresentar, ainda que a longo prazo, como útil, o significado do mundo parece aniquilado³⁵⁹.

Os sofistas viam no útil o máximo valor moral, o que significa o abandono da verdade, mas isto não implica necessariamente imoralismo, pois moralidade e estrutura social são a mesma coisa, na sofística. “A moralidade sofística não estava nem acima nem abaixo de seu tempo”³⁶⁰. Ao contrário, representava os valores tradicionais homéricos, transferidos para a *pólis*. “O que Protágoras quer dizer com excelência é o conjunto de tradições não criticadas que Sócrates chama, no *Fedro*, de ‘excelência popular’, que se opõe à ‘excelência filosófica’ como imitação da realidade”³⁶¹.

O esforço necessário à conquista da *areté* é uma luta por sucesso pessoal, seja na política, na poesia, no teatro, na literatura, nos jogos Olímpicos, no desejo de obter a admiração e o respeito de amigos e concidadãos. “Filiava-se ele [o sofista] à arte da luta, como um atleta do discurso”³⁶². O homem que representa essa noção de *areté* é o forte Aquiles: excelência como preenchimento de uma função que é eminentemente individual, mas que tem valor inestimável para todo o

³⁵⁶ Gray, *Cachorros de Palha*, p. 122.

³⁵⁷ De Romilly, *The great sophists in Periclean Athens*, p. 34.

³⁵⁸ Platão, *A República*, 600 c-d.

³⁵⁹ Cf. Snell, *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*, p. 170.

³⁶⁰ Grote, *A History of Greece from the time of Solon to 403 BC.*, p. 411.

³⁶¹ Taylor, *Plato – The man and his works*, p. 245.

³⁶² Platão, *O Sofista*, 231 e.

conjunto de cidadãos “*Arete*, no uso homérico, implica a noção mais alta de eficiência, uma eficiência que existe não em um departamento da vida, mas no todo”³⁶³.

Por isso, no domínio da educação, cumpre passar os homens do estado pior para o melhor, como diz Sócrates no *Teeteto*³⁶⁴, mas passar um homem do estado pior para o melhor, nos sofistas, é instrumentalizá-lo para que seja vitorioso em todas as áreas de sua vida. Por isso, ainda, a pedagogia sofística permite a desigualdade que carrega a competitividade, e não a cooperação, já que se propõem a ensinar o que garantirá a superioridade do aluno diante de seus pares.

O hiato ontológico e, por extensão, epistemológico entre os sofistas e Sócrates tem conseqüências que nos levam, novamente, ao problema do ensino da virtude. Sócrates diz que não é possível ensinar alguém a ser bom. Certamente, do ponto de vista socrático, é inconcebível que alguém possa, através da aplicação de técnicas, moldar o caráter de outro alguém para a verdade e a justiça, mas o projeto sofístico tinha como meta não o caráter, em sentido moral, porque esta noção surge, sistematizada, exatamente com Sócrates. Eles se propuseram, outrossim, a instrumentalizar os homens, conduzindo-os a resultados práticos que lhes garantissem uma boa vida. Essa vida boa incluía, necessariamente, o respeito e a admiração dos pares. “A homens bons a morte é preferível à vergonhosa reputação, pois a primeira é o termo da vida, e a segunda é sua doença”³⁶⁵.

Para os sofistas, o que pode garantir a realização individual é o domínio da excelência, mas não qualquer excelência, e sim a *politikè areté*, acessível apenas pelo aprendizado. “A aquisição desse tipo de aprendizagem torna possível a qualquer um elevar-se a qualquer altura numa dada comunidade. É, portanto, uma chave para a mobilidade social”³⁶⁶. Qualquer um pode ter uma boa vida, desde que aprenda como se conduzir e como falar.

Contra a pretensão da nobreza, que sustentava ser a virtude uma prerrogativa de nascimento e sangue, os sofistas pretenderam fazer valer o princípio segundo o qual todos podem adquirir a ἀρετή, e esta, mais que na nobreza de sangue, funda-se sobre o saber (...). E se é verdade que os sofistas não estenderam a todos o seu ensinamento, mas só à elite que devia ou queria chegar à direção do Estado, não deixa de ser

³⁶³ Donovan, *Eloquence as virtue in Ancient Theory*, p. 4.

³⁶⁴ Platão, *Teeteto*, 153 a.

³⁶⁵ Anônimo lâmblico, Frag. 36.

³⁶⁶ Kerfeld, *O movimento sofista*, p. 223.

verdadeiro que, com o seu princípio, romperam pelo menos o preconceito que via a *areté* necessariamente vinculada à nobreza de sangue³⁶⁷.

Embora representassem os valores heróicos em sua essência, os sofistas acreditavam que qualquer um pode ser *beltíon*, o melhor, no sentido de que detém a excelência. Esta, por sua vez, liga-se ao ideal homérico também em seu aspecto utilitário. “Nós podemos dizer que sua equação [de Aquiles] entre o bem e o vantajoso estreita o escopo de sua moralidade, mas esta equação era muito comum entre os primeiros gregos”³⁶⁸.

Anteriormente ao advento da sofística, a mobilidade social não era possível. A *areté* era percebida como resultado natural de um contínuo aprimoramento pessoal em atividades necessárias à manutenção da vida, do *oíkos*, da comunidade e da *timé*, valor intrínseco à nobreza de sangue, e que a definia. Com a sofística, o conceito de *areté* ampliou-se, assim como havia acontecido com os conceitos de *paideía* e de cidadania, e qualquer um poderia chamar para si a excelência. Esta, por sua vez, não dizia respeito ao domínio de uma arte específica, mas de qualidades essenciais à condução da vida pública.

É certo que nem todos podiam pagar pelos ensinamentos e, se havia quem pudesse pagar, necessariamente a exclusão social ainda estava presente. No entanto, a mudança mais importante já havia sido estabelecida, a que diz respeito ao conceito. Negar que a *areté* possa ser ensinada a quem pode pagar, nobre ou homem do povo, grego ou bárbaro, cidadão ou estrangeiro, é, em última instância, negar a mobilidade social e a possibilidade de ascensão social por esforço próprio. O ideal democrático, de que é expressão a dialética e a retórica, ainda não se dissociava inteiramente do ideal aristocrático. A prática pedagógica sofística, que se situava no limite entre democracia e aristocracia, entre a *areté hesiódica*, do homem do povo, trabalhador, e a *areté* homérica, da nobreza de sangue, promoveu mudanças na cultura muito mais fundamentais que quaisquer transformações sociais efetivas, pois estas dependem daquela. Assim, a ampliação do conceito de *areté*, por significar o primeiro e decisivo passo para a ampliação do conceito de *paideía*, de que dependem as transformações sociais, é mérito da sofística.

³⁶⁷ Reale, *História da filosofia antiga*, vol. I, p. 195.

³⁶⁸ Snell, *The discovery of the mind - The Greek Origins of European Thought*, p. 152.

O problema originário, pois, que não soluciona o debate, é o de saber que padrões os debatedores utilizavam para julgar a excelência humana. Os sofistas extraíam da natureza humana, percebida como uma e a mesma para todos, a convicção de que é possível ensinar a virtude e, assim, mantinham que a inclinação natural e a disposição da vontade são definidores da qualidade do aprendizado. Diz o Anônimo dos *Dissoi Lógoi* que, se ninguém ensinou *areté*, isso não nega a possibilidade de seu ensino. Mas, se um único homem foi capaz de ensinar, então o ensino de *areté* é possível³⁶⁹. O padrão de julgamento adotado pelos sofistas responde à demanda social. Para Protágoras, pode-se melhorar a vida social, tornado os homens melhores.

Ensinando o que entendido como natural da nobreza, os sofistas tocaram em dois pontos fundamentais da educação, se a educação é decisiva na formação da mente e do caráter dos homens e se este aprendizado é cultural ou pelo ensino formal. Para eles, a *areté* é naturalmente assimilada através da cultura, do convívio com os pares e dos valores herdados, como de fato aconteceu ao longo da história da Grécia, mas seu aprimoramento exige o treinamento formal. A estratégia dos sofistas em relação à *areté* complementa o restante de suas doutrinas, formando um todo coerente, pois a medida de excelência é a vitória. O *lógos* é o instrumento que permite ao político obter a vitória na Assembléia, mas não é, e não pode ser, medida do real. É, outrossim, um instrumento poderoso para preservar a ordem ou restaurá-la.

Platão retira da *areté* e do *lógos* os laços que os prendem à *pólis* e propõe, n'A *República*, substituir a educação vigente por estudos preparatórios para sua filosofia. Para o filósofo, desejar alguma coisa e tê-la como boa não são a mesma coisa. O desejo de vitória não é, em si mesmo, uma coisa boa. Mais ainda, a vitória não pode ser medida de virtude porque esta não diz respeito à conquista de poder, riqueza ou prestígio, mas ao caráter dos homens. Portanto, a virtude, conquista da alma, não pode ser ensinada. Se os sofistas pretendiam agir sobre os outros, o filósofo quer a transformação interior do indivíduo. Por isso, somente é possível tornar alguém bom se o aprendiz já trazer, em sua alma, o desejo pela contemplação da verdade. A *maiuêtica*³⁷⁰ cumpriria exatamente esse propósito.

³⁶⁹ VI, 9.

³⁷⁰ Método socrático de investigação através de perguntas que tinham a finalidade de levar o oponente a se aperceber das contradições em suas opiniões e, desde modo, buscar em si mesmo a verdade.

A disputa sobre o ensino da virtude resultou na vitória de Platão, e silenciou o movimento. Isto não significa que o filósofo esteja equivocado, mas apenas que a doutrina sofística, por assim dizer, foi descaracterizada por essa vitória, o que impediu a sua avaliação imparcial.

Afinal, a virtude pode ser ensinada? Entendo, com Protágoras, que o ensino da *areté* não somente era possível, mas efetivamente acontecia e acontece desde então. Negar o ensino de excelência é, em última instância, negar que a educação seja possível. É certo que os sofistas ensinavam conteúdos diversos, frequentemente em conformidade o interesse do aluno, mas estes conteúdos tinham o objetivo de preparar intelectualmente o jovem cidadão para a vida pública. Diz Péricles, no discurso transcrito por Tucídides, que o homem alheio às atividades públicas não é quem cuida da defesa de seus próprios interesses, mas um inútil³⁷¹. Ser útil à cidade constituía o valor máximo para um homem grego.

O verdadeiro objetivo da educação sofística não era a aquisição de conhecimento, mas o exercício da cidadania, ainda que a cidadania dependesse, em alguma medida, do conhecimento. A *areté* sofística, excelência cívica, era efetivamente ensinada, tanto por disciplina intelectual, quanto por controle social. Caso contrário, as leis teriam função apenas punitiva, e não prescritiva.

Assim, fica evidente que, quando Platão afirma que não é possível ensinar *areté*, não é o sentido que lhe dá a sofística que ele tem em mente. Ao contrário, para o filósofo a *areté* é conhecimento. O hábito e a disciplina impostos pelo meio podem ser capazes de forjar a imitação, mas nunca de fazer um indivíduo contemplar a verdade.

Os sofistas estavam ligados a uma eticidade bélica, ao *agón*, ao *pankrátion*, à *palaístra*, e devem ser julgados neste contexto. Julgá-los pelo que não está neles, e nem pode estar, porque a filosofia moral surge com a escola socrática, não é apenas cometer o engano do anacronismo. É, sobretudo, deixar de compreendê-los. Mais importante ainda, o debate entre o filósofo e a sofística pressupõe, para que seja efetivo, o trato de um mesmo conceito, *areté*, dentro de um mesmo ponto de vista e, conseqüentemente, com um mesmo conteúdo semântico. Não é isto, absolutamente, o que acontecia entre Platão e os sofistas. Estes percebiam a *areté* a partir de sua época e dos valores herdados por ela. Platão, ao

³⁷¹ *História do Peloponeso*, II, 40.

contrário, percebia o conceito no mesmo sentido assinalado por Xenófanés de Colofão.

Pelo exposto, o problema originário não é o ensino de *areté*, mas as acepções distintas que o termo assume. O debate não pode se resolver teoricamente sem que os debatedores estejam utilizando o mesmo sentido de *areté*, o que não é o caso.

Assim, as críticas do filósofo aos sofistas, por relevantes que sejam, permanecem externas ao movimento. Afirmar que não se pode ensinar alguém a ser bom, na perspectiva de Platão, significa dizer que a virtude moral, ligada a virtudes cooperativas, não pode ser adquirida. Entretanto, o que os sofistas ensinavam, sob o nome de *areté*, não são virtudes cooperativas, mas sim a moralidade correspondente à sua época, em que *ser bom* não é, de modo algum, distinto de *ser o melhor*.

Considerações finais

Pode parecer estranho que se insista em recuperar o pensamento de homens cujos trabalhos se perderam e os poucos fragmentos preservados sobreviveram sem contexto, citados por adversários, frequentemente com o espírito de zombaria. As dificuldades de acesso ao tema são tantas que não temos como calar a pergunta: por que ainda assim estudá-los?

Em primeiro lugar, pelo impacto que causaram na história da Grécia e por sua influência na formação da cultura ocidental. Em segundo, por que suas idéias, ainda que revistas e modificadas, sobreviveram a vinte e cinco séculos de história. Por último, porque as idéias que defenderam eram e ainda são intelectualmente refinadas e poderosas. Mesmo que as obras tenham desaparecido, as idéias dos sofistas permanecem.

Os sofistas fizeram aparecer tanto o ensino quanto o conteúdo do ensino. Foram, diz Zeller, “os ilustrados de sua época, os enciclopedistas da Grécia, e participaram tanto das virtudes quanto dos defeitos dessa posição”³⁷². Por exercer uma atividade que o aproximava do ensino, Sócrates foi tratado diversas vezes como sofista. Grote chega a afirmar que, se alguém perguntasse a um ateniense quem era o sofista mais famoso, teriam respondido sem hesitar que era Sócrates³⁷³. Platão esforçou-se para defender o mestre do que considerava ser uma acusação injusta. O ponto central desta disputa é a afirmação dos sofistas de que são mestres de *areté*.

É precisamente na raiz do debate sobre o ensino da virtude que a diferença essencial entre Platão e os sofistas se torna evidente. Essa diferença é marcada pela concepção de *areté*. A pesquisa centrou-se no ensino sofístico, de que depende o entendimento do termo. Para tanto, concentrei-me muito mais no que os sofistas foram e fizeram, que propriamente no que não foram e não fizeram em relação à filosofia de Platão.

³⁷² *Sócrates y los sofistas*, p. 90.

³⁷³ *Apud* Zeller, *Sócrates y los sofistas*, p. 703.

Para tratar da *areté* sofística, fez-se necessário, primeiramente, apresentar o movimento, seus representantes, suas motivações e seu método próprio, o que implica necessariamente o exame do contexto histórico que o abrigou. O segundo capítulo destinou-se à evolução do conceito ao longo da história da Grécia, visando demonstrar que as transformações sofridas pela cultura grega tiveram como efeito, no século V a.C., uma nova pedagogia que tinha como objetivo precípua o ensino de excelência. A antiga pedagogia, sob o encargo de escravos, os *paidagogós*, tinha esse mesmo objetivo, mas o declínio da antiga cultura guerreira trouxe novas exigências para a formação dos jovens e um sentido mais amplo de excelência.

O termo, na sofística, manteve seu sentido homérico, como qualidade geral dos seres no cumprimento de sua função, mas centrou-se na excelência como mérito do indivíduo cuja vida está intimamente ligada à oratória e à capacidade de contribuir, com suas ações, para o fortalecimento de seu grupo social. A vida na pólis dependia da excelência individual. Essa, por sua vez, dependia do discurso articulado. O palco em que os futuros oradores atuariam era essencialmente competitivo. Assim, a excelência que os sofistas ensinavam tinha, também, um caráter competitivo, bem como sua prática pedagógica.

Ainda no segundo capítulo, busquei em Hesíodo de Acra, poeta que viveu por volta do século VIII a.C., uma segunda acepção do termo *areté* presente na sofística. Trata-se da excelência que é fruto do esforço individual e do trabalho. Hesíodo estabelece uma cisão entre riqueza e excelência e entre nobreza e excelência, ao afirmar que a verdadeira honra é devida não à condição de nascimento, mas à vida correta. A riqueza só é justa, afirma Hesíodo, quando conquistada honestamente, com o trabalho.

Esta acepção de *areté*, presente n'Os *Trabalhos e os Dias*, já assinalava, para os séculos vindouros, uma mudança significativa na estrutura social rígida de então, possibilitando aos indivíduos ascender socialmente. A clivagem entre virtude e nobreza é o motor desta mudança, que resultará no ensino sofístico.

Quando Sólon, no século VI a.C., realiza reformas políticas, visando moderar o poder entre as classes sociais, o faz conforme a concepção hesiódica de *areté*, aliada à *dikaíosýne*, justiça. Esta última acepção, *areté* como *dikaíosýne*, é a defendida pela escola socrática. “A *areté* aristocrática, que tem seu paradigma na coragem (*andréia*), será transportada na *areté* filosófica que culmina na sabedoria

(*sofía*)”³⁷⁴. Uma das principais críticas de Platão aos sofistas referia-se à cobrança de pagamento pelas lições. Por esta razão, examinei o que significava, na Grécia do século V a.C., o ensino pago e, sobretudo, o ensino pago de excelência.

Finalmente, no terceiro capítulo examinei os sentidos particulares de *areté* nos sofistas. Para Protágoras, Górgias, Hípias, Eutidemo e Dionisidoro, a excelência é percebida, respectivamente, como *euboulía*, *rethorikè areté*, *polymathía* e *eristikè tékhne*, sentidos ligados à arte política, passíveis de ser traduzidos, todos, por *politikè areté*. Para Cálicles e Antífon, a *areté* é *phýsis*, compreendida como natureza humana. Por fim, para Pródico o homem de excelência é o que, podendo escolher entre *phýsis* e *nómos*, escolhe o *nómos*.

Esses sentidos são compatíveis com a acepção homérica, de *areté* do corpo como saúde, beleza e força, do *ethos* como coragem, temperança e piedade, da política como honra e compromisso com a vida civil e, por fim, das artes, como *téchnai* e com a acepção *hesiódica*, de *panáristos*, o homem que é bom em tudo o que faz e eventualmente enriquece como fruto de seu trabalho.

Os múltiplos sentidos de *areté* no movimento sofista o distinguem da acepção filosófica, como unidade. Assim, apresentei, a cada noção sofística de excelência, a crítica de Platão, cuja preocupação, n’A *República*, é apresentar um modelo pedagógico como alternativa à sofística. A crítica do filósofo pode se resumir em alguns pontos principais: os sofistas não podem ensinar *areté*, porque não sabem aquilo de que se dizem professores, o ensino de excelência no sentido agonístico não é um modelo apropriado de educação e, por fim, o amor à sabedoria deve ser a motivação do aprendiz, e não o desejo de obter sucesso.

Um problema recorrente na bibliografia pertinente à sofística é se ela pode ser considerada filosófica. A história da filosofia tem respondido com um veemente “não”, salvo raras exceções. Estou inteiramente de acordo com essa resposta, embora por razões distintas das postas pela tradição filosófica. Quando se pretende incluir a sofística na história da filosofia, fica-se a impressão de que, para ter valor, ela precisa ter um caráter filosófico. É o que faz, por exemplo, Gomperz, ao dizer que Protágoras antecipa Kant e os sofistas, no conjunto, são os iluministas da Antiguidade.

Não penso assim. Não é necessário reconhecer na sofística uma inclinação filosófica para que tenha valor. O valor do movimento tem de ser

³⁷⁴ Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II – Ética e cultura*, p. 55.

reconhecido em seu interior, em suas características próprias. A educação sofística tinha méritos culturais. O principal era a versatilidade, marca do caráter e do gênio ateniense. Essa versatilidade estava presente não somente na diversidade de conteúdos ensinados, ou nos sentidos distintos de *areté* adotados por eles, mas sobretudo na essência do termo, tal como o percebiam.

Compreendo que a sofística difere da filosofia nos métodos, objetivos e pressupostos, o que não pode ser considerado demérito. A instrução sofística ia de encontro às aspirações de seus contemporâneos, contemplando tudo o que era considerado importante para o funcionamento da *pólis*. A urgência dessa demanda, se explica, além das razões apresentadas ao longo do trabalho, pela necessidade e pelo desejo de proeminência dos cidadãos nas assembléia e nos tribunais.

A educação sofística envolvia epistemologia, gramática, etimologia, astronomia, história, literatura, geografia, assuntos legais, matemática, *mnemotécnica*, música ou qualquer outro conteúdo, e tinha como objetivo fazer com o cidadão, ao ampliar seus horizontes de conhecimento, viesse a ter um discurso articulado que seduzisse a assembléia. Os sofistas estavam interessados em retórica, e o fato de serem muito bem pagos indica que esse também era o interesse de seus alunos.

Os sofistas eram requisitados como professores não pelo valor em si do que ensinavam, mas pelo resultado da instrução, a boa oratória. Assim, não ensinavam o conhecimento pelo conhecimento, como faziam os filósofos. Embora tratassem de problemas genuinamente filosóficos de um modo por vezes filosófico, não tinham em vista a filosofia ou o conhecimento, nem era isso o que os jovens tinham em mente ao decidir estudar com eles. Ao contrário, o conhecimento, incluindo o que podemos entender como o de natureza filosófica, estava a serviço da vida pública.

Se a filosofia distingue-se dos demais saberes por seu caráter conceitual e pela busca de unidade, o pensamento sofístico situa-se no plano da existência, do contingente e do múltiplo. Por todas estas razões, considero a sofística, em seu conjunto, mais próxima das modernas ciências sociais, antropologia e psicologia, que propriamente da filosofia. Isto não significa que não haja no movimento motivações, problemas e teses genuinamente filosóficos, mas apenas que não são definidoras de um possível caráter filosófico.

Como, então, julgá-los? Se não eram filósofos, também não podem ser qualificados como figuras nefastas da história do pensamento. Certamente, seu estudo exige muito mais que a versão que deles nos apresenta a escola socrática. Exige uma leitura cuidadosa dos fragmentos, e um olhar mais brando em relação à imagem da sofística que a tradição preservou.

Ao tratar de uma multiplicidade de questões no campo da ética, da política, da psicologia, da epistemologia, da lógica e da lingüística os sofistas preencheram uma lacuna na educação grega e promoveram questionamentos que conduziram a conclusões originais e frequentemente contra-intuitivas.

Diz-se comumente que a sofística difere da filosofia primordialmente por razões morais. A diferença entre um pensador sério e competente e o charlatão é a honestidade intelectual. Mas a acusação de imoralidade feita à sofística é um equívoco. Primeiramente, sua referência principal é o filósofo Platão, que não acusou os principais sofistas de imoralismo. Em segundo lugar, o alegado imoralismo dos sofistas é repetido, ao longo da história do pensamento, sem referência aos fragmentos, o que os inúmeros compêndios de filosofia podem atestar facilmente. É certo que os fragmentos não são tão acessíveis quanto os diálogos de Platão e, como dissemos, tratam-se de fragmentos e não de obras completas, mas esta dificuldade deveria ao menos permitir o distanciamento crítico.

Por último, a acusação de imoralismo ignora o fato de que a ciência do *ethos*, como a entendemos atualmente, surgiu em reação à sofística, e é fruto da filosofia moral da escola socrática. Os sofistas, ao menos os da primeira geração, pertenceram a um período em que a conduta socialmente correta e desejável ligava-se ao *agón*, ao pancrácio, à *paelestra*, à disputa. Seus valores eram competitivos, não cooperativos. Por isso, “a moralidade sofística”, afirma Zeller, “não estava nem acima nem abaixo de seu tempo”³⁷⁵. Sendo o espírito agonístico um elemento fundamental da cultura grega, a coerência intelectual pede que essa conduta, ao ser recusada, o seja em seu conjunto, e não apenas no movimento.

³⁷⁵ Sócrates y los sofistas, p. 87.

Bibliografia

- ADKINS, Arthur W. H. *Merit, responsibility and Thucydides*. The Classical Quarterly, New Series, vol. 25, no. 2, Dec. 1975, p. 209-220.
- _____. *Values, goals and emotions in the Iliad*. Classical Philosophy, v. 77, no. 4 (Oct. 1982), p. 242-326.
- _____. *Homeric values and Homeric society*. The Journal of Hellenic Studies, v. 91 (1971), p. 1-14.
- _____. *Homeric gods and the value of Homeric society*. The Journal of Hellenic Studies, v. 92 (1992), p. 1-19.
- ALLEN, James. Dialectic and virtue in Plato's Protagoras. In: REIS, Burkhard (ed.), *The virtuous life in Greek Ethics*. Cambridge University Press, 2006, p. 6-31.
- AMEMIYA, Takeshi. The Athenian economy of the fifth and fourth century, Plato's ethics, Plato's economics. In: _____. *Economy and Economics of Ancient Greece*. London, Routledge, 2007, p. 62-149.
- ANNAS, Julia. Ethics and arguments in Plato's Socrates. In: REIS, Burkhard (ed.), *The virtuous life in Greek Ethics*. Cambridge University Press, 2006, p. 32-46.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. de Gilda Maria Reale Starzynski. Col. Os Pensadores, vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 1973.
- _____. *Pluto ou a Riqueza*. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Ed. da UNB, 1993.
- _____. *Assembléia de mulheres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- _____. *Os Cavaleiros*. Trad. de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Brasília: Ed. da Unb, 2000.
- _____. *As vespas, as aves, as rãs*. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Dos Argumentos Sofísticos*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Cury. Brasília: Ed. da UNB, 1999.

- _____. *Metafísica*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- _____. *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. *Retórica*. Trad. de Marcelo Silvano Madeira. Rio de Janeiro: Rideel, 2007.
- _____. *De Anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Política*. Trad. de Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. da UNB, 1997.
- BLANK, David. *The fate of the ignorant in Plato's Gorgias*. *Hermes*, v. 119, no. 1 (1991), p. 22-36.
- BURNYEAT, Myles. F. *Protagoras and auto-refutation in Later Greek Philosophy*. *The Philosophical Review*, v. 85, Issue I, Jan 1976, p. 44-69.
- BURY, John B. *History of Greece*. London: MacMillan & Co., 1951.
- CADERNOS DE TRADUÇÃO DA USP, vol. 4: Górgias (*Tratado do não-ente/Elogio de Helena*). Tradução e apresentação de Maria Cecília de Miranda N. Coelho, p. 11-19. São Paulo: Ed. da USP, 1999.
- CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2006.
- _____. *Aristóteles e o logos – Contos de Fenomenologia comum*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *Ensaio Sofísticos*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIN, Barbara et al. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros*. Trad. Ana Lúcia Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- CLAPP, John G. Some notes on Plato's Protagoras. In: _____. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10 (Issue 4, 1950), p. 486-499.
- COLEMAN, Janet. *A history of political thought – Ancient Greece to Early Christianity*. London: Cambridge University Press, 2000.
- COREY, David Dwyer. *The great sophists: teachers of virtue*. M.A., Louisiana State University, 1999. Disponível em http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-0415102-173827/unrestricted/Corey_dis.pdf, acessado em 09.01.09.
- COPLESTON, Frederick. Los Sofistas. In: _____. *Historia de la Filosofía I – Grécia e Roma*. Barcelona: Ariel, 1969.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *The great sophists in Periclean Athens*. Trad. de Janet Lloyd. Oxford: Clarendon, 2002.

- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker – Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.
- DILLON, John & GERGEL, Tania. *The Greek Sophists*. London: Penguin Books, 2003.
- DIÓGENES LAÉRCIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UNB, 1988.
- DONOVAN, Brian. *Eloquence as virtue in Ancient Theory*. Paper presented at the Annual Meeting of the Conference on College Composition and Communication. Cincinnati, OH, 1992.
- DORIN, Luis-André. *Sócrates*. Trad. de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2006.
- DUHOT, Jean-Joel. O filósofo e os sofistas. In: *Sócrates ou o despertar da consciência*. Rio de Janeiro: Loyola, 2004, p. 131-142.
- FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia*. Trad. de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora da UNB, 1998.
- _____. Ética y valores. In: _____. *El mundo de Odiseo*. Trad. de Mateo Hernández Barroso. Madrid, Fónodo de Cultura Económica, 1961, p. 56-74.
- _____. *Los griegos de la Antigüedad*. Barcelona: Nueva Colección Labor, 1966.
- FINKELBERG, Margalit. *Time and arete in Homer*. Classical Quarterly; 1998; 48, 1; Research Library, p. 14-28.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRAILE, Guillermo. La Sofística. In *Historia de la Filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- FREEMAN, Kathleen. *Ancilla to the pre-socratic philosophers*. A complete translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948.
- GAGARIN, Michael/WOODRUFF, Paul. (ed.) *Early Greek political thought from Homer to the sophists*. Cambridge University Press, 1995.

- GAGARIN, Michael. *Antiphon the Athenian - Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin, TX, University of Texas Press, 2002.
- GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. *Palavra e Verdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- GILLESPIE, Charles M. *The truth of Protagoras*. Mind, New Series, vol. 19, 1910, p. 470-492.
- GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético*. Trad. de Dion David Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOMPERZ, Theodore. *Les Penseurs de la Grèce - Histoire de la philosophie antique*. Paris: Félix Alcon, 1970.
- _____. *Greek Thinkers*. Trad. de Laurie Magnus. London: John Murray, 1949, v. I, p. 416-418.
- GRAY, John. Os vícios da moralidade. Trad. de Maria Lucia de Oliveira. In: _____. *Cachorros de Palha*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 101-132.
- GROTE, George et al. *A History of Greece from the time of Solon to 403 BC*. Vol. III. London: Routledge Press, 2000, p. 409–10 e 703.
- GUTHRIE, William K. C. *Os sofistas*. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HEGEL, George W. F. La Decadencia de la Eticidad Griega. In: _____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. de Jose Gaos. Madrid: Alianza, 1980.
- HERÔDOTOS. *História*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1988.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- _____. *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- _____. *Odisséia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JARRATT, Susan C. *Rereading the sophists: classical rhetoric refigured*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991.

- KERFELD, George B. *O movimento sofista*. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- KIRK/RAVEN/SCHOFIELD. Os filósofos pré-socráticos. Trad. de Carlos Alvberto Louro Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- KNEALE, William & KNEALE, Martha. Os começos. In: _____. O desenvolvimento da lógica. Trad. de M.S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s/d, p. 3 a 19.
- LANGORIA, Maria Tereza Padilha. Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al Górgias de Platão e a las condiciones para sua retórica positiva. *Rev. La Lampara de Diógenes*, 2002, vol. 05, p. 23-30.
- LÊVEQUÈ, Pierre. La aventura griega. Barcelona: Labor, 1968.
- LEVI, Adolfo. The Ethical and social thought of Protágoras. *Mind, New Series*, vol. 49, issue 195 (Jul 1940), p. 284-302.
- LIMA VAZ, Henrique de. *A dialética das idéias no Sofista de Platão*. Faculdade de Filosofia de Braga, 1954.
- _____. *Escritos de Filosofia II – ética e cultura*. São Paulo: Brasil, 2000.
- MACINTYRE, Alasdair. As virtudes em Atenas. In: _____. *Depois da Virtude*. Trad. de Jussara Simões. Bauru, São Paulo: Ed. da USC, 2001.
- _____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. The sophists and Socrates; Plato: The Gorgias; Plato: The Republic. In: _____. *A short history of ethics*. New York: Simon & Shuster, 1966, p. 14-56.
- MARITAIN, Jacques. Introdução à História da Filosofia. Rio de Janeiro: AGIR, 1978.
- MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na antiguidade*. Trad. de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U., 1975.
- _____. Educação e retórica. In.: Finley, M. (org.). *O legado da Grécia*. Trad. de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Ed. da UNB, 1998, p. 229-286.
- MARZOA, Felipe M. La Sofística. In: _____. *Historia de la Filosofia – Filosofia Antigua y Medieval*. Madrid: Istmo, 1973.
- MATTINGLY, David J./SALMON, John (eds.). Making money in classical Athens. In: _____. *Economies beyond agriculture in the classical world*. London: Rutledge, 2001.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. Trad. de Lycurgo da Motta. São Paulo: Mestre Jou, s/d.

MUNN, Mark. The spirit of democratic Athens. In: *The school of history – Athens in the age of Socrates*. Los Angeles, University of California Press, 2000.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste, s/d.

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

_____. *O Sofista*. Trad. de Jorge Plaeikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

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

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

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

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

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

_____. *Mênon*. Trad. de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio, 2001.

_____. *Lísis*. Trad. de Francisco de Oliveira. Brasília: Ed. da UNB, 1995.

_____. *Diálogos: Eutífron, Apologia, Críton, Fédon*. Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1981.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: AI, s/d.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Grega*, v. 1. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

PERELMAN, Chaim. *Retóricas*. Trad. de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PETERS, Francis Edwards. *Termos filosóficos gregos*. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974.

PLUTARCO. *Vidas*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2001.

POPPER, Karl. Natureza e Convenção. In: _____, *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. de Milton Amado. São Paulo: Ed. da USP, 1974.

- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. de Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- REALE, Giovanni. Os sofistas: da filosofia da natureza à filosofia moral. In: _____. *História da filosofia antiga*, vol. I. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992, p. 177-240.
- _____. *História da filosofia antiga*, vol. II. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *História da filosofia antiga*, vol. IV. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- REBOUL, Olivier. Origens da retórica na Grécia. In : *Introdução à retórica*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 1-20.
- REDEN, Sitta von. Demos' *philê* and the rhetoric of money in fourth-century Athens. In: CARTLEDGE, Paul; COHEN, Edward E., FOXHALL, Lin (eds.). *Money, Labour and Land*. London: Rutledge, 2002.
- RIVAUD, Albert. *As grandes correntes do pensamento antigo*. Coimbra: Arménio Amado, 1940.
- ROGUE, Christopher. A natureza e a lei. In: *Platão*. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 54-66.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Trad. de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- ROSTOVTZEFF, Mikhail. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*, v. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.
- SCHILLER, Friedrich C. S. *The humanism of Protagoras*. *Mind*, New Series, v. 20 (Issue 78, 1911), p. 181-196.
- SCOTT, Gary Alan. *Plato's Socrates as Educator*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- SENNET, Richard. A voz do cidadão. In: *Carne e Pedra*. Trad. de Marcos A. Reis. São Paulo: Record, 1997.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. New York: Prometheus Books, 1996.
- _____. *Against the logicians*. Trans. by Richard Bett. Cambridge University Press, 2005.
- SIDGWICK, Henry. *The sophists*. *Journal of Philology*, 4:8 (1872), p. 288-307.

- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira et al. Lisboa: Editorial Verde, 1993.
- SOUZA, José C. (org.) *Os pré-socráticos*. Coleção Os pensadores, v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SPARTHARAS, D. G. *Patterns of Argumentation in Górgias*. Mnemosyne, 4th Series, vol. 54, Fasc. 4, 2001, p. 393-408.
- SPINNELLI, Miguel. *Fragmentos dos pré-socráticos*. Trad. de DIELS/KRANZ, Die Fragments der Vorsokratiker. Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 1998.
- SPRAGUE, Rosemund K. *The Older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker*, edited by Diels-Kranz. With a new Edition of Antiphon and of Euthydemus. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2001.
- STALLEY, R. F. *Punishment in Plato's Protagoras*. Phronesis (1995), vol. XL/I.
- STONE, Abraham D. *On the Teaching of Virtue in Plato's Meno and the Nature of Philosophical Authority*. Disponível em http://people.ucsc.edu/~abestone/papers/short_meno.pdf, acessado em 11.01.09.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Protagoras*. In: Plato – The man and his works. London: Methuen & Co. Ltd., 1955, pp. 235-262.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. de Mário da Gama Kury. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
- UNTERSTEINER, Mario. *The Sophists*. Trad. de Kathleen Freeman. Oxford: Blackwell, 1954.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do Pensamento Grego*. Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- VIANNA, Sylvio Barata de Azevedo. *A sofística grega do século V a.C.* Revista Kriterion, Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da UFMG, v. XXIX, de 1987, no. 78, p. 1-29.
- VOEGELIN, Eric. *The world of Homer*. The Review of Politics v. 15, n. 4, 1953, p. 491-523.

- _____. Hesiod: The Aretai and the Polis; The sophists. In: _____. *Order and History*, v. 2: The world of the Polis. Louisiana State University Press, 1957, p. 126-203; 267-331.
- _____. *The philosophy of existence: Plato's "Gorgias"*. The Review of Politics, v.11, n. 4 (Oct., 1949), pp. 477-498.
- WATERFIELD, Robin. *The First Philosophers*. New York: Oxford University Press, 2000.
- WATSON, John. *Plato and Protagoras*. The Philosophical Review, vol. 16, Issue 5 (Sept 1907), 469-487.
- WEBSTER, Hutton. *Early European Civilization*. Boston: Heath & Co., 1933.
- WERNER, Charles. La Réflexion Critique – Les Sophistes. In: _____. *La Philosophie Grecque*. Paris: Payot, 1946.
- WILLIAMS, Bernard. Filosofia. In.: Finley, M. (org.). *O legado da Grécia*. Trad. de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Ed. da UNB, 1998, p. 229-286.
- WINDELBAND, Wilhelm. *A History of philosophy* – The formation and development of its problems and conceptions. Trans. by James H. Tufts. New York, Macmillan, 1950.
- WINTON, R. I./GARNSEY, P. Teoria política. In.: Finley, M. (org.). *O legado da Grécia*. Trad. de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Ed. da UNB, 1998, p. 229-286.
- WOODRUFF, Paul. Socratic education. In: Rorty, Amélie Oksenberg (org.) *Philosophers on education – Historical Perspectives*. Ed. by. New York: 1998, p. 13-29.
- XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Trad. de Lázaro Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- YURRE, Gregório de. Los Sofistas. In *Historia de la Filosofía Griega*. Vitoria: Editorial del Seminario Diocesano Victorien, s/d.
- ZELLER, Eduard. *Sócrates y los Sofistas*. Trad. de J.R. Armengol. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.
- _____. Les Sophistes. In.: *La philosophie des Grecs avant Socrates*. Tome deuxième. Paris: Hachette, s/d.
- _____. The sophists. In: _____. *Outlines of the history of Greek Philosophy*. New York, Meridian Books, 1958, p. 93-111.