

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diogo Jardim Quirim

O FILÓSOFO E O SOFISTA, EM ISÓCRATES: UMA ANÁLISE DO DISCURSO  
“CONTRA OS SOFISTAS”

Porto Alegre  
2010

DIOGO JARDIM QUIRIM

O FILÓSOFO E O SOFISTA, EM ISÓCRATES: UMA ANÁLISE DO DISCURSO  
“CONTRA OS SOFISTAS”

Trabalho de Conclusão de Curso,  
apresentado como requisito parcial para a  
obtenção do título de Bacharel em  
História, pela Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul

Orientador: Anderson Zalewski Vargas

Porto Alegre

2010

DIOGO JARDIM QUIRIM

O FILÓSOFO E O SOFISTA, EM ISÓCRATES: UMA ANÁLISE DO DISCURSO  
“CONTRA OS SOFISTAS”

Trabalho de Conclusão de Curso,  
apresentado como requisito parcial para a  
obtenção do título de Bacharel em  
História, pela Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

\_\_\_\_\_  
Professor Doutor Anderson Zalewski Vargas - UFRGS

\_\_\_\_\_  
Professor Doutor José Carlos Baracat Júnior — UFRGS

\_\_\_\_\_  
Professora Doutora Mara Cristina de Matos Rodrigues — UFRGS

Porto Alegre

2010

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>2 ISÓCRATES E A SOFÍSTICA</b> .....	6
2.1 A EDUCAÇÃO ARISTOCRÁTICA E A SOFÍSTICA.....	6
2.2 OS SOFISTAS E A MÁ REPUTAÇÃO.....	9
2.3 O FILÓSOFO E O NÃO-FILÓSOFO.....	11
2.4 DOXA X EPISTEME.....	13
2.5 CRÍTICAS DE ISÓCRATES AOS SOFISTAS.....	15
2.6 NATUREZA E ENSINO.....	17
<b>3 ANTILOGICA E CONHECIMENTO</b> .....	20
3.1 HITLER.....	20
3.2 O CARÁTER ANTILOGICO DO MUNDO FENOMÊNICO.....	21
3.3 PROTÁGORAS.....	25
3.4 CRÍTICA DE ISÓCRATES AOS ERÍSTICOS.....	26
3.5 CONTEXTOS.....	28
<b>4 O LOGOS É O TRUNFO DO HOMEM</b> .....	33
4.1 O DESAFIO CÉTICO.....	33
4.2 A ONTOLOGIA E A LOGOLOGIA.....	35
4.3 A <i>PHILOSOPHIA</i> DAS <i>DOXAI</i> .....	38
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	45
<b>6 BIBLIOGRAFIA</b> .....	49

## **RESUMO**

Este trabalho tem como fonte o discurso “Contra os sofistas”, de Isócrates. Seu objetivo é o estudo das implicações do uso dos termos *philosophos* e *sophistes* por seu autor. Para isso, busco traçar um panorama da sofística, assim como explicitar elementos da filosofia platônica, maior rival da escola isocrática em seu tempo. Por fim, farei algumas analogias com a problemática da narrativa na história, e sua relação direta com uma das causas da má reputação sofística: a acusação de relativismo.

**Palavras-chave:** Isócrates, sofística, filosofia.

## 1 INTRODUÇÃO

Nesta introdução, não pretendo elaborar um grande capítulo teórico introdutório, já que a própria operação historiográfica não pode ser concebida como independente de algo que possamos chamar de teoria. Realizarei, por vez, uma aproximação do objeto, com um caráter de prefácio, e apenas no decorrer do trabalho entrelaçarei comentários sobre o modo com que trabalhei as fontes, conjuntamente à própria argumentação.

Sendo este texto um trabalho de conclusão de curso, além de o encerramento de uma etapa, ele é o resultado de uma longa trajetória. Além disso, em meu caso, é resultado de um trabalho de pesquisa mais amplo, e de interesses que vão além da sua própria confecção.

Ingressei na Universidade Federal do Rio Grande no Sul no ano de 2006, no curso de Bacharelado em História. Sendo eu bastante jovem no momento do ingresso, levei certo tempo para escolher os caminhos que tomaria dentro da disciplina histórica. Os estudos culturais e o pensar a própria atividade historiográfica sempre captaram mais o meu interesse. Além disso, desde antes do começo da minha graduação tenho apreço pela literatura e por assuntos relativos ao discurso. Então, por volta da metade do curso, tive o interesse de envolver-me com alguma atividade de pesquisa e busquei algo que fosse de meu interesse.

Também é anterior à graduação o gosto pela Grécia Antiga, e tal gosto eu nunca coloquei como objeto de análise; a princípio, não tem uma causa tão aparente. Creio que possa se dever a larga distância temporal, que nos possibilita a entrar em contato com uma civilização em muitos elementos diversa da nossa, e ao mesmo tempo pela grande dívida que o ocidente tem com ela, o que nos torna um tanto semelhantes aos gregos em diversos pontos. A aparente contradição não a é de fato, sobretudo se buscamos uma história que não tenha como único objetivo a reconstrução de um passado, mas uma leitura do passado que dialogue com o nosso presente e que aceite que dele não pode — e nem deve — se libertar.

Portanto, no momento em que eu imaginei que seria proveitoso ter a experiência da participação em um projeto de pesquisa, conheci o trabalho do Prof. Anderson Zalewski Vargas com o uso da retórica para análise de fontes históricas. De certa forma, minhas predileções temáticas estavam em grande parte inseridas — tanto o gosto pela antiguidade, quanto pelas problemáticas do discurso — e fiz um pedido para fazer parte do trabalho, do qual participo desde começos de 2009.

Essa pesquisa, no momento sob o nome de “Retórica e História: reflexão e hermenêutica. Sertões trágicos, farroupilhas retóricas”, estuda a utilização da retórica como instrumento de análise para a história das idéias e, com isso, para a leitura, interpretação, e construção de sentido em fontes históricas textuais. Os objetos com os quais nos deparamos para estudo foram tanto a obra “Os Sertões”, de Euclides da Cunha, quanto jornais do período farroupilha em nosso Estado. O estudo destes jornais possibilitou-me a experiência arquivística, em busca de impressos não ligados aos revolucionários. O principal objetivo era estudar a apropriação e a significação de elementos da Antiguidade Clássica nessas fontes.

Neste projeto, fiz diversas leituras sobre a retórica, desde os antigos aos modernos, assim como fiz uma disciplina sobre a retórica aristotélica e outra sobre Euclides da Cunha. Essas reflexões acerca da natureza da retórica e os seus usos sempre me atraíram, e, em certo momento, deparei-me com uma referência a um intelectual grego do século V e IV a.C., denominado Isócrates. A mínima atenção dada ao seu nome na contemporaneidade, se comparado a Aristóteles e Platão, levou-me a buscar mais informações a respeito da sua obra, sobretudo pelo fato de Isócrates apresentar uma via diversa para se pensar o lugar da retórica na sociedade e na educação, assim como uma valorização do conhecimento ligado ao mundo humano, opondo-se a uma filosofia idealista.

A primeira aproximação foi bastante casual, e eu ainda não tinha uma carga de conhecimento que me possibilitasse elaborar grandes questionamentos sobre Isócrates; mas, com um interesse por esse praticamente desconhecido, acabei buscando algumas informações sobre sua vida. Não podemos traçar uma biografia detalhada, mas sabe-se que ele nasceu no ano de 436 a.C., em Atenas, no *demos*<sup>1</sup> de Erquíia, e teve uma vida muito longa, até 338 a.C.. A principal característica do seu pensamento político era o estímulo à concórdia entre os gregos — cujas relações entre as *poleis* eram tensas desde a Guerra do Peloponeso — e a luta comum contra os persas, tendo Atenas no comando da Hélade unida.<sup>2</sup> Isócrates compôs 21 discursos e 9 cartas, tendo como alguns dos mais conhecidos o “Contra os Sofistas”, o “Panegírico”, o “Panatenaico” e a “Antídosis”. Muito provavelmente foi discípulo de Górgias, adotando elementos de sua prosa poética, embora evitando usos abusivos de figuras e seu léxico rebuscado.

---

<sup>1</sup> Transliterarei todos os termos gregos ao nosso alfabeto, grifando-os em itálico. Os nomes serão passados sempre para o nominativo, salvo indicação contrária. As medidas buscam a maior clareza possível.

<sup>2</sup> Para considerações biográficas sobre Isócrates, ver: CODONER, Juan Signes. Introducción general. In: ISÓCRATES, **Discursos**. Tradução e notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

Ao que tudo indica, Isócrates era proveniente de uma família com bons recursos financeiros, mas que perdeu a sua fortuna durante a Guerra do Peloponeso, sendo que aquilo que sobrou foi gasto por seu pai em serviços públicos e na sua educação. Isócrates afirma ter recebido uma educação esmerada que o levou a ser bastante notável e distinto entre a juventude de seu tempo.<sup>3</sup> Entretanto, com a derrocada financeira de sua família, ele possivelmente se viu obrigado a trabalhar como um logógrafo, ou seja, um escritor profissional de discursos judiciais.<sup>4</sup> Destes discursos, chegaram até nós apenas 6, intitulados “Contra Lóquito”, “Contra Eutino”, “Contra Calímaco”, “Sobre as bigas”, “Eginético” e “Trapecítico”, compostos entre o período de aproximadamente 403 a 390 a.C.. Após abandonar a profissão de logógrafo, Isócrates não mais faz referência a este período da sua vida e, inclusive, fez críticas a esta atividade.

Por volta de 390 a.C., Isócrates fundou uma escola em Atenas, representando um novo momento que perdurará até o fim de sua vida com considerável coesão de idéias. E com a fundação dessa escola, Isócrates escreve um discurso que o situa perante o contexto educacional ateniense e os seus rivais. Este discurso é denominado “Contra os Sofistas” e, juntamente com a “Antídosis”, faz parte dos seus discursos programáticos. Neles, será feita uma defesa da educação isocrática, as suas possibilidades e limites, uma crítica aos seus opositores, e algo próximo de uma definição da sua *philosophia*.

O discurso “Contra os Sofistas” é aquele que escolhi como fonte para a elaboração deste trabalho. Várias foram as causas dessa escolha. De um lado, temos uma grande clareza na exposição das idéias de Isócrates e o seu posicionamento no conflito pela *paideia* recomendável ao cidadão ateniense; por outro, a concisão do discurso permite que eu possa fazer um trabalho suficiente no curto espaço de tempo de um semestre que se dispõe na elaboração de um trabalho de conclusão, o que não seria possível se trabalhasse com a “Antídosis” — texto muito mais completo e complexo, mas cujo estudo demandaria muito mais tempo e cuidado.

Entretanto, não trabalharei com o “Contra os Sofistas” de modo isolado, e o compreenderei, o tanto quanto possível, como inserido dentro de um *corpus* isocrático: por diversas vezes farei referências, sobretudo à “Antídosis”, por ser um trabalho de caráter semelhante ao “Contra os Sofistas”, e também por Isócrates já tê-lo escrito com 82 anos e,

---

<sup>3</sup> ISÓCRATES, Antídosis, 161-162.

<sup>4</sup> CODOÑER, Juan Signes. Introducción general. In: ISÓCRATES, **Discursos**. Tradução e notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002. p. XII.

mesmo estando nessa idade avançada, o nosso autor ainda manter a coerência de suas idéias, inclusive citando o discurso que uso como objeto.<sup>5</sup>

O meu interesse principal no “Contra os Sofistas” é estabelecer qual é a relação de Isócrates com o filósofo (*philosophos*) e o sofista (*sophistes*). Isócrates é considerado, por muitos, como pertencente à cultura sofística; entretanto, se auto-intitula filósofo e considera a sua *paidéia* como ensino da *philosophia*. Contudo, ele coloca um conjunto complexo de adversários sobre a mesma alcunha de sofistas, assim como algumas de suas críticas aos sofistas recairiam plenamente sobre aspectos da filosofia platônica.

Portanto, a escolha dos termos em Isócrates não é banal, e tem peso político, argumentativo e intelectual. Platão fundará a sua Academia logo após Isócrates fundar a sua escola, e na década de 380 a.C. escreverá o diálogo “Górgias”, que faz uma ferrenha crítica a retórica e a situa no mundo das aparências.

Meu objetivo é delinear a posição que Isócrates ocupa entre a filosofia e a sofística, se é que podemos falar nestes lugares. É preciso considerar que a filosofia, enquanto a concebemos hoje, é resultado de uma tradição de mais de dois milênios, onde alguns pensadores foram canonizados, e outros foram deixados de lado. Também é preciso pensar que o termo “filosofia” está imerso na história e tem nela uma variabilidade de significações. O meu intento é, no contexto de elaboração do “Contra os Sofistas”, situar as implicações da contraposição entre o *philosophos* e o *sophistes* em Isócrates. Além disso, analisar se é possível — e sobretudo válido — situarmos Isócrates dentro de alguma das tradições, ou seja, enquanto um sofista ou um filósofo.

Para isso, precisamos de três passos. Em primeiro lugar, analisar o surgimento da cultura sofística em oposição à antiga educação aristocrática, o pensamento dos sofistas, a validade de sua colocação à margem da filosofia e, acima de tudo, entender como Isócrates se relaciona com esse grupo de pensadores. Em segundo lugar, é preciso, após traçar um perfil da sofística, pesquisar o que é a *paideia* isocrática, qual a sua relação com o conhecimento, com o discurso e quais são os limites que ela coloca para o ensino. E, por último, contrapor o pensamento de Isócrates com o seu contemporâneo cristalizado na tradição filosófica ocidental, ou seja: Platão. Desta forma, poderemos ter uma percepção maior de como Isócrates se colocou perante o seu passado e o seu presente e, talvez, entrever algum

---

<sup>5</sup> ISÓCRATES, op. cit., 193.

conhecimento que nos ajude a pensar as tensões atuais dentro da disciplina histórica e no modo como ela fundamenta o seu conhecimento.

Embora a princípio a minha temática de estudo pareça um tanto distante, julgo que o conhecimento histórico sempre parte do presente e por inquietações presentes. Se ele é capaz ou não de fornecer-nos respostas, ou se esta é a sua utilidade, não estou na circunstância de discuti-lo. Por outro lado, creio que o estudo de um pensador como Isócrates, e de suas tensões com a filosofia e a sofística, pode ser muito útil para que agreguemos um capital cultural que nos ajude a significar de outras formas questões referentes à epistemologia histórica, e o conflito entre aqueles que enfatizam a *narrativa* e os que enfatizam o caráter *científico* da história.

Feitas estas breves e livres considerações iniciais, voltemos poucos milênios sem sair do presente.

## 2 ISÓCRATES E A SOFÍSTICA

### 2.1 A EDUCAÇÃO ARISTOCRÁTICA E A SOFÍSTICA

Não podemos pensar um texto sem considerarmos o diálogo que ele faz com o seu passado e com a sua contemporaneidade. O próprio nome do discurso coloca o seu alvo: “Contra os sofistas”. Para um leigo, a primeira questão a ser suscitada é: quem foram os sofistas?

Em primeiro lugar, sofista é uma generalização, que envolve um grupo complexo e heterogêneo de intelectuais atenienses dos séculos V e IV a.C.. Muito do que significamos enquanto sofistas provém da crítica que perpassa todo o *corpus* platônico, e engloba nomes como Pródico, Protágoras, Górgias, Hípias e até o próprio Isócrates, para alguns. Aristóteles, nas “Refutações sofísticas”, sustentará que “a sofística é uma sabedoria aparente, mas não real; e o sofista é um negociante da sabedoria aparente, mas não real”.<sup>6</sup> A designação de sofista carregou e carrega, até os nossos dias, uma carga de negatividade que associa a sua atividade ao engano e a aparência. Mas para podermos julgar se essa afirmação é correta ou errônea, precisamos saber mais sobre a sua atividade.

No século V a.C., Atenas passou por um grande processo de deslocamento das preocupações intelectuais. O advento da história, da medicina e da comédia, por exemplo, exemplificam um maior questionamento das questões humanas e da vida na *polis*. Esse é o século da efervescência cultural ateniense: Atenas sai das guerras médicas com uma profunda respeitabilidade na Hélade, e com forças para impor o domínio dos mares e uma política imperialista que, através da Liga de Delos, possibilita obras monumentais como o Partenon. Com o crescimento da vida urbana e da democracia, a antiga educação aristocrática que enfatizava a formação do guerreiro começa a perder espaço para uma educação que visa à formação do cidadão enquanto ator determinante nos destinos da *polis*.

A formação do homem segundo a educação aristocrática era pautada pela manutenção do *status* social: a virtude era hereditária, com o auxílio de exemplos vindo dos ancestrais familiares e da tradição. Em detrimento a uma formação intelectual, os elementos de maior

---

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, Refutações sofísticas, 1 165a 21.

importância nessa formação provinham dos atributos físicos e da coragem, típicos de uma sociedade guerreira. Mesmo com o florescimento da democracia e da urbanidade, estes valores continuaram a ser distintivos e muito cultuados na juventude ateniense.<sup>7</sup>

Três pilares sustentavam essa educação aristocrática: o *paidotribes*, o *kitharistes* e o *grammatistes*. Destes três professores, a maior importância provinha do *paidotribes*, responsável pelo treinamento do corpo. Esse treinamento era realizado na *palaistra* e incluíam todos os esportes a serem disputados nos jogos, sobretudo as lutas. Mas também se incluíam a corrida, o lançamento de dardo, entre outros. Essa educação era muito importante, pois o maior ideal aristocrático era um corpo perfeito, forte e flexível, belo e adequado ao combate.

O *kitharistes* era o professor de música. Embora o nome se refira a um instrumento em particular, a cítara, também ocupava-se do ensino da dança e do canto, sendo este quase sempre em coro. Não apenas a competência musical era o objetivo deste ensino, mas também o senso de disciplina e a harmonia.

Por fim, o *grammatistes* era o professor mais próximo do ensino das humanidades. Ensinava a ler e a escrever, e tinha a menor parcela na formação aristocrática. O estudo dos poetas também fazia parte das atribuições do *grammatistes*, contemplando a leitura de Homero e os líricos, principalmente. Os alunos copiavam algumas passagens, enquanto outras as aprendiam de cor.

É evidente que esse homem aristocrata é educado para a manutenção da distinção, valorizando a beleza do corpo e hábitos ligados a cultura artística. Entretanto, durante o século V a.C., emergiu uma nova cultura, com um modelo de educação não tão voltado para a *distinção*, senão para a *utilidade*.

Leiamos como Romilly define os sofistas:

A própria palavra significa profissionais da inteligência. E eles certamente afirmam ensinar as pessoas sobre como usar a sua inteligência. Eles não eram sábios, *sophoi*, uma palavra que conota não uma profissão, mas um estado de existência. Nem eram eles “filósofos”, pois essa palavra sugere uma paciente busca pela verdade, antes do que uma confiança otimista em suas próprias habilidades. Eles sabiam certos métodos e poderiam ensiná-los. Eles eram mestres do pensamento, mestres da discussão. Conhecimento era a sua especialidade, assim como o piano é a do pianista. Um deles, Trasímaco, elaborou uma fórmula admirável para transmitir isto.

---

<sup>7</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1998. p. 30-33.

O epitáfio que ele compôs para o seu próprio túmulo diz: “Calcedônia era a minha terra, conhecimento a minha profissão.”<sup>8</sup>

Considero importante a distinção que Romilly realiza entre o *sophos* e o *sophistes*, ou seja, entre o sábio e o sofista. Segunda a autora, o sofista é um profissional, e um profissional cuja especialidade é o conhecimento. Portanto, ela não considera os sofistas enquanto intelectuais preocupados com o conhecimento, senão enquanto educadores preocupados em transmitir os seus métodos. É estabelecida uma clara distinção entre os filósofos e os sofistas; por sua vez, os filósofos seriam os preocupados com a “paciente busca da verdade”. Aparentemente, há uma contradição no trecho, enquanto os filósofos buscam a verdade e os sofistas são profissionais cuja especialidade é o conhecimento. Eu acredito que a diferenciação que Romilly almeja é que o filósofo busca conhecer as coisas em busca da verdade, enquanto o sofista busca ensinar uma técnica, para que também os seus alunos se tornem mestres no pensamento e na discussão.

Euzébio, em sua dissertação “Isócrates: a filosofia na penumbra”<sup>9</sup>, retorna aos antigos usos da palavra *sophia*, para analisar o seu futuro desdobramento em *sophistes*. Ele coloca que a *sophia* era utilizada, em Homero, como a virtude do perito, como o domínio de uma habilidade, seja no uso da lira, da palavra, ou na condução de barcos. Portanto, o *sophos* pode utilizar a sua habilidade tanto para o bem quanto para o mal; este problema não está nos limites da *sophia*.

Contudo, ao mesmo tempo o autor dá o exemplo de que, para Píndaro, a poesia era a “mais alta *sophia*”. Neste caso a *sophia* extravasa o sentido de habilidade, e está associada ao conhecimento, e a um conhecimento não habitual ao homem do povo.

Os termos *sophos* e *sophia*, portanto, são polissêmicos, e podem tanto estar associados à habilidade, engenho ou a própria sabedoria acima do comum. E nisso mesmo está cerrada a distinção entre o filósofo e sofista: o sofista é o homem da habilidade, e é o homem da habilidade política; o filósofo é o homem que busca a transcendência do banal, buscando um conhecimento que se afaste do senso comum.

---

<sup>8</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1998. p. 1.

<sup>9</sup> EUZÉBIO, Marcos Sidnei Pagotto. **Isócrates: a filosofia na penumbra**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. 2000.p. 18-20.

## 2.2 OS SOFISTAS E A MÁ REPUTAÇÃO

No discurso o qual é o objeto privilegiado do meu estudo, Isócrates realiza um ataque aos sofistas. No primeiro parágrafo, ele já faz uma constatação acerca do contexto da educação ateniense:

Se todos os que se ocupam da educação (*paideia*) quisessem realmente dizer a verdade (*alethe*), e não fazer promessas maiores do que as que poderiam cumprir, não seriam difamados pelos cidadãos. Mas os que, muito irrefletidamente ousam gabar-se, têm feito com que se acredite encontrar as decisões mais sábias junto aos que nada fazem do que entre os que se ocupam da *philosophia*.<sup>10</sup>

Três colocações chamam a atenção nesse exórdio do discurso isocrático: a difamação que os cidadãos atenienses impõem a alguns educadores; as promessas maiores do que a capacidade destes; e, por fim, a existência de uma *philosophia*.

Essas são as únicas considerações gerais que Isócrates coloca em todo o texto, já que separará os sofistas em três tipos. Antes de qualquer análise de significação do discurso, precisamos entender a má reputação dos sofistas.

Os sofistas eram, acima de tudo, professores que buscavam a formação do orador, do homem ativo na *polis*, o qual era capaz de ter e defender as suas próprias idéias perante assembléias ou tribunais. Em Platão, tanto Górgias quanto Protágoras afirmam ser possuidores de uma arte (*techne*), sendo que este afirmava ser possuidor da arte política (*politike techne*)<sup>11</sup> e aquele da arte retórica (*rhetorike techne*).<sup>12</sup>

Enquanto especialistas nos discursos, os sofistas eram muito bons na argumentação, e, por conseqüência, no questionamento. A partir deles, nada mais é aceito *a priori*; tudo está passível a discussão e sempre existe a possibilidade de uma tese contrária. A oferta da educação sofística era o sucesso nos assuntos que dependiam da inteligência, e os sofistas eram muito confiantes em suas habilidades. Não havia limite para a sua *paideia* e prometiam

---

<sup>10</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 1.

<sup>11</sup> PLATÃO, *Protágoras*, 319a.

<sup>12</sup> PLATÃO, *Górgias*, 449a.

tornar qualquer pessoa apta às discussões nas assembléias e júris. A acusação de que os sofistas faziam promessas além das suas capacidades reverbera em Xenofonte, no “Memoráveis”: “[Sócrates] não discutia sobre a natureza de todas as coisas, como a maior parte dos outros, nem examinava como surge o que os sofistas chamam de cosmos nem por que leis naturais acontecem os fenômenos celestes.”<sup>13</sup> A capacidade de discutir acerca de todas as coisas, preocupando-se apenas com a efetividade e não com o conhecimento, causava muita desconfiança em relação aos sofistas.

Mas a Atenas era um berço próspero para os sofistas. Toda a desconfiança com a sua atividade foi proporcional à fama e o prestígio que tiveram. Atenas vivia o seu apogeu no século V a.C. e atraía pessoas de todos os cantos da Hélade. Curiosamente, grande parte dos sofistas não eram atenienses, embora tenha sido em Atenas que atingiram o ápice da sua atividade. Atenas era um símbolo de liberdade política, além de ser uma cidade que — talvez por seus costumes marítimos — possuía a fama de ser muito hospitaleira. Com a democracia, a capacidade de fazer prevalecer as suas próprias idéias era prerrogativa para se exercer o poder, e era exatamente isso o que os sofistas ofereciam.<sup>14</sup>

Um ponto de fortes críticas aos sofistas era o fato de cobrarem em troca do conhecimento. Hoje prática banal, causava bastante escândalo entre os atenienses. Nesse sentido, reforça-se o pensamento de que os sofistas eram os primeiros professores profissionais. O próprio Isócrates realizará uma crítica aos honorários dos sofistas, afirmando que, mesmo prometendo bens grandiosos como a virtude (*arete*) e a felicidade (*eudaimonia*), cobravam muito pouco por eles.<sup>15</sup> No caso de Isócrates, a crítica se relaciona mais às promessas excessivas dos sofistas do que com o fato da cobrança em si. Mas Xenofonte afirmará que, vendendo a sabedoria por dinheiro, os sofistas se prostituíam.<sup>16</sup>

Para entendermos o “Contra os sofistas”, um ponto é fundamental: Isócrates quer afastar-se do grupo dos sofistas. No início da “Antídosis”, Isócrates queixa-se da confusão entre ele e os sofistas, e afirma ser acusado de fazer a causa mais fraca parecer a mais forte, de modo contrário à justiça.<sup>17</sup> Essa era uma das acusações freqüentes, e também responsáveis da má reputação daquele grupo. Contudo, será que Isócrates está tão distante deles?

---

<sup>13</sup> XENOFONTE, Memoráveis, 11,11.

<sup>14</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1998. p. 20-23.

<sup>15</sup> ISÓCRATES, Contra os sofistas, 3-6.

<sup>16</sup> XENOFONTE, op. cit., 6, 3.

<sup>17</sup> ISÓCRATES, Antídosis, 3-5; 12-15; 88-92.

### 2.3 O FILÓSOFO E O NÃO-FILÓSOFO

Como já vimos, o próprio nome do discurso, assim como as críticas ao exagero das promessas educacionais e o baixo preço cobrado por valores tão altos como a virtude e a felicidade, são pontos de conflito entre Isócrates e os sofistas. Evidentemente, colocando o discurso “Contra os Sofistas” em seu tempo, e considerando que é o texto programático de um período muito próximo à fundação de sua escola em Atenas, o objetivo de se afastar da sofística é questão de pura sobrevivência. Se a separação está apenas nos termos ou também no pensamento — se Isócrates pode ser considerado um sofista; se Isócrates afasta-se da sofística simplesmente para se dissociar da carga negativa nela incrustada; se Isócrates de fato diverge das idéias sofísticas e se aproxima da filosofia — é o que veremos no decorrer do trabalho.

Werner Jaeger, autor de clássico livro sobre a *paideia* grega, situa Isócrates dentro da tradição sofística:

E o interesse que esta figura tem para nós cresce pelo fato de se manifestar expressamente desde o contra as exigências de Platão e do círculo socrático, abraçando contra eles a defesa da cultura sofística; o que significa que escrevia com a consciência de não ter sido de antemão liquidado por aquela crítica. No fundo, Isócrates é um sofista autêntico, mais, é o homem que verdadeiramente vem coroar o movimento da cultura sofística.<sup>18</sup>

Para o autor, Isócrates é o opositor de Platão. Considerado como um sofista autêntico, é aquele homem que aperfeiçoa a cultura sofística, sem dela se subtrair. A explicação para o uso do termo *philosophia*, por Isócrates, é que as palavras ainda não haviam se cristalizado e estavam em plena efervescência. Ainda adiciona que — Jaeger considerando que Isócrates ataca Platão e ao círculo socrático — ele está mais próximo ao uso comum do termo, incluindo a Sócrates na categoria de sofista (como faz Aristófanes, em “As nuvens”) e considerando a filosofia enquanto formação geral do espírito.

---

<sup>18</sup> JAEGER. Werner Wilhelm. **Paidéia**: A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p 729.

Concordo com a efervescência dos termos, e também acredito que o uso das palavras *philosophia* e *sophistes* por Isócrates tem um peso que ultrapassa a própria diferença de pensamento: *sophistes* é negativo; criar uma identidade intelectual enquanto um sofista é comprar os ataques de prostituição intelectual, como o de Xenofonte, ou como o ataque que Aristóteles fará nas “Refutações sofísticas” de manter-se apenas nas aparências.

Entretanto, isso seria contraditório com a colocação de Isócrates entre a tradição sofística. Colocá-lo a revelar em uma tradição que ele próprio nega parece ser resultado de um olhar ainda situado na crítica platônica aos sofistas. Seria desqualificar o pensamento de Isócrates enquanto objeto de conhecimento, reduzi-lo ao mundo das aparências, e condená-lo por visar apenas a persuasão em detrimento de qualquer possibilidade de conhecimento. Além do mais, sob uma perspectiva moderna, o termo sofista ainda é carregado de significação negativa, e identificá-lo enquanto pertencente à tradição sofística a princípio também poderia ser perigoso, desqualificando a seriedade do seu pensamento.

Maria José Vaz Pinto sugere a revisão da oposição entre *filósofo* e *sofista*, na qual o sofista seria considerado como o não-filósofo.<sup>19</sup> Ela afirma que o sofista foi construído pelo testemunho platônico como um adversário do filósofo, e a sua associação ao relativismo no plano do conhecimento e dos valores, e do pragmatismo, onde o útil prevalece em detrimento do bem, ajudou a reforçar o seu caráter pejorativo. Para a autora, é preciso equacionar a importância filosófica do pensamento dos sofistas, e considerá-los como pensadores pioneiros em temáticas acerca da vida do homem em sociedade. Os sofistas teriam se fixado em questões relativas à *praxis* política, e não nos problemas que se relacionam à *physis*, preponderantemente de interesse dos filósofos da natureza. A reprodução de uma passagem é válida para começarmos a situar o lugar de Isócrates entre a filosofia e a sofística:

Na contraposição introduzida pelo autor do “Fédon” e da “República” entre o mundo visível, correspondente ao devir e à mudança, e o mundo invisível, correspondente às idéias, os procedimentos adotados pelos sofistas mostram-se adequados às aparências fenomênicas, a que os próprios sofistas se reportam, se bem que inoperantes no plano superior das realidades em si mesmas. Os duplos discursos e a argumentação antilógica coadunam-se com a versatilidade das experiências relativas às impressões sensoriais acerca do mundo circundante, mas não poderão nunca levar ao conhecimento das realidades imutáveis, cuja identidade só pode ser objeto da dialética. As coisas invisíveis para os olhos corpóreos só se tornam acessíveis enquanto objeto da visão da alma, amante da sabedoria. O sofista surgirá, então, como “filósofo imperfeito” (em vez de ser reduzido ao “não filósofo”), como

---

<sup>19</sup> SOUSA, Ana Alexandre Alves de; PINTO, Maria José Vaz. **Sofistas: Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 32-34.

aquele que se limitou a um nível inferior de conhecimento (*doxa*) e não ascendeu à apreensão da realidade em si mesma, atendo-se às realidades apenas tal como nos aparecem (*phainomena*). Nessa aproximação, na perspectiva de Platão, o sofista fica aquém da “filosofia”, enquanto conhecimento verdadeiro, necessário e absoluto, coincidente com a *episteme*; mas não é radicalmente excluído do caminho que a ela conduz, muito embora se detenha nas primeiras etapas do percurso.<sup>20</sup>

Portanto, Maria José Vaz Pinto coloca uma diferença de objetos entre o *filósofo* e o *sofista*: este estaria preocupado com as questões humanas, relativas ao mundo da *doxa*, e aquele buscaria a *episteme*, em um mundo invisível, correspondente às idéias, onde o conhecimento verdadeiro seria possível. Essa abordagem, ela mesma baseada na distinção platônica entre *doxa* e *episteme*, estabelece uma diferenciação: partindo de Platão, os sofistas são *fenomenologistas*, e os filósofos são *idealistas*. Assim podemos considerar os sofistas como portadores de algum conhecimento: o conhecimento relativo ao mundo da *doxa*, daquilo que é sensível e caracterizado pelo devir e pela mudança. Entretanto, se existe um mundo onde um conhecimento estável seja possível, não pertence aos sofistas, e estes podem então ser considerados como “filósofos imperfeitos” em vez de “não-filósofos”.

## 2.4 DOXA X EPISTEME

Realizemos, portanto, uma aproximação dos termos *doxa* e *episteme*.

Segundo o dicionário Bailly, o termo *doxa* tem os seguintes significados: **opinião**, sendo esta julgamento, sentimento, o que se crê possível ou, particularmente, crença filosófica, por oposição à verdade pura, *aletheia* (verdade) ou *episteme* (conhecimento)<sup>21</sup>

Por outro lado, para *episteme*, temos como sentidos: **ciência**, sendo esta arte, habilidade, conhecimento em geral, ou ciência em oposição à *techne* (arte, técnica) ou à *empeiria* (*experiência*).<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> SOUSA, Ana Alexandre Alves de; PINTO, Maria José Vaz. **Sofistas: Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 34-35.

<sup>21</sup> BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000. p. 531.

<sup>22</sup> Ibid. p. 775.

No discurso “Contra os Sofistas”, nos revela Isócrates que ser é um intelectual que valoriza a dimensão das opiniões humanas e das deliberações. Quando realiza a sua crítica aos erísticos, Isócrates expõe o seguinte:

Então, quando os leigos refletem sobre tudo isso, quando percebem que faltam muita coisa aos que ensinam a sabedoria (*sophia*) e transmitem a felicidade (*eudaimonia*) cobrando quase nada de seus discípulos; quando os vêem espreitar as contradições nas palavras, mas ignorá-las nos atos e, além disso, fingirem conhecer o futuro, mas nada serem capazes de dizer ou aconselhar acerca do necessário ao presente; quando veem os que seguem as opiniões (*doxai*) concordarem entre si e terem melhor êxito do que aqueles que se gabam de possuir a ciência (*episteme*), é com razão, para mim, que desprezam tais ocupações, julgando-as enrolação e mesquinha (*micrologia*), e não cuidado da alma.<sup>23</sup>

Outro argumento para tal aproximação encontra-se na “Antídosis”:

Pois devido a não ser da natureza humana (*physis*) alcançar uma ciência (*episteme*) daquilo que nós podemos saber precisamente o que fazer ou dizer, eu sustento que um homem para ser sábio deve ser apto por suas opiniões (*doxai*) a chegar ao melhor caminho, e também afirmo que para ser um filósofo (*philosophos*) o homem deve ocupar-se com os estudos dos quais ele ganhará mais rapidamente esta sabedoria (*phronesis*).<sup>24</sup>

Isócrates afirma que não é próprio do homem a posse da ciência, uma ciência que possa nos dizer o que fazer e o que dizer. Contudo, ele não cai no relativismo afirmando que nenhum tipo de conhecimento é possível. Sua solução para a impossibilidade de certeza no que concerne a esfera dos negócios humanos é uma valorização desta forma de conhecimento menos rigorosa, traduzida costumeiramente por “opinião”, que são as *doxai* — aqui em Isócrates muito mais que a simples opinião comum, que seria apenas uma tomada de posição descompromissada perante algo, mas uma opinião filosófica, baseada em uma sabedoria.

Contudo, se observarmos a citação supracitada de Maria José Vaz Pinto, Isócrates não seria um filósofo, caso tomemos como base a divisão platônica do que concerne ao mundo da *doxa* e da *episteme*. Estaria Isócrates nesta “metade do caminho”? Na “Antídosis”, Isócrates

---

<sup>23</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 7-8.

<sup>24</sup> ISÓCRATES, *Antídosis*, 270-271.

afirma precisamente que “não é da natureza humana” alcançar o conhecimento daquilo que devemos fazer ou dizer, e o sábio deve ser apto por suas *doxai* a chegar ao melhor caminho. Podemos considerar isto praticamente como uma definição isocrática de *o que é* a filosofia. Então, mantém-se o problema: Isócrates situa o seu conhecimento no âmbito da *doxa*, e afirma que o sábio é aquele que chega “ao melhor caminho”. Não há em Isócrates, aparentemente, um conhecimento verdadeiro de uma realidade imutável. Estaria ele restrito ao “mundo visível” colocado por Maria José Vaz Pinto, e então se afastaria dos sofistas por uma simples questão discursiva — para afastar-se da negatividade da definição de sofista? Antes, façamos uma aproximação das críticas realizadas no “Contra os Sofistas”.

## 2.5 CRÍTICAS DE ISÓCRATES AOS SOFISTAS

Apenas analisando as críticas aos sofistas internas ao discurso “Contra os sofistas”, poderemos definir o que, para Isócrates, é específico da sofística. Uma coisa é tentarmos definir *o que foi* a sofística ou o que os sofistas tinham em comum. Outra coisa é fazermos uma leitura do que Isócrates considerava sofisticado, e o que Isócrates *significou* enquanto sofisticado. Neste sub-capítulo, não farei a contraposição de diversos textos antigos ou de estudiosos da sofística, senão analisar a visão que o Isócrates *enquanto autor* de “Contra os sofistas” considerou específico destes.

Em primeiro lugar, durante todo o discurso, Isócrates não coloca uma definição clara do que é um sofista. Pelo contrário; ele estabelece três tipos diferentes, os quais ele ataca. Os primeiros são os *erísticos*; os segundos, os que se ocupam dos *discursos políticos*; e por fim, aqueles que escreveram *tratados (technai)*. Começarei pelos últimos, visto que assim evoluirei em ordem de importância para a resolução de nossas problemáticas.

Os que escreveram *tratados* são abordados apenas no fim do discurso isocrático, e a eles são dedicadas a eles apenas umas poucas considerações.<sup>25</sup> Isócrates afirma que estes sofistas vieram “antes de nós”, e que “tiveram a ousadia” de escreverem *tratados*. Afirmaram poder ensinar a arte de litigar. É bastante difícil precisar a quem Isócrates se dirige; ele não tinha o costume de citar seus oponentes, o que prejudica bastante na identificação; além do

---

<sup>25</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 19-20.

mais, não sobreviveram até nós tratados de retórica anteriores a Isócrates. Mas a informação relevante que aqui podemos encontrar é que, para este, os escritores de *tratados* são ainda inferiores aos *erísticos*, pois mesmo estes podendo causar males, ao menos prometem o ensino da virtude (*arete*) e da sabedoria (*sophrosyne*), enquanto os que escrevem *tratados* não passam de professores de intriga e cupidez.

A crítica aos que ensinam os *discursos políticos* já merece ser levada mais em consideração. Eis suas palavras:

Devemos, no entanto, criticar não somente a eles [aos *erísticos*], mas também aos que prometem ensinar os *discursos políticos*. Pois estes, sem se preocuparem com a verdade (*aletheia*), pensam que a arte (*techne*) consiste em atrair o maior número de pessoas possível, por conta de sua baixa remuneração e da grandiloquência de suas declarações, e receber delas alguma coisa. Sendo ignorantes, acreditam que também os outros o sejam, a ponto de escreverem discursos piores do que aqueles que um leigo improvisaria. Prometem, entretanto, fazer de seus alunos oradores tão hábeis que não deixarão escapar nenhum argumento possível de qualquer assunto.<sup>26</sup>

Podemos ler vários elementos de grande importância para a criação da imagem isocrática do sofista. Em primeiro lugar, a sua crítica àqueles que fazem *discursos políticos* é que eles não se preocupam com a verdade (*aletheia*). Logo após, critica novamente a baixa remuneração solicitada por esses educadores e a grandiloquência das suas promessas, visando apenas atrair mais e mais alunos. E, por fim, faz uma crítica pungente à capacidade desses educadores e à possibilidade de formar oradores cujos argumentos não escapem acerca de qualquer assunto.

Se lembrarmos das citações de Xenofonte e de Aristóteles, em “Memoráveis” e nas “Refutações sofísticas”, presenciaremos argumentos semelhantes em Isócrates: assim como Aristóteles realiza uma censura à sofística por julgar que esta situa-se apenas no mundo das aparências, também Isócrates censura a ausência de preocupação com a verdade daqueles que ensinam os *discursos políticos*, e alerta para a completa despreocupação dos escritores de *tratados* com a virtude e a sabedoria. E, embora de modo praticamente oposto a Xenofonte — este considera a atividade sofística como uma prostituição pelo fato de vender a sabedoria; por outro lado, Isócrates considera uma promiscuidade vender tão grande bem por custos

---

<sup>26</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 9.

baixos —, Isócrates não concorda com a redução da *paideia* a apenas uma atividade comercial lucrativa, onde o que realmente interessa é atrair um grande número de alunos.

A repulsa e a desconfiança com relação à sofística ainda podem ser encontradas de maneira muito clara no “Cinegético”, de Xenofonte:

Os sofistas falam para enganar e escrevem para o seu próprio benefício e não são úteis de forma alguma a ninguém. Não existe nenhum deles que se tenha tornado sábio, nem que seja sábio, mas basta a cada um ser chamado de sofista, o que junto dos que pensam bem é como uma injúria. Por conseguinte, aconselho-te a que te protejas dos ensinamentos dos sofistas e não desprezes as reflexões dos filósofos.<sup>27</sup>

O termo filósofo, ao que tudo indica, é sempre acompanhado de um significado neutro ou positivo. Por outro lado, o sofista está associado ao engano e a degradação moral. Creio que as duas coisas contam para o Isócrates que elaborou o “Contra os sofistas”: por um lado, Isócrates deliberadamente quis evitar o sentido negativo da definição do sofista; por outro, Isócrates realmente discordava e, mesmo que possuísse algumas convergências e heranças da tradição sofística, acreditava-se realmente não pertencente a ela.

## 2.6 NATUREZA E ENSINO

Na crítica daqueles que ensinam os *discursos políticos*, novamente Isócrates censura o exagero das promessas desses sofistas. Na realidade essa crítica faz parte de uma discussão muito mais ampla: qual é o papel da educação (*paideia*) e da natureza (*physis*) na formação de um indivíduo?

Segundo Romilly, os sofistas possuíam uma confiança muito grande em suas habilidades. Como não tinham rivais em seu modelo intelectual de educação — o que já não será verdade no choque entre Isócrates e Platão — consideravam-se capazes de prover toda a educação necessária nesse modelo. Suas lições tinham o intuito de produzir oradores brilhantes, com mentes aguçadas. Com isso, não situam muitos limites para a sua *paideia* e

---

<sup>27</sup> XENOFONTE, Cinegético, 13, 8.

diziam poder transmitir o seu ensino de forma direta e efetiva; além disso, afirmavam ser capazes de falar tanto na *techne* oratória quanto nas particulares, a partir de regras que poderiam ser facilmente aprendidas.<sup>28</sup>

Platão esboçou um Górgias no diálogo homônimo capaz de responder a qualquer pergunta que lhe fizessem.<sup>29</sup> Essa possibilidade da existência de uma técnica que fizesse qualquer homem capaz de falar e pensar de modo convincente causava um sentimento de hostilidade aos sofistas, tanto pela possibilidade de desvinculação entre o discurso e a busca pela verdade quanto ao poder que esses homens teriam de, em troca de uma remuneração, ensinar qualquer um a ser persuasivo acerca de qualquer coisa.

A crítica realizada por Isócrates às promessas excessivas daqueles que ensinam os *discursos políticos* está vinculada à discussão de até onde a educação pode alterar a natureza de um indivíduo. A sociedade aristocrática considerava a virtude inata, por causalidade do nascimento ou hereditariedade. A maneira de fortalecer a virtude na prática era a imitação dos ancestrais. Com a educação sofisticada, sobreveio uma inovação: a possibilidade de colocar o ensino em condições de alterar a natureza, considerando que a virtude poderia ser ensinada. A questão que se coloca é: a natureza é o elemento preponderante ou o ensino?

Romilly sustenta ainda que, entre os primeiros sofistas, não deve ter acontecido uma substituição do ensino pela natureza<sup>30</sup> O fato é que Isócrates tinha uma posição muito firme acerca desse assunto, a qual ele já expõe no “Contra os sofistas”:

É que a capacidade de fazer discursos e de todas as outras ações surgem naqueles que tem boas disposições naturais, e naqueles que se exercitaram pela prática, mas a educação os torna mais hábeis e mais bem preparados para a investigação, porque são instruídos a procurar no lugar adequado aquilo que encontrariam por acaso. Os que tem natureza menos rica não poderiam, pela educação, chegar a ser bons debatedores nem fazedores de discursos, mas ela pode fazê-los progredir e torná-los mais ponderados em diversos pontos.<sup>31</sup>

Se pudermos falar de algo semelhante a uma “operação educacional”, ou seja, os componentes influentes no processo de formação de um indivíduo — ou filósofo — para

---

<sup>28</sup> ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1998. p. 34-35.

<sup>29</sup> PLATÃO, Górgias, 447d.

<sup>30</sup> ROMILLY, op. cit., p. 45-50.

<sup>31</sup> ISÓCRATES, Contra os Sofistas, 14-15.

Isócrates, dividiríamos em três partes: a natureza do indivíduo (*physis*); a experiência (*empeiria*) e a educação (*paideusis*). A capacidade de fazer discursos pode aparecer tanto nas pessoas que são dotadas dessa capacidade por natureza quanto naquelas que tem experiência no assunto. O papel da educação limita a tornar essas pessoas mais hábeis e mais bem preparadas para procurar no lugar adequado o que poderiam encontrar por acaso. Portanto, a educação não pode alterar a natureza, mas pode fazer que os indivíduos *progridam* em suas capacidades.

Na “Antídosis”, Isócrates declara que nenhum professor tem a ciência (*episteme*) que permite formar atletas ou oradores capazes de fazer o que desejarem. O professor pode *contribuir* no resultado, mas para este ser considerável, é necessário que venha acompanhado da natureza bem disposta e do treinamento.<sup>32</sup> Além disso, Isócrates afirma que a natureza é o elemento *preponderante* na formação do homem. A educação, para ele, tem a menor parcela entre os três componentes do processo formativo, afirmando que se alguém tomar lições de oratória e dominá-las com perfeição, talvez possa tornar-se um orador mais agradável do que a maioria; contudo, se frente à multidão lhe faltar a ousadia, não pronunciará uma palavra.<sup>33</sup>

Portanto, Isócrates critica a sobrevalorização do ensino no processo educativo: é a isso que ele se refere quando fala dos excessos de alguns sofistas. O que Isócrates faz é limitar a influência da educação, para torná-la, por outro lado, mais segura de suas próprias capacidades. Mas ainda faltou uma análise da censura de Isócrates aos *erísticos*; censura a qual eu considero ser capital para a resolução da nossa busca pela imagem isocrática dos sofistas, e a sua própria relação com esta mesma tradição. Contudo, julgo adequado manter a questão suspensa por alguns instantes, para que possamos resolvê-la com mais propriedade.

---

<sup>32</sup> ISÓCRATES, Antídosis, 185.

<sup>33</sup> Ibid., 187-194.

### 3 ANTILOGICA E CONHECIMENTO

#### 3.1 HITLER

Há algum tempo, tomei conhecimento de uma propaganda da Folha de São Paulo, produzida no ano de 1987, chamada “Hitler”. Não sou nenhum grande conhecedor de comerciais televisivos e, sinceramente, eles me passavam um tanto quanto despercebidos. Todavia, o comercial “Hitler” tinha algo de importante que me chamou a atenção. A imagem surgia em pontilhados pretos, graves, sobre uma superfície branca — aos moldes da pigmentação de um jornal impresso; um narrador digno de documentário histórico professa algumas frases, enquanto o plano da imagem distancia-se, lentamente, revelando uma figura:

Este homem pegou uma nação destruída, recuperou sua economia e devolveu o orgulho ao seu povo. Em seus quatro primeiros anos de governo, o número de desempregados caiu de 6 milhões para 900 mil pessoas. Esse homem fez o Produto Interno Bruto crescer 102% e a renda *per capita* dobrar. Aumentou os lucros das empresas de 175 milhões para 5 bilhões de marcos; e reduziu uma hiperinflação a no máximo 25% ao ano. Esse homem adorava música e pintura, e quando jovem imaginava seguir a carreira artística. *É possível contar um monte de mentiras dizendo só a verdade.* Por isso, é preciso tomar muito cuidado com a informação que você recebe. Folha de São Paulo: o jornal que mais se compra e nunca se vende.<sup>34</sup>

Durante todo o discurso exposto pelo narrador, rufam tambores ritmicamente, fazendo-nos ser tomados por uma sensação de expectativa. E qual não é a surpresa ao vermos, após o afastamento do plano de imagem, a face de Adolf Hitler. Além de uma grande idéia, muito persuasiva, para reivindicar a necessidade de uma informação de qualidade, o comercial televisivo despertou-me outra reflexão.

A frase por mim destacada é o ponto de partida. As afirmações colocadas pelo narrador são verídicas, e o choque incitado ao final do comercial é devido ao rosto de uma figura que certamente dispensa apresentações. Não podemos dizer que este discurso acerca de

---

<sup>34</sup> HITLER. Dirigido por Washington Olivetto, Gabriel Zellmeisteir, Andrés Bukowinski. ABA, 1987. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=6t0SK9qPK8M>. Acesso em: 21 out. 2010.

Hitler seja falso; o que causa incomodo é a informação oculta que, se não apresentada, altera o julgamento sobre dado objeto.

Se associássemos Hitler ao Holocausto, ao autoritarismo e aos horrores da Segunda Guerra Mundial, teríamos outra significação de sua personalidade. A relação entre o *discurso* e as *coisas* sobre as quais o discurso fala é perigosa: ao mesmo tempo em que não podemos esgotar as possibilidades do que pode ser dito sobre algo, o que ocultamos ou aquilo que não sabemos pode prejudicar catastroficamente o nosso julgamento e o de outrem. E mais: nunca haverá um discurso que esgote, para sempre e para todos, as possibilidades de um objeto — seja Hitler, Gandhi, a classe operária, a Revolução Francesa...—. Por fim, esse objeto é passível das mais diversas significações. E essas significações podem até mesmo se opor, aparentemente: ao sermos questionados sobre a fineza de espírito de Hitler, podemos argumentar segundo a sua paixão pela arte, por um lado; por outro, podemos colocar a barbárie de um genocida. É possível que criemos dois discursos completamente distintos no que se refere a uma determinada questão, acerca de dado objeto, sem necessariamente afirmarmos algo que seja falso.

Este problema da relação entre o *discurso* e as *coisas* as quais ele se refere não é nem um pouco recente, e é capital para estabelecermos as relações entre a filosofia e a sofística, se é que podemos separá-las claramente.

### 3.2 O CARÁTER ANTILOGICO DO MUNDO FENOMÊNICO

Como eu dissera no final do primeiro capítulo, a questão da crítica isocrática aos erísticos ficaria em suspensão. Aprofundare-me nela pouco a pouco, devido a sua complexidade e a sua importância no entendimento da sofística.

O termo *erística* é derivado do substantivo *eris*, que significa luta, conflito, disputa ou controvérsia. Quando Platão usa o termo, ele significa a “obtenção da vitória através da argumentação”. A *erística* não é uma técnica de argumentação. Ela pode fazer o *uso* de

técnicas de argumentação para atingir o seu *objetivo prático*, ou seja, o sucesso no debate ou ao menos a aparência de sucesso.<sup>35</sup>

Tendo em vista o objetivo puramente pragmático da *erística*, ela poderia fazer uso de falácias, ambigüidades lingüísticas, monólogos longos e irrelevantes, visando conduzir o oponente ao silêncio. Platão geralmente usa o termo *erística* com tons de desaprovação.

Em Kerferd, na sua obra “O movimento sofista”, uma das chaves para a compreensão do fenômeno sofístico é a diferenciação entre a *erística*, a *antilógica* e a *dialética*. Vejamos a definição da *antilógica*. Kerferd afirma que, de acordo com Platão, a *antilógica* é a arte que consiste em que uma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, possuindo predicados diferentes, sejam eles opostos ou contraditórios. Se é que ela se trata de uma arte, ela se aplica a qualquer coisa sobre as quais falem os homens. Lembremos do exemplo dado acima da propaganda da Folha de São Paulo: sem entrarmos no mérito da *validade* dos discursos, é possível que, nos assuntos humanos, tenhamos discursos opostos sobre a mesma *coisa*, partindo de diferentes *pontos de vista*.

Platão não tem em grande conta a *antilógica*, e a atribui aos sofistas. Contudo, não é a própria *antilógica* que define o sofístico em Platão.<sup>36</sup> Em si mesma, ela não é desonesta e nem visa o engano:

A antilógica, usada por Platão em sentido técnico, difere da erística em dois aspectos importantes. Primeiro, seu significado é diferente e, segundo, a atitude de Platão a seu respeito difere da sua atitude em relação à erística. Antilógica consiste em opor um *logos* a outro *logos*, ou em descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em determinada situação. A característica essencial é a oposição de um *logos* a outro, por contrariedade ou por contradição. Segue-se daí que, ao contrário da erística, a palavra, quando usada numa argumentação, constitui uma técnica bem específica e bem definida, a saber, a de partir de um dado *logos* digamos da posição de um oponente, e passar a estabelecer um *logos contrário*, ou contraditório, de tal maneira que o oponente terá de aceitar ambos os *logoi*, ou pelo menos abandonar a sua primeira posição.<sup>37</sup>

Em Platão, a *antilógica* é a exploração das tendências contraditórias da linguagem. Ele não a considera como o método adequado de debate, achando-o inadequado, em detrimento

---

<sup>35</sup> KERFERD, G.B. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 109. Ver também: PLATÃO, Teeteto, 167e.

<sup>36</sup> Ibid., p. 106-107.

<sup>37</sup> Ibid., p. 110.

da dialética. Falta à *antilógica* a capacidade de discussão partindo da técnica de dividir as coisas em espécies, sendo insuficiente apenas o método da exploração das contradições verbais. Além disso, existe um receio do abuso que os jovens poderiam fazer da *antilógica*: entretanto, este receio envolveria também a própria *dialética*. Se este estudo fosse realizado de forma muito precoce, poderia haver uma banalização dos questionamentos e uma supressão da autoridade como consequência.<sup>38</sup> Platão enfatiza constantemente o perigo de se utilizar os métodos de discussão apenas como em um jogo, e não com fins da busca pela verdade. Para Kerferd, Platão não está condenando a *antilógica*. Ela está inserida no próprio *elenchus* socrático — ou seja, uma técnica de argumentação que busca a resposta de uma questão, como “o que é x?”, onde Sócrates questiona os seus interlocutores até conduzi-los a um estado de *aporia*, deixando-os sem saída diante de afirmações contraditórias feitas por eles mesmos. O que Platão critica é o uso desse *elenchus* com propósitos vulgares, que não a busca dialética pelo conhecimento.

A *antilógica* não é apenas uma questão vinculada à argumentação. Em Platão, o próprio mundo fenomênico está sempre em estado de *mudança e fluxo*, como se estivesse se revolvendo entre ser uma coisa e não sê-la. Além disso, essas mudanças, as quais o mundo fenomênico é suscetível, não ocorrem entre dois pontos no tempo, senão que simultaneamente.<sup>39</sup>

Isso mostra duas coisas. Primeiro, a oposição entre *logoi* pode ser simultânea no sentido de que os *logoi* são opostos não um depois do outro mas ao mesmo tempo. Em qualquer dado momento, o mesmo homem, por exemplo, é ao mesmo tempo alto e baixo, dependendo de com quem ele é comparado. Segundo, a oposição entre *logoi*, que é o ponto de partida para a antilógica, aplica-se não somente a argumentos opostos, mas também aos fatos do mundo fenomenal aos quais se referem os argumentos.<sup>40</sup>

É a partir do caráter *antilógico* do mundo fenomênico, ou seja, da sua mutabilidade e fluidez, e da possibilidade de uma multiplicidade de discursos bastante diversos acerca de um mesmo objeto, que Platão expressa uma grande desconfiança neste mundo. Segundo Platão, este mundo é incapaz de funcionar enquanto objeto de conhecimento seguro, graças a sua

---

<sup>38</sup> PLATÃO, República, 537e- 539a.

<sup>39</sup> KERFERD, G.B. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 110-115.

<sup>40</sup> Ibid., p. 115-116.

instabilidade. A visão platônica do conhecimento é que este deve ser firme e imutável, herança da tradição parmenideana.

Tanto Platão quanto os sofistas parecem estar de acordo com o caráter antilógico dos fenômenos. A discordância entre eles se deve a que Platão não acredita que, com essa constatação, o conhecimento da verdade fique impossibilitado. Ele afirma que o conhecimento precisa ser buscado em outro lugar, onde possa haver entidades mais permanentes. Para isso, Platão sugere a existência de um plano das Idéias.<sup>41</sup>

O Mundo das Idéias, de certa forma, soluciona o problema entre a relação do *logos* com as *coisas* às quais ele se refere. Platão, deste modo, não deprecia completamente a linguagem, e nem abandona completamente o mundo da experiência, mas cria um outro mundo para além dele, que satisfaça os requisitos de servir como objeto de referência e significado lingüístico. Essas idéias, em Platão, não são deliberadamente imaginadas, mas tem existência real. Os objetos do mundo sensível, por outro lado, passam a servir como pertencentes a uma esfera de referência secundária.<sup>42</sup>

Agora é momento de lembrarmos da oposição isocrática entre *doxa* e *episteme*. Desconsiderando a possibilidade de ser da natureza humana um conhecimento seguro, ou seja, uma *episteme*, acerca dos assuntos que se referem ao mundo humano, e colocando a *doxa* como o tipo de conhecimento através do qual os homens devem guiar-se, Isócrates se depara com o problema supracitado da característica antilógica do mundo fenomênico. Não defendendo, a princípio, um mundo referencial com entidades estáveis, como o Mundo das Idéias platônico, Isócrates estaria perto de uma redução de todos os objetos de conhecimento ao mundo fenomenológico? E seria por isso que ele reduziria a possibilidade de conhecimento às *doxai*, ou seja, devido ao caráter antilógico do mundo dos assuntos humanos?

Isso o levaria a sofística. Seria relativismo?

---

<sup>41</sup> <sup>41</sup> KERFERD, G.B. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 117.

<sup>42</sup> <sup>42</sup> Ibid, p. 133.

### 3.3 PROTÁGORAS

Antes de concluir a imagem traçada pelo Isócrates do “Contra os sofistas” a respeito dos próprios sofistas, senti a necessidade de regressar ao modo como estes percebiam a relação entre o *discurso* e as *coisas*, para então descobrir o que há de divergente entre a filosofia platônica e os ditos sofistas. Só assim creio que será possível entendermos o sentido que Isócrates confere aos *erísticos*, e assim poderemos ter um posicionamento mais claro acerca do distanciamento de Isócrates daquela cultura. A crítica aos *erísticos* de Isócrates está centrada na distinção entre *episteme* e *doxa*, e parece fazer referencia a uma questão de cunho epistemológico.

Agora é momento de nos adentrarmos mais profundamente naquilo que é específico dos sofistas. Platão, no “Crátilo”, atribui a Protágoras a já famosa frase “o homem é a medida de todas as coisas”.<sup>43</sup> Creio que será produtivo analisar mais de perto o pensamento de Protágoras. Essa frase é bastante ilustradora da suspeita de um relativismo sofístico.

Protágoras nasceu em Abdera, no norte da Grécia. Acredita-se que chegou a Atenas por volta de 450 a.C., já que em 443 a.C. estava associado com Péricles. De acordo com o “Menon”, de Platão, ele lucrou mais do que Fídias e mais 10 escultores juntos.<sup>44</sup> Afirmava ser mestre da *politike techne*, e ensinava a administração dos próprios negócios e os da *polis*.

Sexto Empírico, nos “Esboços Pirrônicos”, descreve algumas de suas idéias, as quais reproduzirei:

Também Protágoras pretende que o homem seja a medida de todas as coisas, das que são que são, e das que não são que não são. Com “medida” quer dizer “critério”, e com “coisas” quer dizer “objetos”. Assim, ele pode afirmar que o homem é o critério de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são. Também por causa disto estabelece apenas o que aparece a cada um e assim introduz o princípio da relatividade. Este diz que a matéria é fluida e que, enquanto ela flui, se produz continuamente uma substituição dos eflúvios e que as sensações se modificam e se alteram de acordo com a idade e as outras disposições do corpo. Afirmar também que as razões de todos os fenômenos se encontram na matéria, de modo que a matéria, na medida em que depende dela mesma, é em potência tudo enquanto aparece a todos.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> PLATÃO, Crátilo, 385.

<sup>44</sup> PLATÃO, Menon, 91d.

<sup>45</sup> SEXTO EMPÍRICO, Escritos pirrônicos, 1, 216-218.

Segundo Sexto Empírico, portanto, Protágoras sustentava que as razões de todos os fenômenos encontram-se na matéria, e que esta mesma matéria é fluida. As próprias sensações daqueles que “percebem” essa matéria se alteram, dependendo de fatores específicos desses “perceptores”. Se o “homem é a medida de todas as coisas”, todas as coisas são como parecem aos homens, e a existência de uma realidade exterior ao homem só se daria enquanto percepção dessa realidade. É atribuído a Protágoras que “todas as coisas que aparecem aos homens existem, as que não aparecem não existem.”<sup>46</sup> Enquanto em Platão a legitimação ontológica está no Mundo das Idéias, em Protágoras este mundo não existe, e existe apenas a percepção dos homens do mundo fenomenológico. E essa percepção é tudo.

Platão, no “Teeteto”, também atribui a Protágoras a crença de que não haveria opiniões *verdadeiras* e *falsas*, e sim opiniões *melhores* e *piores*.<sup>47</sup> Há uma nítida diferenciação entre o critério de *utilidade* e o de *verdade*. Isócrates, como já vimos, valoriza o mundo das *doxai*. Para melhor situarmo-no perante a sofística, seria adequado que analisássemos a possibilidade de ele restringir o seu conhecimento ao mundo fenomênico ou a crença na existência de uma verdade para além da pura sensação. Além disso, seria imperativo diferenciar se o seu interesse está na busca de uma *verdade* ou na busca de algo *útil*.

### 3.4 CRÍTICA DE ISÓCRATES AOS ERÍSTICOS

Façamos finalmente o retorno à crítica de Isócrates aos erísticos.

Como vimos no “Contra os sofistas”, Isócrates não procede a uma crítica dos sofistas enquanto um grupo uniforme e coerente, mas divide-os em três tipos: os escritores de *tratados*, aqueles que ensinam os *discursos políticos* e os *erísticos*. Aos primeiros a crítica realizada é bastante breve, e o seu ponto fundamental está na despreocupação completa com a *virtude*. Aos que ensinam os *discursos políticos*, a principal crítica está em sua despreocupação com a *aletheia*, ou seja, a verdade. Estes também são criticados por terem

---

<sup>46</sup> SEXTO EMPÍRICO, 1, Escritos pirrônicos, 219.

<sup>47</sup> PLATÃO, Teeteto, 167b.

como único interesse agregar um grande número de alunos e lucrar com isso, além de, sem tais capacidades, prometerem fazer de todos grandes oradores.

Contra os *erísticos*, o primeiro argumento é que eles “fingem buscar a *aletheia*, mas desde o começo do seu programa põem-se a mentir.”<sup>48</sup> Logo após tal colocação, Isócrates afirma:

Pois acredito ser evidente para todos que prever o futuro não é próprio da nossa natureza, e estamos tão longe de tal sabedoria que Homero, o homem mais reconhecido por sua sabedoria, representou algumas vezes os deuses deliberando sobre o futuro: não que ele conhecesse os seus pensamentos, mas porque queria nos indicar que para os homens isto é impossível.<sup>49</sup>

Como já observamos, o estudo de Homero era parte fundamental na formação do homem aristocrático. E a citação de Homero em um texto, além do caráter de argumento de autoridade, remete a uma cultura comum a provavelmente todos os leitores de Isócrates, certamente uma elite letrada capaz de pagar por suas aulas ou seus próprios adversários. Com esta citação, Isócrates ilustra sua censura aos *erísticos*: acusa a sua promessa de verdade de ser falsa, devido aos *erísticos* prometerem o ensino do que fazer, de um conhecimento que garantisse a deliberação correta. De modo que os próprios deuses eram representados deliberando sobre o futuro, em Homero, sendo por natureza superiores aos humanos, como estes poderiam reivindicar um conhecimento de tal gênero?

Outra censura aos *erísticos* é a promessa de felicidade (*eudaimonia*) que estes fazem aos jovens, e o ensino da virtude (*arete*). Considerando Isócrates que estas promessas estão muito além do que de fato qualquer ser humano é capaz de ensinar, ele critica o fato de os *erísticos* cobrarem um preço muito baixo por bens tão grandes, e, além disso, afirmarem não ter necessidade de bens e de riquezas.<sup>50</sup>

Portanto, Isócrates busca uma contradição no programa dos *erísticos*: embora estes afirmem ser possível a transmissão do conhecimento da *virtude*, pedem fiadores aos seus alunos. Como alguém que promete transmitir o conhecimento da *virtude* pode não confiar em seus próprios discípulos?

---

<sup>48</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 1.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 3-8.

A grande separação entre Isócrates e os *erísticos* está no fato de que estes se gabam de possuir a *episteme*, mas observam aqueles que utilizam as *doxai* concordarem entre si. Para Isócrates, portanto, o uso da *doxa* não é indicador da sofística, pelo contrário.

Em resumo, Isócrates caracteriza os *erísticos* por afirmarem possuir um conhecimento que possibilita o que fazer e o qual provê a felicidade (*eudaimonia*). Contudo, Isócrates considera que tal conhecimento não é da natureza humana, e essa afirmação não passa de mentira. As próprias contradições em que os *erísticos* se colocam, com a desconfiança na integridade de seus alunos, desmerecem o seu ensino, o qual afirmaria muito mais do que a sua verdadeira capacidade.

### 3.5 CONTEXTOS

Uma coisa é buscar uma reconstituição do que foram os sofistas de fato, assim como os filósofos. Outra coisa é buscar as representações — ou os textos — elaboradas sobre, contra ou para eles. Considerando que a história sustenta-se por provas, e que as provas são discursos (em seu sentido mais amplo) feitos sobre um determinado passado, devemos estudar este sem a ambição de recuperá-lo. O que almejo aqui é que haja uma nítida separação entre o passado, por um lado, enquanto devir — enquanto algo que existiu materialmente e já *não é* mais — da fonte histórica, por outro lado — um sobrevivente do passado.

Quando nos deparamos com uma fonte como o discurso “Contra os sofistas”, é preciso pensar que ele constitui um texto escrito num *presente*, que para nós é *passado*. Quando Isócrates redigiu o discurso, possuía toda a carga de experiências de sua vida, toda a sua percepção cotidiana da sociedade ateniense; seus conflitos intelectuais com os seus rivais eram vivos, assim como a nossa vida. O texto “Contra os sofistas” se relaciona com aquele *presente* dos tempos de Isócrates, e não o representa como um todo: é uma visão do autor, com as palavras por ele escolhidas, segundo o seu entendimento do mundo e segundo as suas intenções de se relacionar com ele.

Como já dissera, o meu objetivo não é traçar uma definição sobre “o que foi a sofística”, ou “o que foi a filosofia nos tempos de Isócrates”, e sim resolver a questão sobre por que Isócrates afirma-se enquanto *philosophos* e qual a consequência dessa afirmação,

assim como os seus contrários, ou seja: por que Isócrates se afasta da sofística, e quais são as implicações dessa decisão.

Mesmo que eu buscasse uma compreensão do que foi o movimento sofístico como um todo, deveria considerar que todas as fontes de que eu disporia, por mais variadas que fossem, responderiam a todas as prerrogativas que eu citei acima. Todos seriam discursos situados naquele *passado* que fora *presente*, e neste presente estariam mergulhados e maculados por desejos, intencionalidades e involuntariedades. Este é o material da história. E a produção historiográfica é um texto com base nestes textos do passado, maculados pelo pela produção do historiador no *presente* e pelo produtor da fonte no *passado*. Parece que, se diferenciarmos a *história* enquanto discurso acerca do passado — e como discurso, nunca passível de uma apreensão total das coisas — do *passado* enquanto o devir — um *presente* que *foi* e que *não é* mais — o estudo das tensões isocráticas entre a filosofia e a sofística, e o conflito entre diferentes pontos de vista a respeito do conhecimento e do discurso (como o “homem medida de todas as coisas”, de Protágoras, oposto ao “mundo das Idéias”, platônico), não ficamos nada distantes dos nossos debates historiográficos atuais acerca da epistemologia histórica e a questão da narrativa.<sup>51</sup>

Para concluirmos a interpretação sobre a visão isocrática dos sofistas, precisamos compreender que o discurso não é um acontecimento isolado; ele está interligado com diversas questões as quais busca dar uma resposta. Leiamos uma passagem de Olivier Reboul, um dos responsáveis pela reabilitação contemporânea da retórica:

Se a retórica é a arte de persuadir pelo discurso, é preciso ter em mente que o discurso não é e nunca foi um acontecimento isolado. Ao contrário, opõe-se a outros discursos que o precederam ou que lhe sucederão, que podem mesmo estar implícitos, como o protesto silencioso das massas às quais se dirigem ao ditador, mas que contribuem para o sentido e alcance retórico do discurso. A lei fundamental da retórica é que o orador — aquele que fala ou escreve para convencer — nunca está sozinho, exprime-se sempre em concordância com outros oradores ou em oposição a eles, sempre em função de outros discursos.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Sobre o contexto histórico ser ele mesmo textualizado: LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José. **Giro linguístico e história intelectual**. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998. p. 240-242.

<sup>52</sup> REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. XVIII-XIX.

Portanto, é preciso inserir Isócrates em toda a discussão do relativismo sofístico, da possibilidade do ensino da virtude, dos limites da educação, da possibilidade do conhecimento da *episteme* ou da restrição a *doxa*. Além disso, concordando com Reboul e considerando a possibilidade de uma função hermenêutica da retórica, é preciso, sobretudo, captar o não-dito, aquilo que é implícito ao discurso. As palavras por si mesmas não oferecem todas as respostas.

Há de se considerar que no processo da produção do discurso — qualquer que seja, mas em nosso caso o “Contra os sofistas” — existem, segundo a tradição retórica, três elementos, a saber: o *ethos*, o *pathos* e o *logos*.

Em primeiro lugar, na relação retórica, há sempre uma questão, que é o motivo da diferença entre o orador-autor e o auditório-leitor. O *logos* compreende tudo *aquilo que está* em questão, motivo do discurso existir. Todos os discursos provem de uma questão, não necessariamente expressa de forma explícita em seu interior. O *pathos* é a fonte das questões, as emoções, as opiniões ou as paixões. É um conjunto de valores implícitos, que alimenta as indagações dos indivíduos. Por fim, o *ethos* é a resposta, a capacidade de conclusão de uma questão potencialmente infinita, é a resposta oferecida para as questões levantadas pelo *pathos*.<sup>53</sup>

É claro que um discurso não contém necessariamente apenas uma questão que precisa ser negociada ou respondida. “Contra os sofistas” pode ser a resposta de Isócrates, enquanto *ethos*, à questão “o que são os sofistas?”, assim como “quais os limites da educação?”, ou talvez principalmente “porque a educação de Isócrates supera as outras?”. Mas para a resposta da nossa questão, de como Isócrates percebe a sofística, consideremos que seja esta a indagação.

Além disso, precisamos ter em mente os leitores de Isócrates: seu discurso é claramente programático, não tendo nem mesmo uma grande argumentação de suas idéias. Quem estaria interessado em sua leitura certamente seriam seus candidatos a alunos, assim como as pessoas vinculadas ao círculo intelectual e educacional ateniense. Logo, a sua estratégia intensa de se separar dos demais tem a clara intenção de conquistar alunos para a sua própria escola; o que explica o tom veemente do discurso.

---

<sup>53</sup> MEYER, Michel. **A retórica**. São Paulo: Editora Ática, 2007. p. 34-45. Ver também: REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 47-49.

Se lembrarmos, Isócrates subdivide os sofistas em três categorias: os *erísticos*, os que ensinam *discursos políticos* e os que escreveram *tratados*.

Englobando o conjunto dos sofistas, as críticas de Isócrates se dividem da seguinte maneira:

- Crítica às aspirações exageradas dos *sofistas* e a supervalorização de suas próprias capacidades enquanto educadores;
- Crítica à despreocupação com a virtude (*arete*) e a sabedoria (*sophrosyne*);
- Crítica à pouca importância dada à verdade (*aletheia*);
- Crítica aos educadores que se preocupam apenas com a conquista de uma grande quantidade de alunos e com o lucro proveniente disto;
- Crítica a aqueles que almejam a *episteme*; valorização do conhecimento enquanto *doxa*.

Todas estas censuras, e a razão de ser do próprio discurso, voltam-se para o objetivo de provar que o ensino da escola isocrática é superior às demais, e, com isso, conquistar os seus próprios alunos. Isócrates assume um *ethos* de bastante agressividade, como podemos perceber em diversos momentos do discurso: “quem não desprezaria e não detestaria os *erísticos*?”<sup>54</sup>; “Sendo ignorantes, acreditam também que os outros o sejam, a ponto de escreverem discursos piores do que um leigo improvisaria”<sup>55</sup>; “gostaria que esses charlatães se calassem”<sup>56</sup>. Essa agressividade se esclarece simplesmente por um fato: Isócrates não escreve “Contra os sofistas” para que os seus opositores mudem de idéia, e concordem com suas opiniões; se assim o fosse, o discurso não seria tão pequeno e traria consigo um processo argumentativo muito maior que a simples constatação de problemas na educação sofística. Ele escreve esse discurso para a juventude aristocrática ateniense, capaz de pagar por suas aulas, e que em certo momento deliberaria acerca de qual modelo de ensino gostaria para si e para a sua formação, ou para os responsáveis pela educação dessa juventude. Se há algum texto onde Isócrates argumenta com mais precisão sobre suas posições e a sua filosofia, é a “Antídosis”.

---

<sup>54</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 1.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 11.

Algo nos chama atenção nessa crítica à sofística realizada por Isócrates: se analisarmos o “Contra os sofistas”, perceberemos que, para Isócrates, nem todos os sofistas reduzem o seu objeto de conhecimento às *doxai*. Alguns acreditam na possibilidade da *episteme*. Isócrates desconfia desse conhecimento mais preciso, e ainda afirma claramente que a prática da justiça (*dikaiosyne*) não pode ser ensinada. Ele acredita que não existe nenhuma arte (*techne*) capaz de inspirar a sabedoria (*sophrosyne*) e a justiça (*dikaiosyne*) em quem a natureza não dispôs para a virtude (*arete*).<sup>57</sup> Talvez estes sejam pontos extremamente conflitantes com a filosofia platônica. E, além disso, estes elementos, em Isócrates, seriam acusados de sofística.

Mesmo que Isócrates tenha reduzido a capacidade do conhecimento humano às *doxai*, isto não significa que ele não acredite na possibilidade da verdade. Como já abordamos, uma das críticas de Isócrates a aqueles que ensinam os *discursos políticos* é o seu pouco caso com a verdade (*aletheia*). Como Isócrates sustenta as suas *doxai*? Ou seja: qual o critério que torna uma *doxa* mais verdadeira que a outra?

---

<sup>57</sup> ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 21.

## 4 O LOGOS É O TRUNFO DO HOMEM

### 4.1 O DESAFIO CÉTICO

O próprio lugar incômodo de Isócrates entre a filosofia e a sofística — e entre o conhecimento de um mundo platônico para além dos próprios fenômenos e o “homem medida de todas as coisas” de Protágoras — pode remeter-nos a discussões da própria historiografia.

O surgimento da disciplina histórica remonta à antiguidade helênica. E suas origens não deixam de ter algum vínculo com a sofística — se não o tem em relação causal, o tem enquanto a movimentação intelectual do século V. a.C.

Como já fora colocado anteriormente, esse é um período em que o saber volta-se para o humanismo e para um certo racionalismo, e o surgimento da historiografia é também devedor desse movimento. Torrano situa o surgimento da disciplina histórica como um *antidoro* ao mito; com isso, ele quer afirmar que a história é um contradom ao mito, em que *se dá contra* o mito e, desta forma, possivelmente *em vez de* o mito.<sup>58</sup>

O aspecto do mito que o historiador rejeita se denomina em grego *mythodes*, geralmente traduzido como “fabuloso”. As características elencadas por Torrano que situariam o específico da história são quatro:

Poder-se-iam distinguir quatro traços, a saber: 1) a mudança de sujeito no princípio e como princípio do discurso; 2) a inversão da perspectiva temporal; 3) a atitude que a História exige de quem a escreve tendo em vista garantir a verdade mesma do discurso: essa atitude consiste no exame das palavras e das ações mesmas, segundo a aparente necessidade do nexos em que aparentemente se tem em cada caso os falantes, os agentes, as falas e as ações; e, 4) por fim, a explícita questão da causalidade.<sup>59</sup>

A história, então, é um discurso onde aquele que enuncia é um homem preocupado com o estudo de ações humanas, no mundo humano; pelo contrario, o mito, como os poemas

---

<sup>58</sup> TORRANO, Jaa. **O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo**. São Paulo: Iluminuras, 1996. p. 155.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 156.

homéricos, tem como enunciador um aedo inspirado por uma divindade, o qual canta feitos em um tempo heróico, diverso do nosso mundo cotidiano. Nesse ponto, a história se constitui em oposição ao fabuloso, tendo um compromisso com o acontecimento humano, de fala e de ação humanas.

Uma das grandes críticas aos sofistas era o seu descompromisso com a verdade, por possuírem apenas uma técnica que visava à persuasão e à efetividade, onde o “parecer ser” era preferível ao “ser”: para os sofistas, segundo essa crítica, um discurso falso com aparência de verdadeiro seria mais *efetivo* que um discurso verdadeiro com aparência precária e inapta.

A história se constitui, segundo afirma Torrano, afastando o aspecto fabuloso do mito e preocupando-se com um discurso verdadeiro. A acusação de serem os sofistas despreocupados com a verdade os colocam no âmbito do discurso falso, sem relação com alguma realidade, assim como o fabuloso no mito. O próprio Isócrates faz a mesma crítica aos sofistas, atacando-os por não se importarem com a verdade (*aletheia*).<sup>60</sup>

O conflito entre o discurso falso e o verdadeiro ainda se mantém ativo na historiografia atual. Diante da aproximação da história com a retórica e a análise do discurso, decorrente do chamado *linguistic turn*, Carlo Ginzburg percebe uma tendência de redução do discurso historiográfico a sua dimensão narrativa, distanciando-se da noção de prova, sustentáculo do verdadeiro:

As teses cétricas baseadas na redução da historiografia à sua dimensão narrativa ou retórica circulam já há alguns decênios, ainda que as suas raízes sejam, como se verá, mais antigas. Como de costume, os teóricos da historiografia que as propõem pouco se preocupam com o trabalho concreto dos historiadores. Mas estes, também, depois de fazerem uma homenagem convencional à *tendência lingüística* ou *retórica* em voga, se mostram bem pouco inclinados a refletir sobre as implicações teóricas da sua profissão. Raramente a distância entre reflexão metodológica e prática historiográfica efetiva foi tão grande quanto nos últimos decênios. Parece-me que o único modo de superá-la é tomar a sério o desafio cétrico, procurando expressar o ponto de vista de quem trabalha com os documentos, no sentido mais amplo do termo. A solução que proponho transfere para o âmago da pesquisa as tensões entre narração e documentação.<sup>61</sup>

A crítica de Ginzburg àqueles que ele denomina *céticos* se coloca na sua demasiada ênfase na questão narrativa, que acaba os apartando-os daquilo que consistiria o cerne da

---

<sup>60</sup> ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 9.

<sup>61</sup> GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 13-14.

legitimidade do conhecimento histórico: a prova. Problematizando a retórica dos *céticos* — que pode ser associada à retórica sofística baseada na *persuasão* e criticada por Platão no “Górgias”, por sua ênfase nas aparências<sup>62</sup> — Ginzburg retorna à tradição e resgata a “Retórica”, de Aristóteles, para provar que, desde o princípio, a retórica esteve estreitamente vinculada ao conceito de prova, agora sob ameaça.<sup>63</sup> É a volta do *fabuloso* e do *falso* à história, dominada pela sofística, reduzida às aparências e desprovida do seu elemento legitimador.

Carlo Ginzburg assume a crítica de Momigliano, segundo a qual Hayden White eliminou a busca da verdade como tarefa fundamental do historiador. Para Ginzburg, “encontrar a verdade é ainda o motivo fundamental de quem quer que se dedique à pesquisa, inclusive os historiadores”. Ainda de acordo com Momigliano, aquele sustenta que os historiadores são pagos pela sociedade para indagar sobre acontecimentos de interesse geral, cuja realidade e significado não podem ser estabelecidos sem um conhecimento. É tarefa do historiador a definição dos fatos, incluindo tudo o que se inscreve, de alguma forma, na realidade.<sup>64</sup>

Essa analogia entre os historiadores *céticos* e os sofistas só se sustenta com uma premissa: a sofística é apenas *logos*, apenas discurso, visando à efetividade — assim como a retórica *peithous demiourgos* platônica —, e não possui nenhuma preocupação epistemológica.

## 4.2 A ONTOLOGIA E A LOGOLOGIA

Assim como o exemplo apresentado no capítulo anterior, referente à propaganda “Hitler”, da Folha de São Paulo — se tivermos em mente as considerações já feitas sobre a característica *antilógica* do mundo fenomênico, em Kerferd, e os múltiplos predicados atribuíveis a um personagem como o Hitler da propaganda —, a história também pode

---

<sup>62</sup> Platão, no Górgias, 452a-453a, coloca a retórica sofística como tendo por fim único a persuasão, qualificando-a de *peithous demiourgos*.

<sup>63</sup> Aristóteles, na Retórica, 1355b, define esta como a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir; diferentemente de Platão, Aristóteles situa a retórica como uma técnica, onde a sua finalidade será encontrar os meios de prova, e não apenas a persuasão.

<sup>64</sup> GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 61-62.

construir sentidos diversos a partir de um mesmo objeto. Do mesmo modo que Ginzburg remonta a retórica aristotélica para iluminar a construção de uma epistemologia histórica, Paul Veyne a constrói partindo de um campo geralmente oposto à tradição retórica: a filosofia. Veyne afirma que “Contra o historicismo e contra o cientismo em história, é preciso regressar à filosofia clássica, para a qual a História não existe e os fatos históricos não são científicos”.<sup>65</sup>

Parece-me que Veyne faz o caminho oposto de Ginzburg. Enquanto este se preocupa em sustentar uma epistemologia histórica com um método, apropriando-se da teorização aristotélica sobre as provas na retórica — portanto, enfatizando o caráter metodológico como base da disciplina histórica —, aquele edifica uma epistemologia histórica através da ênfase nas considerações ontológicas: a história desenvolve-se no sublunar:

Deste devir (do mundo sublunar) não pode haver ciência segura; as leis não são mais do que prováveis, porque é preciso contar com as particularidades que a “matéria” introduz nos raciocínios que fazemos sobre a forma e os conceitos puros. O homem é livre, o acaso existe, os acontecimentos têm causas cujo efeito permanece duvidoso, o futuro é incerto e o devir é contingente. [...] o homem, afirma-se, não pode ser objeto de ciência, os fatos humanos não são coisas...<sup>66</sup>

É a característica do mundo humano que não permite a história tornar-se uma ciência da verdade. Um mundo que admite uma pluralidade de discursos possíveis sobre os seus fenômenos, onde a determinação precisa e completa das coisas, ou dos entes, é impossível. Não se pode exigir ciência da história, para Veyne, pelo mesmo motivo que não nos permite expressar uma verdade total sobre Hitler. Mas uma negação da possibilidade de uma ciência histórica reduziria esta à narrativa, e, portanto, ao relativismo e a pura e simples persuasão? Voltemos aos sofistas.

Os sofistas correspondem aos predicados atribuídos por Platão, assim como aos que Ginzburg atribui aos *céticos*?<sup>67</sup> A sofística é apenas *logos* — e, portanto, apenas persuasão pela aparência — ou a sofística busca o conhecimento das coisas? Kerferd afirmará que a

---

<sup>65</sup> VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Traduzido por António José as Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 41.

<sup>66</sup> Ibid., p. 40-41.

<sup>67</sup> Ginzburg inclusive reserva um sub-capítulo para a abordagem de alguns aspectos do “Górgias”, de Platão. Ver: GINZBURG, op. cit. 18-22. Ele está associando os historiadores que reduzem a história a sua dimensão narrativa a retórica praticada pelos sofistas que, segundo acusa Platão, no Górgias, 463b-465b, é a arte do engano e das aparências.

natureza *antilógica* da realidade é um dos passos para o entendimento da concepção sofística do mundo. O aspecto essencial da antilógica é o estabelecimento de discursos opostos acerca de uma questão em debate, como já discutíramos no capítulo anterior<sup>68</sup> Isso explicaria o incomodo causado pela propaganda da Folha de São Paulo ao seu telespectador. Platão reagiu contra essa percepção sofística da realidade, julgando que o *mundo fenomenal* — que pode muito bem ser considerado como o *mundo sublunar* colocado por Paul Veyne, objeto da história — é incapaz de funcionar como objeto de conhecimento preciso, devido a sua instabilidade e caráter mutável. Para Platão, o conhecimento deve ser firme e imutável: para isso, opera uma transformação na realidade, dando o caráter de aparência ao mundo fenomenal — ou sublunar — e criando o Mundo das Idéias, onde reside o conhecimento verdadeiro.<sup>69</sup>

Em Kerferd, portanto, a sofística se caracteriza por conceber a totalidade das coisas passíveis de conhecimento como pertencentes ao mundo fenomênico, mesmo com a sua característica antilógica.

Bárbara Cassin, em seu livro “O efeito sofístico”, discorda, e julga que Kerferd pensou os sofistas como anti-idealistas, anti-platônicos antes mesmo de Platão. Com isso, sua crítica seria ainda tributária da condenação platônico-aristotélica da sofística, não demonstrando o que é específico dos sofistas.<sup>70</sup>

E o específico da sofística seria um posicionamento perante a ontologia e a metafísica. Para esta análise, Cassin contrapõe o “Poema”, de Parmênides, contra o “Tratado sobre o não-ente”, de Górgias. Parmênides é quem separa as duas vias — a do ser e a do não-ser —, de onde apenas uma é fonte de conhecimento, o ser. Assim como no platonismo, esse ser é estável e é aquilo que pode ser objeto do conhecimento;<sup>71</sup> o devir e o tempo ficam fora dos limites do ser, pois neles há o nascimento e a morte, a “errância dos mortais”: neste âmbito a crença verdadeira (*pisthis alethes*) não existe, mas apenas as opiniões (*doxai*) comuns dos mortais, que se dividem e se contrariam.<sup>72</sup>

A partir da concepção ontológica de Górgias, que desconsidera a possibilidade de haver algum ser, afirmando que “nada é”; “se é, é incognoscível” e “se é e é cognoscível, não

---

<sup>68</sup> KERFERD, G.B. **O movimento sofista**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 114.

<sup>69</sup> Ibid., p. 116-117; p. 132-134.

<sup>70</sup> CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: Sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 14-15.

<sup>71</sup> Ibid., p. 24, 25.

<sup>72</sup> Ibid., p. 30, 31.

pode ser mostrado aos outros”,<sup>73</sup> Cassin sustenta que o discurso sofisticado é demiúrgico, ou seja: não é uma *ontologia*, um discurso que tem por tarefa dizer o ser, esse ser de Parmênides semelhante ao platônico; o discurso sofisticado é uma *logologia*, de onde o ser é efeito de dizer, sendo deste modo que o discurso produz o que está fora dele.<sup>74</sup>

Existe alguma possibilidade de haver discurso ou conhecimento que não tenha por objetivo nem dizer um objeto, nem criá-lo? Ou melhor, existe alguma possibilidade de discurso sobre o objeto-Hitler da propaganda supracitada, o qual não pretenda nem resgatar a sua essência e a sua verdade absoluta, e nem que seja tão relativo a ponto de poder ter qualquer sentido, com a mesma validade?

#### 4.3 A *PHILOSOPHIA* DAS *DOXAI*

Após realizarmos essas analogias entre o problema da sofística e a reflexão acerca da narrativa na historiografia, é preciso avançar um passo na interpretação do discurso “Contra os sofistas”, de Isócrates. Acredito que a contraposição das percepções de Kerferd e de Bárbara Cassin nos auxiliará a entender qual o papel da *doxa* no pensamento isocrático. A resolução deste problema, a meu ver, é fundamental para entendermos o que é a *philosophia*, em Isócrates, e as suas tensões com o seu adversário principal no ensino ateniense: Platão.

Estaria Isócrates próximo ao “homem medida de todas as coisas”, atribuído a Protágoras, onde não existiria discurso mais verdadeiro e a *doxa* prevalecente poderia apenas ter um critério de *melhor* devido a sua utilidade e efetividade? Vejamos algumas considerações de Reboul:

Isócrates, que se proclama anti-sofista, também não reivindica o nome de retor. Ele se diz “filósofo”. Mas, convencido de que o homem não pode conhecer as coisas assim como são, colocando a dialética de Platão no mesmo nível da inutilidade da erística dos sofistas, integra a filosofia na arte do discurso. Ela é para a alma o que a ginástica é para o corpo, formação intelectual e moral, boa para os jovens, mas inútil para perseguir por toda a vida (a mesma crítica que será feita a Sócrates por

---

<sup>73</sup> CASSIN, Barbara. **O efeito sofisticado**: Sofística, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 17.

<sup>74</sup> Ibid., p. 62-63.

Cálicles). Em suma, para Isócrates, “filosofia” é cultura geral, centrada na arte oratória; numa palavra: retórica.<sup>75</sup>

Reboul afirma, portanto, que a filosofia de Isócrates é baseada no discurso. A questão da filosofia em Isócrates é apenas de significado, representando aqui a cultura geral, e a qualificação de Isócrates é bem precisa: é um retórico. Embora Isócrates nunca use o termo *rhetorike*, Reboul o qualifica enquanto tal, a meu ver, situando-o como um sofista. Na frase seguinte a citação, ele afirma: “Nesse caso, qual é o seu mérito [de Isócrates] em relação aos sofistas? Uma contribuição tipicamente grega, o sentido da beleza.”<sup>76</sup>

Kerferd afirma que os sofistas consideravam apenas o mundo fenomênico como objeto de conhecimento humano; Bárbara Cassin faz uma distinção entre a ontologia e a logologia para buscar o específico da sofística, e afirma que para os sofistas o ser é resultado do dizer, e o *logos*, para eles, não teria a possibilidade de dizer o ser. Traçar uma perspectiva da epistemologia isocrática poderia ajudar-nos a situá-lo entre essas qualificações de Cassin. Entretanto, para um estudo desse porte, seria preciso extravasar o discurso “Contra os sofistas” e abordar temáticas para as quais aqui não há espaço e adequação. Entretanto, na “Antídosis”, um excerto pode iluminar a nossa reflexão:

Portanto, eu aconselharia os jovens a dedicar algum tempo a essas disciplinas [como a astronomia e a geometria], mas que não permitam que suas mentes se esgotem com essas sutilezas estéreis, e nem se estagnar nas especulações dos antigos sofistas, os quais sustentam, alguns deles, que a soma das coisas é composta de infinitos elementos; Empédocles de que é composta de quatro, com a discórdia e o amor operando entre eles; Íon, de não mais do que três; Alcmeon, de apenas dois; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nada. Pois eu penso que tais curiosidades do pensamento são como truques ilusórios, e embora não beneficiem a ninguém, atraem grandes multidões de ignorantes, e eu afirmo que os homens que querem fazer algum bem no mundo deve banir completamente dos seus interesses todas as vãs especulações e todas as atividades as quais não tenham influência em suas vidas.<sup>77</sup>

Sobre as considerações daqueles que Isócrates chama de “antigos sofistas” sobre questões ontológicas, Isócrates afirma serem inúteis e não passarem de truques. Isócrates faz a

<sup>75</sup> REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 12.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>77</sup> ISÓCRATES, *Antídosis*, 267-269.

defesa do conhecimento que tenha alguma influência na vida dos homens, e provavelmente considera estas reflexões sofisticas apenas jogos de linguagem. Ao que parece, Isócrates afasta a utilidade de discussões ontológicas. Não se coloca claramente nem do lado gorgiânico, que segundo Cassin estabeleceria uma *logologia*, o discurso como o criador da compreensão sobre o mundo, e nem do lado da tradição parmenideana, onde discurso teria a função — ou a possibilidade — de dizer aquilo que é, descrever a realidade. Contudo, Isócrates, como já vimos, acredita na existência da verdade em certa medida: a crítica à despreocupação com a verdade daqueles que ensinam *discursos políticos* revela que o fato de Isócrates optar pela via da *doxa* não significa que ele opte pelo relativismo. Por outro lado, Isócrates desconsidera a *episteme*, afirmando que devemos nos guiar pela *doxa*:

Pois não está na natureza (*physis*) dos homens conhecer precisamente (*epistemen labein*) o que dizer ou fazer. Portanto, o homem, para ser sábio, deve ser capaz de através de sua capacidade de formar opiniões (*doxai*), chegar ao melhor caminho, e que para ser um filósofo deve se ocupar dos estudos os quais ele chegará mais rapidamente a esse tipo de sabedoria (*phronesis*).<sup>78</sup>

Isócrates afirma que não é da natureza humana chegar a *episteme* sobre o que fazer ou dizer. Mesmo considerando as investigações ontológicas como inúteis, acredita que exista algo que dê o caráter de verdade a um discurso. O que faz com que Isócrates considere uma *doxa* mais verdadeira que a outra?

Takis Poulakos também se pergunta sobre o lugar de Isócrates na nossa tradição intelectual, perguntando-se se: Isócrates é um seguidor da tradição retórica da sofística? ; pode ser considerado o rótulo de *philosophia* que ele mesmo dá ao seu saber e educação, por mais diverso que o seu conhecimento seja da tradição filosófica grega?

Para Poulakos, Isócrates é devedor da tradição sofística, e considera o *logos* como um meio de afetar as relações sociais. Entretanto, o seu objetivo não é afetar suas audiências através da persuasão, mas através da identificação. Poulakos afirma que Isócrates soluciona a relação entre as *doxai* e a persuasão: este não se colocaria naquele pensamento que Platão acusa, no “Górgias”, de que a retórica apenas se interessa pela persuasão, mas consideraria que a deliberação política, enquanto retórica, estaria no âmbito da identificação com a

---

<sup>78</sup> ISÓCRATES, *Antidosis*, 272.

audiência, no acordo do orador com as crenças e tradições da comunidade. Portanto, Para Poulakos, a retórica isocrática buscaria a *concordia*, e não a *persuasão*.<sup>79</sup>

Como critério de diferenciação entre as *doxai*, Poulakos afirma ser a arte da deliberação política, em Isócrates, uma “arte estocástica”. Este nome provem do verbo *stochazomai*, que significa “ter em vista, conjecturar, visar”. Esta arte, através de uma sabedoria prática (*phronesis*), seria uma arte da conjectura. Diferiria da *episteme* por nem sempre acertar o seu alvo: isto dependeria da *phronesis* de cada um, e mesmo assim não há garantia para o acerto total. O uso de uma “arte estocástica” seria a suposição empregada na falta de evidências conclusivas sobre algo.

Isócrates é considerado por Poulakos como aquele que restitui a oratória política dos sofistas, dando a sabedoria prática (*phronesis*) um lugar central. Deste modo, o uso da palavra *philosophia*, em Isócrates, não tem relação com a criação de uma nova disciplina, mas com o ressurgimento de uma prática antiga, associada, no imaginário cultural do século IV a.C. com os primeiros sofistas e antigos estadistas.<sup>80</sup>

Eu considero que, embora seja de grande importância para Isócrates — senão primordial —, a oratória não é de forma alguma a totalidade da sua *philosophia*. A sua *philosophia* é a filosofia do *logos*, seja lá a forma com a qual ele se manifesta. Na “Antídosis”, Isócrates afirma que, assim como o treinador físico (*paidotribes*) ensina aos seus alunos as posturas que foram criadas para as competições, os filósofos devem ensinar aos alunos “as formas (*ideai*) nas quais o discurso (*logos*) se manifesta”.<sup>81</sup> Além disso, nas exigências da formação dos seus alunos, para o bom desempenho, Isócrates coloca como um dos elementos “submeter-se ao treino e conhecer o assunto, sobre o que quer que seja”.<sup>82</sup> Portanto, embora os assuntos políticos sejam centrais, a sua arte é a arte do discurso; não apenas o discurso político, mas o discurso acerca de qualquer assunto que se possa conhecer. E, sobretudo, não é somente o discurso enquanto instrumento de persuasão, mas, como já exposto na análise de sua crítica aos sofistas, um discurso que se preocupe com a verdade — seja em qual nível ela estiver — e com a virtude. E estes discursos, estes *logoi* com os quais Isócrates opera, não se relacionam com a *episteme*, mas com a *doxa*.

---

<sup>79</sup> POULAKOS, Takis. Isocrates’ use of doxa. **Philosophy and rhetoric**. The Pennsylvania State University, University Park, PA. Vol. 34, Nº 1, 61-78, 2001. p. 68-69.

<sup>80</sup> Ibid., p. 70.

<sup>81</sup> ISÓCRATES, Antídosis, 183-184.

<sup>82</sup> Ibid. 187.

Segundo Papillon, Isócrates, tanto no “Contra os sofistas”, quanto na “Antídosis”, possui idéias que em tudo contrastam com as platônicas, no que se refere ao conhecimento, à finalidade da filosofia, e à educação. Papillon afirma que a maior diferença está na própria oposição entre *doxa* e *episteme*, e que, enquanto para Platão a *doxa* significa apenas uma “mera opinião, em contraste com o ‘conhecimento absoluto’ da *episteme*, Isócrates acredita que a *episteme* não é possível para os homens, e que, para ele, a *doxa* significa “julgamento baseado na razão e na experiência”.<sup>83</sup>

Em um artigo publicado em no ano de 2004, denominado “A denúncia platônica da retórica no ‘Fedro’”, Brad McAdon difere-se da opinião a qual considera que Platão tem uma visão positiva da retórica nesta obra, afirmando a defesa de uma “retórica dialética”. McAdon considera que o “Fedro” é uma resposta ao “Contra os sofistas”, e um ataque a *philosophia* isocrática.

O “Fedro” realiza uma censura aos “criadores de discursos”<sup>84</sup> — termo utilizado por Isócrates —, sustentando que aqueles os quais fazem discursos deste modo escrevem por *diversão*, diferentemente do filósofo, que compõe os seus discursos com o conhecimento da *verdade*.<sup>85</sup> Logo após estas considerações, Platão realiza um elogio irônico a Isócrates, afirmando que, quando este amadurecer, seus estudos retóricos não satisfarão mais apenas a ele, mas a algum impulso divino. Evidentemente, é uma zombaria à idade mais avançada de Isócrates, sendo este já provavelmente um sexagenário na data de composição do “Fedro”.

McAdon considera o *philosophos* de Isócrates um *pragmático*, alguém que estuda as *doxai* para estar mais apto às circunstâncias da vida política. Essas *doxai* não são opiniões irresponsáveis, mas *teorias* baseadas na experiência prática. Por outro lado, o filósofo platônico está preocupado com um outro mundo, onde está a verdadeira sabedoria. Ele não se associa às instituições democráticas atenienses. Na *polis* ideal de Platão, os filósofos seriam os líderes, ou os líderes se tornariam filósofos. A natureza filosófica — o amor e o desejo de adquirir o tipo de conhecimento que revela algo da essência que é eterna — seria essencial para a liderança política. A educação do filósofo, por fim, incluiria o estudo da matemática, a habilidade de conta, a geometria, a astronomia, o conhecimento do bem, e a capacidade de

---

<sup>83</sup> PAPHILLON, Terry L. Isocrates. In: WORTHINGTON, Ian (org.). **A companion to Greek Rhetoric**. SHIELDS, Christopher (org.). **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. p. 70.

<sup>84</sup> ISÓCRATES, Contra os sofistas, 15.

<sup>85</sup> MCADON, Brad. Plato’s denunciation of rhetoric in the *Phaedrus*. **Rhetoric Review**. Vol. 23, nº 1, 21-39. p. 25. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20176594>. Acesso em: 12 out. 2010.

pensar desde os princípios a uma conclusão. Na “República”, Platão afirma que o conhecimento (*episteme*) é relativo a *aquilo que é, a o que é e a como aquilo que é*.<sup>86</sup>

Platão coloca a opinião (*doxa*) entre o conhecimento e a ignorância, e desqualifica os seus praticantes como não sendo *philosophoi*, mas, por outro lado, *philodoxoi*.<sup>87</sup>

Na “Antídosis”, Isócrates realiza uma crítica ao estudo da astronomia e da geometria, afirmando que essas disciplinas não possuem nada de prático para os assuntos públicos ou privados. Segundo Isócrates, com elas, nós ganhamos a capacidade de uma maior compreensão e aprendizagem, para ser utilizada no estudo de assuntos mais valorosos.<sup>88</sup> Mas não considera adequado chamar *philosophia* alguma dedicação que não ajude no presente, seja nas *discussões* ou nas *ações*. Essas atividades seriam adequadas apenas enquanto uma preparação para aquilo que Isócrates chama de *philosophia*.

Na educação, para Isócrates, é necessário um conhecimento muito mais voltado ao *logos*. Quando ele expõe o seu pensamento educativo no “Contra os sofistas”, dedica boa parte do texto aos assuntos relacionados a ele, e afirma ser a novidade uma das principais características de um bom discurso. A habilidade de compor bons discursos, cheios de novidade, está associada à percepção do *kairos*, ou seja, da circunstância, do momento, do contexto imediato em que o discurso se inscreve.<sup>89</sup>

Isócrates ainda enumera diversos tópicos que podem ser úteis na composição de um discurso, como a escolha dos procedimentos adequados a cada assunto, a escolha de uma organização convincente no interior do texto, a percepção da circunstância no qual ele se insere e a devida ornamentação, com um ritmo agradável e expressões sonoramente harmônicas.<sup>90</sup>

Contudo, apesar desta ampla preocupação com o *logos*, não devemos reduzir a *philosophia* de Isócrates a ele. Quando buscamos o sentido de *philosophia* em sua obra, é bastante difícil abandonarmos mais de dois milênios de transformação e herança da filosofia. É difícil não traçarmos um julgamento de Isócrates sem usar os olhos de Platão. É importante que, mesmo que pensemos e concordemos com o fato de que Isócrates deve muito à sofística, seu uso do termo *philosophia*, além de uma fuga à identidade sofística, é também

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 32-33. Ver também: PLATÃO, República, 484a-503c.

<sup>87</sup> Ibid. p. 34.

<sup>88</sup> No “Górgias”, 484c-e, Platão coloca algo parecido nas palavras de Cálicles, colocando o ensino moderado da filosofia na juventude como agradável, mas prejudicial se prosseguir filosofando até uma idade avançada.

<sup>89</sup> ISÓCRATES, Contra os sofistas, 12.

<sup>90</sup> Ibid., 16-17.

uma denominação e enobrecimento do seu saber, uma filosofia do *logos*, que engloba tudo que é dito, pensado ou escrito; uma filosofia que busca acima de tudo ser útil, e que despreza o intelectualismo que se isola da sociedade; e uma filosofia que diminui o seu poder de conhecer o mundo, limitando-se as *doxai* e duvidando de um conhecimento que estabeleça uma verdade acerca do que o homem deve dizer ou fazer.

Ousarei finalizar este capítulo com uma grande e bela citação. Simplesmente um elogio de Isócrates ao *logos*:

Nós devemos, portanto, pensar da arte do discurso apenas o que nós pensamos das outras artes, e não formar julgamentos opostos sobre coisas similares, nem nos mostrarmos intolerantes com aquele poder que, de todas as faculdades que pertencem à natureza dos homens, é a causa da maioria dos nossos bens. Pois em outras capacidades que nós possuímos, como eu já dissera em ocasião anterior, não somos de nenhum modo superiores a outras criaturas vivas; pelo contrário, somos inferiores a muitas na velocidade, na força, e em outros recursos; contudo, por termos em nós a capacidade de persuadir uns aos outros, e de esclarecer uns aos outros sobre o que quer que desejemos, não apenas escapamos da vida dos animais selvagens, mas nos agrupamos, fundamos cidades, criamos leis e inventamos artes; e, geralmente falando, não há instituição idealizada pelos homens na qual o poder do *logos* não ajudou-nos a estabelecer. Pois foi ele que criou as regras do justo e do injusto, do belo e do vulgar. E se não fosse por esses decretos, nós não estaríamos aptos a viver uns com os outros. E é por isso também que rejeitamos aquilo que é ruim, e exaltamos aquilo que é bom.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> ISÓCRATES, *Antídosis*, 253-256.

## 5 CONCLUSÃO

Entre a filosofia e a sofística: Qual é a posição de Isócrates?

Na análise do discurso “Contra os sofistas”, percebemos que Isócrates usa esta denominação para uma grande variedade de pensadores e educadores. Ele subdivide os sofistas em três tipos diversos: os *erísticos*, os que ensinam os *discursos políticos* e os que escreveram *tratados*.

Como um discurso programático, escrito muito próximo do período da fundação da escola de Isócrates em Atenas, por volta de 390 a.C., “Contra os sofistas” não tem o objetivo de fazer uma grande argumentação dos motivos para o desdém dessas três classes de educadores. Da mesma forma, não é feita uma grande explanação sobre a própria *philosophia* isocrática: Isócrates coloca as suas posições, mas não as mantém em bases muito sólidas. O discurso tem a característica de propaganda, e com ele Isócrates pretende ser o escolhido pelos jovens dentro da grande quantidade de professores da Atenas de seu tempo. Provavelmente, essa característica é um dos motivos da sua brevidade e seu fechamento inconclusivo: para despertar o interesse da juventude ateniense, e que, desta forma, o procurassem.

Por que escolher “Contra os sofistas” como fonte, se o discurso é assim tão breve? Em primeiro lugar, dos discursos isocráticos, apenas dois tem caráter programático: o “Contra os sofistas” e a “Antídosis”, sendo este muito mais amplo e abordando uma quantidade muito maior de assuntos. Há de se considerar que este é um trabalho de conclusão de curso, o qual não tem uma grande extensão e que, para a sua elaboração, dispõe-se de um tempo bastante reduzido.

Entretanto, acredito que tanto a fonte quanto o caráter do trabalho foram adequados para o problema ao qual me propus a responder: situar as implicações da contraposição entre o *philosophos* e o *sophistes* em Isócrates. Além disso, analisar se é possível — e, sobretudo, válido — situarmos Isócrates dentro de alguma das tradições, ou seja, enquanto um sofista ou um filósofo.

Sempre que julguei necessário, recorri a outros textos contemporâneos ao “Contra os sofistas”, fossem eles de Isócrates ou não. Estes textos me ajudaram a mapear os contextos das tensões entre a filosofia e a sofística em Atenas. Acima de todos os outros, utilizei

bastante a “Antídosis”, também do nosso autor. Desta forma, foi possível superar o tamanho diminuto — embora com riqueza de informações — do “Contra os sofistas”.

Em nenhum momento me propus a aprofundar a visão de Isócrates a respeito do conhecimento. Tenho certeza que, para estudarmos o que precisamente significa a valorização da *doxa* e a desconsideração da *episteme* em Isócrates, precisaríamos de um trabalho de maior fôlego, que analisasse uma diversidade maior de discursos. Do mesmo modo, seria preciso situar Isócrates na cisão que Cassin realiza entre a *logologia* expressa por Górgias e a *ontologia* parmenideana. Isócrates não parece diretamente adequável em nenhuma das duas posições que relacionam o *logos* com os *pragmata*, ou entre o discurso e as coisas.

Essa investigação pode ser inclusive útil para pensarmos questões da própria historiografia. Associando ao termo grego, e sua maior amplitude, a historiografia é um *logos*, e tem como objeto *fontes*, que são elementos do passado dotados de sentido. Essas fontes são *textos* acerca daquele passado; no ato de praticar a história nos contam algo do seu antigo *presente*, e nós, no ato da interpretação, não conseguimos — e nem devemos — sair do nosso *presente*. Essa relação entre o *logos* historiográfico e os seus *pragmata* — os seus objetos — pode ser tão problemática quanto as questões de conflito sobre a natureza do conhecimento entre os filósofos e os sofistas.

Carlo Ginzburg chama de *céticos* a aqueles que diminuem a história à sua dimensão narrativa. Ginzburg associa alguns historiadores — sobretudo Hayden White — à sofística, dando o exemplo do personagem Cálicles, do “Górgias” platônico, censurando que para esses historiadores a busca da verdade histórica teria sido esquecida. A redução à dimensão narrativa da história é semelhante a aquilo que Cassin define como *logologia*, estudando o “Tratado do não-ser”, de Górgias: o próprio discurso é o que faz as coisas serem, ao contrário daquele discurso que tem por tarefa dizer o que é. Se Ginzburg afirma que a história precisa buscar a verdade, significa que o discurso historiográfico, para ele, pode ser associado ao que Cassin chama de *ontologia*: o discurso tem por tarefa dizer o ser, e esse “ser” da história é alguma verdade a respeito do passado.

Para Paul Veyne, como também já fora colocado, o objeto da história possui o mesmo problema do objeto que Kerferd atribui aos sofistas: o mundo fenomênico. Chamando este de “mundo sublunar”, Veyne reitera o seu caráter mutável, fluido e transitório. Basta lembrarmos do exemplo da propaganda da Folha de São Paulo. O caráter *antilógico* do “mundo sublunar” colocaria dificuldades à legitimidade do conhecimento historiográfico: ou se reduz a história à dimensão criadora do discurso, e as circunstâncias insuperáveis da subjetividade — estando

cada historiador como um “homem medida de todas as coisas” de Protágoras —; ou se sustenta uma epistemologia da história baseada em um *ser* (ou “o que foi”) problemático: o passado, e o passado das ações humanas.

Isócrates considera que não pode haver *episteme* sobre as coisas do mundo humano. Entretanto, esse mundo humano — que talvez possa ser correlativo ao “mundo sublunar” supracitado —, em Isócrates, não é lugar de completo relativismo e subjetivismo. Existe a possibilidade de um conhecimento que se sustenta em uma forma mais moderada, as *doxai*, mas que é o mais adequado para o seu objeto. Talvez um estudo que determine como Isócrates se posiciona entre a *logologia* e a *ontologia* possa ser iluminador para refletirmos sobre a própria epistemologia histórica.

Inclusive, o tom de moderação perpassa o pensamento isocrático. Suas principais críticas aos sofistas se referem ao excesso de suas pretensões: a censura ao alcance da *episteme* e possibilidade de ensino da *virtude*, por um lado, e a censura à hipertrofia da educação, em detrimento da natureza individual, no processo educativo sofístico. Isócrates também censura o descompromisso com a verdade e com a virtude dos sofistas e, apesar do grande valor dado por Isócrates ao útil e ao político, considero que o seu pensamento tem características bastante específicas que o difere dos sofistas.

É evidente que a má reputação dos sofistas — e o peso depreciativo da adjetivação de seus adversários com este termo — tiveram influência na composição do discurso. O sentido negativo de sofista já estava há tempos impregnado no imaginário popular ateniense — já em 423 a.C. Aristófanes debocha de suas práticas — e a associação de seus adversários com elas seria muito efetiva.

Mas por que negar a Isócrates a qualificação que ele mesmo se coloca — ou seja, *philosophos*? É claro que se associarmos o filósofo ao sentido platônico, ao estudioso que tem como objetivo a busca da verdade e de definições precisas para as coisas, não teremos Isócrates como um filósofo. Não podemos esquecer-nos que nos tempos de Platão e Isócrates ainda não tínhamos elegido Platão e Aristóteles como os ícones da filosofia grega clássica. A disputa na qual Isócrates se coloca, além de uma disputa por modelos educacionais e de pensamento, é uma disputa pelo termo. E em Atenas daqueles tempos, afirmar-se como filósofo era, certamente, muito mais legitimador que afirmar-se enquanto sofista.

Acredito não ser adequado enquadrar Isócrates nem como *philosophos* e nem como *sophistes*, se considerarmos que essas categorias passarão a significar o lugar de Isócrates.

Acredito que o lugar de Isócrates é a sua própria *philosophia*: uma filosofia do discurso, que acredita que só podemos ter conhecimento das coisas no âmbito da *doxa*; contudo, essa opinião não é relativa: é baseada na sabedoria e na experiência de cada um. E o *philosophos* é aquele que estuda o *logos* para chegar à *doxa* mais acertada: pois em Isócrates, o *logos* é responsável tanto pela vida do homem em sociedade, quanto pelas decisões que ocorrem no interior da nossa própria mente. E, sobretudo, o *logos* — assim como o seu estudo —, apesar de todas as suas limitações, é o responsável pelo discernimento.

## 6 BIBLIOGRAFIA

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

BLOOM, Allan David. **The Political Philosophy of Isocrates**. A dissertation submitted to the faculty of the division of the social sciences in candidacy for the degree of doctor of philosophy. University of Chicago. 234 p. 1955.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: Sofística, filosofia, retórica, literatura**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire etymologique de la langue grecque : histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1984, 1990. 2 v.

COSTA, Robson Régis Silva. A natureza do discurso verdadeiro a partir de uma abordagem convergente em Platão e Isócrates. **Revista Archai**, Brasília, n. 02, p. 121-129, Jan 2009. Disponível em: <<http://archai.unb.br/revista>>. Acesso em: 22 jun. 2010.

EUZEBIO, Marcos Sidnei Pagotto. **Isócrates: a filosofia na penumbra**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. 2000.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ISÓCRATES. **Contra os Sofistas**. Tradução de Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand12/euzeb.htm>>. Acesso em: 22 jun. 2010.

\_\_\_\_\_. **Discours**. Tradução de George Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

\_\_\_\_\_. **Discursos**. Tradução e notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002

\_\_\_\_\_. **Isocrates**. London: W. Heinemann, 1954-1956.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

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

KRAUT, Richard (ed.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: University of Cambridge Press, 2006.

LIMA, Alessandra Carbonero. Xenofonte — Elementos para um novo perfil. **Notandum Libro**. Universidade do Porto. Vol. 10. 69-80, 2008.

MACHADO, Alexandre N.. **O conceito de *phronesis* na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles**. Apresentado em *Filosodia às Sextas*, UFSM, 1996.

MARTINEZ, Josiane Teixeira. **A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. 146 p. 2008.

MCADON, Brad. Plato's denunciation of rhetoric in the *Phaedrus*. **Rhetoric Review**. Vol. 23, nº 1, 21-39. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20176594>. Acesso em: 12 out. 2010.

MEYER, Michel. **A retórica**. São Paulo: Editora Ática, 2007.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. **Filosofia, Retórica e Paidéia: o Mundo Antigo e a Contemporaneidade**. Título do projeto de pesquisa/extensão. Disponível em: <http://www.metodista.br/filosofia/pesquisa/saiba-mais/agon>. Acesso em: 22 jun. 2010.

\_\_\_\_\_. Isócrates, Retor Socrático. **Notandum Libro**. Universidade do Porto. Vol. 10. 57-68, 2008.

PALTÍ, Elías José. **Giro linguístico e história intelectual**. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PINOTTI, Graciela E. Marcos de. Gorgias y Platón sobre lógos, persuasión y engano: Gorgias and Plato on Lógos, Persuasion and Mistake. **Hypnos**. Vol. 20. 44-60, 2008.

PLATÃO. **Diálogos : Teeteto, Crátilo**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

\_\_\_\_\_. **Górgias**. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. **Menon**. Lisboa: Colibri, 1993.

\_\_\_\_\_. **Protágoras**. Fortaleza: EUFC, 1986.

\_\_\_\_\_. **República**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

POULAKOS, Takis. Isocrates' use of doxa. **Philosophy and rhetoric**. The Pennsylvania State University, University Park, PA. Vol. 34, Nº 1, 61-78, 2001.

POULAKOS, Takis; DEPEW, David (orgs). **Isocrates and civic education**. Austin: University of Texas Press, 2004.

RACHID, Rodolfo José Rocha. **A invenção platônica da dialética**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. 200 p. 2008.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1998.

SEDLEY, David (org). **The Cambridge Companion to greek and roman philosophy**. Cambridge: University of Cambridge Press, 2003.

SHIELDS, Christopher (org). **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

SOUSA, Ana Alexandre Alves de; PINTO, Maria José Vaz. **Sofistas: Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SOUZA, Jose Cavalcante de. **Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos**. São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e letras, 1969.

TORRANO, Jaa. **O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Traduzido por António José as Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987.

WARDY, Robert. **The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their successors**. London and New York: Routledge, 1996.

WELCH, Kathleen E. **Isócrates, Sophistry and Writing**. Comunicação apresentada no Annual Meeting of the Speech Communication Association. Novembro de 1993.

WORTHINGTON, Ian (org.). **A companion to Greek Rhetoric**. SHIELDS, Christopher (org.). **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. p. 70.